

¿Democracia sin fronteras?*

ANTONIO CAMPILLO

Resumen

Ante las muchas transformaciones sociales, tecnológicas y ecológicas que han dado origen a la sociedad global, ya no es posible seguir pensando la democracia sin el cosmopolitismo, ni el cosmopolitismo sin la democracia, como ha venido sucediendo en la tradición política occidental, desde Platón hasta Rawls. La globalización «de facto» exige como correlato ineludible una globalización «de iure», es decir, la «constitucionalización» de un nuevo régimen histórico-político que sea a un tiempo democrático y cosmopolita, tal y como reclaman actores socio-políticos muy diversos de la «sociedad civil global», en especial las ONG «sin fronteras» y los nuevos movimientos sociales «altermundialistas».

Palabras clave: Globalización; Estado: fronteras; democracia; cosmopolitismo.

Abstract

Democracy without borders?
In view of the social, technological and ecological transformations that have given rise to the global society, it is not possible anymore to think democracy without cosmopolitanism, or cosmopolitanism without democracy, just as traditional political theorists, from Plato to Rawls, have done. «De facto» globalization demands a «de iure» globalization as an unavoidable counter-story, that is, it demands the «constitutionalization» of a new historical and political regime, a democratic and cosmopolitan regime, just as sociopolitical actors of the «global civil society», particularly «no borders» NGOs and «altermundialist» social movements, claim.

Key words: Globalization; nation-state; borders; democracy; cosmopolitanism.

* Artículo escrito a partir de la ponencia con el mismo título presentada el 22 de abril de 2009, Día de la Tierra, en el Congreso internacional *Presente, pasado y futuro de la democracia*, celebrado en Murcia del 20 al 23 de abril de 2009.

I

A lo largo de este texto, voy a tratar de responder a esta pregunta: ¿es posible una «democracia sin fronteras», es decir, una «democracia cosmopolita», una comunidad política mundial que se regule por medio de una constitución democrática, que reconozca como ciudadanos a todos los seres humanos y que extienda su jurisdicción a toda la biosfera terrestre (incluidos los otros seres vivientes y, en general, todos los seres naturales susceptibles de regulación y protección jurídica) y, más allá de la Tierra, a todos los satélites y planetas del sistema solar a los que haya llegado o pueda llegar la acción humana (incluidos los numerosos satélites artificiales que orbitan ya en torno a nuestro planeta)?

En las dos últimas décadas, esta pregunta por la posibilidad de un cosmopolitismo democrático y ecológico ha pasado a ocupar el primer plano del pensamiento político contemporáneo, sencillamente porque desde el final de la Guerra Fría hemos comenzado a reconocer que estamos viviendo ya, *de facto*, en una sola sociedad global, y que el destino de la humanidad está inseparablemente ligado al devenir de la biosfera terrestre (Albrow, 1996; Appadurai, 2001; Attinà, 2001; Baumann, 1998; Beck, 1998*b* y 2004; Campillo, 2001*a* y 2001*b*; Giddens, 1993 y 2009; Held y McGrew, 2003; Marramao, 2007; *Nuestra comunidad global*, 1995; *Nuestro futuro común*, 1992; Sloterdijk, 2007; Weizsäcker, 1993; Zolo, 2006).

En el marco de esta nueva sociedad global, también llamada «sociedad del riesgo» (Beck, 1998*b* y 2008), «sociedad red» (Castells, 1997-1998) o «sociedad civil global» (Beneyto, 2003; Kaldor, 2005), están teniendo un papel cada vez más relevante los actores políticos no estatales y, en particular, las organizaciones no gubernamentales (ONG), que en algunos casos se denominan explícitamente «sin fronteras», y los nuevos movimientos sociales «altermundialistas», que reclaman «otro mundo posible» frente al capitalismo neoliberal hegemónico. Todas estas organizaciones y movimientos sociales «sin fronteras», aunque son muy heterogéneas en sus objetivos y en sus modos de actuación, coinciden en un punto decisivo: exigen a sus respectivos gobiernos y a los organismos intergubernamentales la puesta en práctica de una política democrática mundial basada en principios universales como los recogidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la Carta de la Tierra y en otros muchos documentos con vocación jurídico-política, unas veces suscritos por los Estados soberanos mediante tratados y acuerdos internacionales, y otras veces elaborados como propuestas alternativas por las propias organizaciones de la sociedad civil global (*Carta de la Tierra*, 2000; *Construyendo el futuro*, 1994; Díaz-Salazar, 2002). La cuestión está en dilucidar si una tal exigencia de democracia cosmopolita es posible, e incluso si es deseable.

Fue en la Grecia antigua donde tuvieron su origen tanto el término «democracia» (Bobbio, 2001; Canfora, 2004; Dahl, 1993; Held, 1996; Musti, 2000) como el término «cosmopolita» (Coulmas, 1990; Lourme, 2008; Mattelart, 2000; Klein-geld y Brown, 2006). Desde entonces, han sido muchos los significados y los usos

de estos dos términos. Pero, durante más de dos milenios, la democracia y el cosmopolitismo han tenido en Occidente dos historias relativamente separadas: en general, la democracia ha sido pensada al margen e incluso en contra del cosmopolitismo, y el cosmopolitismo ha sido pensado al margen e incluso en contra de la democracia. Pues bien, esto es lo que ha comenzado a cambiar en las últimas décadas, al menos desde 1945 y, sobre todo, desde 1989.

En el arco de tiempo que va del final de la Segunda Guerra Mundial al final de la Guerra Fría, es decir, desde la derrota del totalitarismo nazi hasta el colapso del totalitarismo soviético, y ante las muchas transformaciones sociales, tecnológicas y ecológicas que han dado origen a la sociedad global, hemos comenzado a comprender que ya no es posible pensar la democracia sin el cosmopolitismo, ni el cosmopolitismo sin la democracia. La globalización *de facto* nos está obligando a plantearnos como una tarea ineludible la globalización *de iure*, es decir, la constitución de un nuevo régimen histórico-político que sea a un tiempo democrático y cosmopolita. Ésta es la tesis que pretendo exponer a continuación.

II

Toda comunidad política se constituye históricamente cuando una pluralidad de seres humanos dice «nosotros» y decide actuar como tal, de una forma deliberadamente concertada y continuada. Ahora bien, esta actividad política de decir «nosotros» y de hacer que ese «nosotros» tenga una cierta entidad real y una cierta continuidad temporal, se enfrenta a dos problemas diferentes e inseparables: por un lado, el problema de las fronteras demográficas y geográficas del «nosotros», es decir, la determinación de los criterios de pertenencia al grupo y la delimitación de su territorio de convivencia; por otro lado, el problema de la formación y representación de la voluntad colectiva, es decir, cómo se deben tomar las decisiones, quién puede hablar y actuar con autoridad en nombre del «nosotros», y cómo hacer que se cumplan los acuerdos adoptados por la comunidad o por sus representantes autorizados.

En la tradición de la filosofía política occidental ha habido un notable desequilibrio a la hora de pensar estos dos tipos de problemas. Tanto los filósofos antiguos como los modernos, pensaron que las fronteras de la comunidad política no necesitaban ser instituidas de forma expresa, puesto que ya estaban naturalmente dadas por la sangre y por el suelo, es decir, por la nación de pertenencia y por la tierra de nacimiento. Por tanto, no hacía falta convertirlas en asunto de debate político y de reflexión filosófica. Se daba por supuesto que en el origen de toda comunidad política constituida hay una comunidad naturalmente dada desde tiempo inmemorial, una nación aislada y arraigada, un pueblo que se distingue de otros pueblos por determinadas cualidades físicas y culturales, y que ocupa un determinado territorio porque lo ha heredado como su patria ancestral (como en el mito griego de la autoctonía) o porque lo ha conquistado como su patria de destino (como en el mito judío de la tierra prome-

tida). Habría, pues, una correspondencia natural entre la etnia y la tierra, que además contaría con la bendición de los dioses propios o del Dios único y universal.

La historia de las sociedades humanas demuestra todo lo contrario: desde su origen en África, recientemente constatado por la genética de poblaciones, la especie humana ha sido una especie migratoria y mestiza, ya que no ha cesado de desplazarse y diseminarse por toda la Tierra, y las diferentes comunidades y culturas resultantes no han cesado de mezclarse y entrecruzarse en múltiples redes de interacción e interdependencia. Esta evidencia histórica no ha impedido que el ideal político dominante durante milenios haya sido el de una comunidad internamente homogénea y externamente independiente de las demás comunidades.

En cambio, en cuanto al problema de la organización interna de la comunidad política, desde la Grecia antigua en adelante se ha admitido que había varias opciones posibles, es decir, que se trataba de un asunto de convención, institución o artificio, y que por tanto podía ser variable en el espacio y en el tiempo. Precisamente por ello, era preciso debatir y reflexionar sobre la mejor manera de organizar la convivencia política, y a esa tarea se han dedicado prioritariamente los pensadores políticos occidentales. Así, los filósofos antiguos debatieron sobre las diferentes formas de gobierno (monarquía, aristocracia y democracia, con sus correspondientes degeneraciones: tiranía, oligarquía y demagogia), sobre la dinámica histórica que conduce de la una a la otra, en ciclos más o menos recurrentes, y sobre la conveniencia de optar por la más justa de las tres o bien por una cuarta forma «mixta» que combine lo mejor de cada una y garantice de este modo un mayor grado de legitimidad y de estabilidad. Aristóteles dio el nombre de *politeia* a este sistema «mixto», y Polibio y Cicerón lo hicieron corresponder con las instituciones de la *respublica* romana: el consulado, el senado y los comicios. La república romana se convirtió en el modelo de referencia para las ciudades libres de la Baja Edad Media e inspiró también a Maquiavelo. En cuanto a los filósofos modernos, de Bodino y Hobbes en adelante, tuvieron que confrontarse con la nueva «razón de Estado» de las grandes monarquías europeas, y por eso comenzaron a debatir más bien sobre la constitución «civil» o «republicana» del poder soberano a partir de un contrato social original, y sobre los procedimientos que habían de ser establecidos para regular, limitar y renovar el ejercicio de esa soberanía instituida contractualmente.

En esta tradición de pensamiento se inscribe el debate sobre la democracia, sea en su versión antigua (el gobierno asambleario de los pobres o de la mayoría), sea en su versión moderna (el contrato social entre iguales como fuente única y última de toda soberanía, aunque ésta sea ejercida de forma indirecta, por medio de unos representantes electos). En realidad, las primeras revoluciones modernas combinaron ambas versiones. Así, los «padres fundadores» de la Constitución estadounidense apelaron a la idea moderna de la soberanía popular y a las antiguas asambleas de ciudadanos reunidas en cada ciudad o Estado, pero al mismo tiempo se inspiraron en las modernas propuestas de división y contrapeso de poderes formuladas por Locke y Montesquieu, para rescatar el antiguo sistema «mixto» de la *politeia* aristotélica y de la *respublica*

romana. De hecho, al nuevo sistema político fundado por ellos no lo llamaron «democracia» sino «república». De este modo, estaban marcando la distancia histórica entre la antigua democracia «directa» y la moderna democracia «representativa».

No es casual este predominio del término «república» sobre el término «democracia». Como señalaron Hannah Arendt y Jacques Derrida (Arendt, 1992; Derrida, 1992), la democracia ha contado con la desconfianza y el menosprecio de la mayor parte de los filósofos, desde Platón hasta Heidegger, y la moderna democracia representativa sólo comenzó a convertirse en el modelo político canónico tras las grandes revoluciones políticas de los siglos XVII y XVIII, y tras las sucesivas olas descolonizadoras de los siglos XIX y XX. Pero esta condición canónica no debe hacernos olvidar que la democracia, lejos de ser un régimen político definido y definitivo, es más bien la puesta en cuestión permanente de lo político como tal (y del doble problema que comporta: la delimitación de los confines del «nosotros» y la configuración de la voluntad colectiva). No en vano tiene su origen histórico, y su fermento siempre vivo, en movimientos de subversión contra los órdenes jerárquicos vigentes en cada momento: no sólo las revueltas antiguas contra gobiernos tiránicos u oligárquicos y las revoluciones modernas contra monarquías estamentales e imperios coloniales, sino también los diversos movimientos sociales que han ido surgiendo en el seno de las propias democracias modernas, precisamente para cuestionar sus limitaciones y reclamar una «democratización de la democracia» (socialistas, feministas, pacifistas, ecologistas, minorías culturales, defensores de los derechos humanos, etc.). Por eso, la democracia no está destinada a «ser» sino más bien a «devenir», no a permanecer como un orden instituido de una vez por todas (lo que la convertiría en una mera «ideología» legitimadora del *status quo*), sino más bien a metamorfosearse en un constante movimiento de auto-cuestionamiento teórico y de auto-transformación práctica. Sobre esta condición constitutivamente abierta e inacabada de la democracia volveré más adelante.

El desequilibrio con el que han sido abordados tradicionalmente los dos grandes problemas de toda comunidad política (el problema de las fronteras, consideradas como algo naturalmente dado, y el problema de la organización interna, considerada como algo artificialmente instituido), ha dado lugar a un prejuicio teórico que ha sido aceptado sin discusión: el supuesto de que ambos problemas son relativamente independientes entre sí.

Es cierto que algunos autores han vinculado las diferentes formas de gobierno con la cuestión de los confines del «nosotros», pero sólo en relación con el tamaño óptimo de la comunidad política (en función de su extensión territorial, su población y sus recursos disponibles), y en relación con la mayor o menor aptitud de los distintos pueblos para regirse por un orden político u otro (en función de su mayor o menor grado de «civilización» o de «barbarie»). Este tipo de reflexiones pueden encontrarse en Aristóteles, en Montesquieu, en Rousseau, en Mill o en Rawls, pero en ningún caso se cuestiona la relativa independencia entre el régimen político de un pueblo y sus relaciones externas con otros pueblos.

En efecto, en la tradición del pensamiento político occidental, desde Platón y Aristóteles hasta Carl Schmitt y John Rawls, se ha mantenido como un axioma indiscutido la gran división entre la política interior y la política exterior, la frontera decisiva entre el adentro y el afuera, entre los nacionales y los extranjeros, y, en el límite, entre los amigos y los enemigos, entre la paz y la guerra. Por eso, se ha considerado que era perfectamente compatible la democracia en el interior y el despotismo en el exterior, la paz entre los nacionales y la guerra contra los extranjeros, la igualdad entre los primeros y la dominación sobre los segundos (Derrida, 1998; Rawls, 1979, 1998 y 2001; Schmitt, 1991 y 2002).

Es cierto que, desde el siglo XVIII, el liberalismo moderno ha defendido la regla formulada por Benjamin Constant en su panfleto contra Napoleón, *Del espíritu de conquista y de la usurpación* (Constant, 1988): las democracias no deben guerrear entre sí, sino que deben reemplazar las guerras de conquista por el pacífico comercio. Pero esta regla se ha incumplido muchas veces en el curso de la historia de Occidente, desde la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta hasta los golpes militares promovidos por Estados Unidos durante la Guerra Fría contra las democracias de América Latina que no se sometían a su mandato. Además, las democracias occidentales (tanto las antiguas como las modernas) no han cesado de guerrear con los pueblos no europeos, para conquistarlos y gobernarlos despóticamente (Ferro, 2003).

Para ilustrar esta larga tradición europea de democracia hacia dentro y despotismo hacia fuera, recordaré dos ejemplos paradigmáticos, separados por más de dos milenios. El primer ejemplo es el famoso diálogo narrado por Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso* (V 84-116), y que tuvo lugar en el año 416 a.C. entre los embajadores de la democrática ciudad de Atenas y los gobernantes de la pequeña isla de Melos, poblada desde antiguo por lacedemonios: los atenienses exigen a los melios que se sometan a su imperio y les apoyen en su guerra contra Esparta, con el solo argumento de la fuerza y la amenaza de exterminio, y los melios exigen a los atenienses que respeten su independencia y su derecho a la neutralidad, con el argumento contrario de la justicia; este diálogo de sordos sobre la fuerza y la justicia concluyó con la aniquilación del pueblo melio: la matanza de todos los varones adultos apresados, la esclavitud de mujeres y niños, y el repoblamiento de la isla por colonos atenienses (Tucídides, 1988). El segundo ejemplo es el último capítulo de *Sobre el gobierno representativo* (1861), en donde el filósofo liberal John Stuart Mill reconoce el derecho de las «colonias de raza europea» (como Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) a independizarse y gobernarse a sí mismas, pero al mismo tiempo justifica como «legítima» la dominación despótica de los «Estados libres» europeos sobre otros pueblos «bárbaros» o «semibárbaros» (como la India, colonia del Reino Unido hasta 1947) (Mill, 2007).

La gran división entre «nosotros» y «los otros» ha permitido justificar todos los imperios coloniales de Occidente, tanto los de la Grecia y la Roma antiguas,

como los de las grandes potencias atlánticas de la Europa moderna. De modo que la mejor forma de gobierno o de soberanía en el interior del «nosotros» no ha sido considerada impedimento alguno para practicar de forma «legítima» la guerra, la dominación colonial, la explotación económica, la segregación social, la esclavitud y el genocidio con «los otros», incluso cuando esos «otros» habitan en el interior del territorio considerado como «propio» (o, más bien, precisamente porque habitan en él y no se los considera como una parte del «nosotros»).

Un ejemplo de nuestros días: la política racista que el Estado de Israel ha venido practicando desde su fundación en 1948 con los palestinos expulsados de sus tierras, con los que habitan hoy en los territorios de Gaza y Cisjordania, ocupados desde 1967, e incluso con los ciudadanos israelíes de origen árabe que residen en el interior del propio Israel. No es extraño que el régimen de *apartheid* construido por Israel, apoyado activamente por Estados Unidos y condenado en repetidas ocasiones por las resoluciones de la Asamblea General de la ONU, sea el punto de fractura más grave de toda la situación geopolítica mundial, la demostración del «doble rasero» con que actúan las potencias democráticas de Occidente, la frontera política más escandalosa y más intolerable que alimenta el mal llamado «choque de civilizaciones» entre el Occidente judeo-cristiano y el Oriente árabe-musulmán.

Tampoco es extraño que el Estado de Israel humille así a los palestinos después de la terrible experiencia sufrida por los judíos europeos bajo el régimen nazi, porque es precisamente esa experiencia la que invocan los gobernantes, militares y colonos israelíes para reclamar el estatuto perpetuo de víctimas inocentes y asegurarse así la más completa impunidad, es decir, para situar al Estado judío por encima de todos los otros Estados democráticos, en un «estado de excepción» permanente que le exime de respetar las normas básicas del Derecho Internacional y que desprecia toda crítica, sea interna o externa, con el falaz argumento del «antisemitismo». Sin embargo, como ya señaló la pensadora judía Hannah Arendt, también acusada de «antisemita», el totalitarismo nazi fue un *novum* histórico que puso en cuestión el Estado-nación soberano, y con él la división amigo/enemigo, dominante en la tradición del pensamiento político occidental (Arendt, 1981 y 2009).

En efecto, la gran división entre el adentro y el afuera del Estado-nación soberano entra en crisis desde mediados del siglo XX, debido a tres fenómenos fundamentales: la aparición de los Estados totalitarios, en los que la frontera amigo/enemigo se traslada al interior del Estado y conduce al exterminio masivo de los propios ciudadanos, tanto en la Alemania nazi como en la Rusia comunista; la invención de las armas nucleares, que hace inviable el recurso a la guerra para resolver los litigios entre las grandes potencias, puesto que no está garantizada la victoria sino más bien la destrucción mutua e incluso la desaparición de toda la especie humana; y, por último, el proceso de globalización de todas las relaciones sociales, tecnológicas y ecológicas, cuyo resultado es que los poderes, los riesgos y las responsabilidades trascienden la capacidad de actuación de cada Estado soberano.

Esta triple experiencia del totalitarismo, de la amenaza nuclear y del acelerado proceso de globalización, ha abierto la vía a un nuevo proyecto político que va más allá de las tres grandes ideologías políticas modernas (liberalismo, nacionalismo y socialismo) y que pretende ligar de forma inseparable la democracia y el cosmopolitismo.

III

En la tradición del pensamiento cosmopolita ha tenido lugar un desequilibrio inverso al que se ha dado en la tradición dominante del pensamiento político occidental, centrada en la cuestión del gobierno o de la soberanía dentro de una comunidad política circunscrita. El cosmopolitismo se centró siempre en el problema de las fronteras y trató de resolverlo borrando o relativizando la gran división entre el adentro y el afuera, es decir, las diferencias demográficas, culturales y territoriales entre las distintas comunidades políticas. En cambio, no prestó demasiada atención a los problemas relacionados con la mejor forma de gobierno, y menos aún a la regulación democrática de los diversos poderes sociales y las diversas comunidades culturales y territoriales en un posible gobierno mundial.

Los pensadores cosmopolitas postularon desde el principio el carácter artificialmente instituido de todas las fronteras entre los pueblos, y las denunciaron como la causa principal de las guerras, dominaciones y masacres entre los humanos. Pero tradicionalmente, lo hicieron apelando a formas de gobierno no democráticas e instituyendo comunidades que pretendían ser apolíticas e incluso suprapolíticas, como las escuelas filosóficas grecolatinas, la Iglesia católica de Roma y las compañías comerciales transoceánicas de la Europa moderna. En los tres casos, esas comunidades cosmopolitas (las escuelas filosóficas, la Iglesia católica y las compañías comerciales) no eran en modo alguno democráticas, y además dieron su apoyo a formas de gobierno monárquicas o imperiales, como hicieron los estoicos con el Imperio romano, los clérigos y teólogos cristianos con los reinos e imperios medievales, y los comerciantes, juristas y economistas modernos con los imperios coloniales europeos.

En la Grecia antigua, fueron los filósofos (o, más bien, algunos de ellos, como los cínicos y los estoicos) quienes se atribuyeron a sí mismos el término *kosmopolitês* («ciudadano del mundo»). Al parecer, el primero en atribuirse esta denominación fue Diógenes de Sinope, llamado el Cínico (es decir, el Perro) por su peculiar estilo de vida. Este hombre se exilió de su ciudad natal y vivió en Atenas y en Corinto como un vagabundo. Dicen que vivía en una tinaja de barro. Cuestionó las convenciones sociales y los lujos superfluos, y en su lugar defendió una vida austera y autosuficiente, libre de toda dependencia y regida exclusivamente por las exigencias elementales de la Naturaleza. El historiador Diógenes Laercio, en su obra *Vidas y opiniones de filósofos ilustres* (VI 2, 31), escrita en el

siglo III, recoge esta célebre anécdota acerca de Diógenes el Cínico: «Preguntándole [un ateniense] de dónde era, respondió: “Ciudadano del mundo”» (Diógenes Laercio, 2007).

Definirse como «ciudadano del mundo» permitía a Diógenes el Cínico mostrar su desapego no sólo con respecto a su ciudad de procedencia y a cualquier otra comunidad política territorialmente delimitada, sino también, y más en general, con respecto a las ocupaciones y costumbres propias del *bios politikós*. Los filósofos cínicos, como la mayoría de los filósofos posteriores a Platón, defendieron la superioridad del *bios theoretikós* y la comunidad moral de todos los humanos, o al menos de todos cuantos se dedican a la vida filosófica y son capaces de trascender, por ello mismo, las fronteras políticas, lingüísticas y culturales. Porque la vida del sabio o del aspirante a tal no se rige sólo ni principalmente por las leyes convencionales y cambiantes de tal o cual comunidad determinada, sino también y sobre todo por las leyes universales y eternas del *kósmos*, que son comunes para todos los mortales. Esta idea la había formulado ya el fundador del atomismo antiguo: Demócrito de Abdera, que nació en Tracia y que viajó, según se dice, por Egipto, Caldea, Persia e India. A él se atribuye esta frase: «Toda tierra es accesible para el hombre sabio, pues la patria del alma buena es todo el universo» (*Los filósofos presocráticos*, 1979-1981).

Los estoicos, cuya primera generación procedía en su mayor parte de la periferia del mundo griego y había recibido la influencia intelectual de los cínicos, fueron quienes difundieron esta concepción filosófica del cosmopolitismo, sobre todo durante el Imperio de Alejandro Magno, las monarquías helenísticas y, más tarde, el Imperio romano. Su pretensión no era despreciar la pertenencia a una determinada comunidad política y la preocupación cívica por el buen gobierno de la misma, sino más bien subordinarlas a la comunidad moral entre todos los seres humanos (en cuanto que todos son gobernados por las leyes divinas, eternas y universales del *kósmos*) y al ideal ético del autogobierno (consistente en conocer y aceptar libremente ese orden providente e inexorable del *kósmos*). De ahí que elaborasen la teoría de las dos ciudades, descrita de este modo por Clemente de Alejandría, uno de los primeros teólogos cristianos: «Los estoicos dicen que el universo es una ciudad en su más pleno sentido, mientras que las aglomeraciones que hay en la Tierra no lo son propiamente; se las llama ciudades, pero en realidad no lo son» (*Los estoicos antiguos*, 1996).

Esta distinción entre la ciudad cósmica y las ciudades terrestres, como ya he dicho, permitió a los estoicos postular una «ley natural», que sería eterna y universal para toda la humanidad, y en la que deberían basarse las leyes promulgadas por los diferentes Estados. Las leyes de cada Estado no obtendrían su legitimidad del mayor o menor acuerdo entre los ciudadanos del mismo, sino de su mayor o menor acomodación a la «ley natural». Una de las más claras formulaciones de esta tesis iusnaturalista se encuentra en el diálogo *Sobre la República* (III 33), escrito por el filósofo y político romano Marco Tulio Cicerón: «Existe una ley verdadera

y es la recta razón, conforme con la naturaleza, común para todos, inmutable, eterna [...] Esta ley no puede sustituirse con otra, no es lícito ni derogarla parcialmente, ni abrogarla por completo. Ni el Senado ni el pueblo pueden eximirnos de ella. No es necesario buscar un Sexto Elio para explicarla, ni interpretarla. No habrá una ley en Roma; otra, en Atenas; una, hoy; otra, mañana; sino que una ley única, eterna e inmutable regirá a todas las naciones y en todos los tiempos. Único y común será como el maestro y el jefe de todos, Dios, autor de la ley, juez y legislador, quien no le obedece huirá de sí mismo y despreciará la naturaleza del hombre, por lo cual sufrirá las más grandes penas, aunque él escape de otras cosas que se consideran castigos» (Cicerón, 1987).

Pero los estoicos no se limitaron a proclamar la comunidad moral de todos los hombres, su común pertenencia a la ciudad cósmica y la inexorable supremacía de la «ley natural» dictada por Dios (sea el Zeus griego o el Júpiter romano) como gobernante supremo del *kósmos*, sino que incluso llegaron a formular el ideal de una comunidad política que abarcara a toda la humanidad (o al menos a toda la humanidad «civilizada»), que se rigiera por esa «ley natural» universal y que estuviera sujeta a un gobierno imperial análogo al que ejerce Dios sobre el conjunto del *kósmos*. A Zenón de Citio, fundador del estoicismo, se atribuyen estas palabras: «No deberíamos vivir en repúblicas o poblaciones divididas y cada una con su derecho, sino creer que todos los hombres son nuestros compatriotas y conciudadanos; no debería haber más que una forma de vida y un orden político, del mismo modo que un rebaño común se cría según una misma ley» (*Los estoicos antiguos*, 1996). Es muy significativa esta metáfora del rebaño, de cuya historia se ha ocupado Michel Foucault en su genealogía del «poder pastoral» (Foucault, 2008), pues alude claramente a una forma de gobierno que no es en modo alguno democrática, sino más bien monárquica o imperial.

De hecho, el cosmopolitismo filosófico de los estoicos fue utilizado para legitimar la dominación imperial de Roma en todas las riberas del Mediterráneo y la imposición de la *pax romana* a todos los pueblos «bárbaros» e incluso a las civilizadas ciudades de Grecia, Egipto y Cartago. No es extraño que el estoicismo fuese la escuela filosófica dominante en la época del Imperio romano. En sus *Meditaciones*, el emperador Marco Aurelio expresa con toda claridad la teoría de las dos ciudades: «El hombre es ciudadano de la ciudad más excelsa, de la que las restantes ciudades son como casas» (III 11); «Mi ciudad y mi patria, en cuanto Antonino, es Roma; en cuanto hombre, el mundo» (VI 44) (Marco Aurelio, 2005).

IV

La teoría estoica de las dos ciudades (y de la «ley natural» como institución divina situada por encima de las leyes humanas) será retomada y transformada por los primeros teólogos cristianos, desde Pablo de Tarso hasta Agustín de Hipona, y se convertirá en

una de las piedras angulares de la teología política promovida por la Iglesia de Roma. El cristiano, sea cual sea su ciudad o comunidad de procedencia, desde el momento en que es bautizado pasa a formar parte de una nueva comunidad que tiene una pretensión cosmopolita, puesto que aspira a reunir a todo el género humano, a todos los «hijos de Dios», o al menos a todos los que se reconocen como tales y aceptan la autoridad de los clérigos cristianos como representantes de Dios en la Tierra. En este caso, la comunidad política no es reemplazada por la comunidad filosófica, sino por la comunidad religiosa o eclesiástica. La *ekklesia* cristiana ya no es la asamblea de los ciudadanos atenienses que se reúnen para deliberar sobre los asuntos públicos de su ciudad, sino el rebaño de los fieles que siguen a su pastor, Jesús de Nazareth, porque lo reconocen como el único Dios verdadero, encarnado y resucitado. El mensaje de Jesús, al que los cristianos proclaman como el Mesías o el Cristo redentor, no se dirige a un determinado pueblo o estamento social, sino a todos los «hijos de Dios» por igual, puesto que todos son hermanos y miembros del «cuerpo místico» de Cristo. Así lo escribe Pablo de Tarso a los cristianos de Galacia: «Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (*Gálatas* 3, 28). Y a los cristianos de Éfeso: «Vosotros ya no sois extranjeros, ni emigrados; sois conciudadanos de los santos, pertenecéis a la familia de Dios» (*Efesios* 2, 19) (*Nuevo Testamento*, 1984).

En cuanto a Agustín de Hipona, es bien conocida la teoría de las dos ciudades que desarrolla en *La ciudad de Dios contra los paganos* (426) y que se convertirá en una referencia fundamental para la tradición cristiana posterior. Agustín habla de «dos ciudades», pero lo hace en un sentido diferente al de los estoicos: la ciudad «celeste» y la «terrestre» libran entre sí un combate que atraviesa toda la historia, pero ambas son «ciudades» en un sentido teológico o «místico», puesto que la primera abarca a todos los seres humanos —de todos los pueblos y de todas las épocas— que aman a Dios y obedecen sus mandatos «hasta el olvido de sí mismos», y la segunda abarca a todos los individuos y pueblos que se aman y gobiernan a sí mismos «hasta el olvido de Dios». La primera no coincide, pues, con la Iglesia de Roma, ni la segunda con las diversas ciudades, reinos e imperios esparcidos por toda la Tierra, pero cada uno de estos Estados pasará a formar parte de la «ciudad terrestre» si no se somete a los dictados de la Iglesia romana, puesto que ésta ha sido instituida por Dios y es la representante en la Tierra de la «ciudad celeste» (Agustín de Hipona, 1977).

Como todas las grandes religiones teológicas, a las que Max Weber llamó «universales» por su capacidad para extenderse a pueblos muy diversos, el cristianismo relativiza las leyes y fronteras de las distintas comunidades políticas, a las que considera «naturales», «terrenales» o «temporales», y en su lugar instituye una comunidad religiosa cuya extensión es potencialmente universal y cuyos fines son «sobrenaturales», «celestiales» o «eternos». Pero una vez que las religiones «universales» se extienden y consolidan, acaban legitimando a los diferentes reinos e imperios instituidos. Así, una vez que el emperador Teodosio, en el año 380, declara al cristianismo niceno como la religión oficial del Imperio romano, la

Iglesia católica se dedicará a legitimarlo. Aunque al mismo tiempo, la propia Iglesia adoptará una estructura interna de carácter imperial, y pretenderá que su jurisdicción alcance a toda la Tierra, imponiéndose por encima de toda clase de autoridades políticas.

El resultado es un conflicto entre el Imperio y el Papado que atraviesa toda la Edad Media europea, provoca el cisma entre la Iglesia occidental y la oriental, y en el seno de la propia cristiandad occidental alimenta el sueño de un Imperio o Monarquía universal que unifique a toda la humanidad, o al menos a toda la Europa cristiana. Un sueño que se mantiene vivo desde la *Monarquía* (1310) de Dante (Dante Alighieri, 1992), hasta la *Educación del príncipe cristiano* (1516) de Erasmo (Erasmo de Rotterdam, 2007), y que entra en crisis con la Reforma protestante iniciada por Martín Lutero y con las consiguientes guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Para acabar con ellas, la llamada Paz de Westfalia (1648) instituye el sistema europeo de Estados soberanos, que pone fin a ese sueño unitario de la cristiandad medieval e impone la primacía de la moderna «razón de Estado».

La modernidad no acaba con el poder del cristianismo en Europa occidental, sino todo lo contrario: permite que se extienda por todo el mundo. Los misioneros cristianos fueron compañeros de viaje de los conquistadores. Pero el cosmopolitismo cristiano se vio limitado desde el principio por una doble paradoja. Por un lado, la religión cristiana predicaba la fraternidad universal, pero al mismo tiempo engendró y legitimó toda clase de guerras, persecuciones y matanzas entre los propios cristianos. Por otro lado, esta religión del amor alimentó la intolerancia hacia las otras religiones, comenzando por el paganismo grecolatino y por aquellos otros credos que le eran más próximos: el judaísmo y el islamismo. La historia del mundo mediterráneo y de la Europa moderna no se comprende si no se tiene en cuenta este milenarismo conflicto entre las tres religiones abrahámicas surgidas de forma sucesiva en el crisol cultural del Oriente Próximo, un conflicto cuyas secuelas más recientes y terribles han sido el exterminio nazi de los judíos europeos, la Nakba o éxodo de los palestinos tras la creación del Estado de Israel y los recientes atentados de las redes del terrorismo islamista.

V

Desde 1492, los Estados cristianos de la Europa occidental se expanden por todo el mundo, creando imperios coloniales y tejiendo una red mundial de relaciones comerciales. Nace el capitalismo moderno como primera economía mundial de la historia, pero nace vinculado a la fragmentación y a las guerras constantes de las potencias hegemónicas europeas (entre ellas, con las potencias no europeas y con los pueblos colonizados). En este nuevo contexto histórico, surge el cosmopolitismo moderno, basado en un doble principio:

—Por un lado, el supuesto de que las «guerras de conquista», propias de los pueblos «bárbaros» o atrasados, dejarán paso al «pacífico comercio», propio de los pueblos «civilizados» o avanzados. Será el comercio, es decir, las relaciones pacíficas de interés mutuo entre los individuos y entre las empresas particulares, lo que llevará a los Estados a renunciar a la guerra entre ellos y a fomentar los intercambios económicos.

—Por otro lado, para que el comercio pueda desarrollarse de forma pacífica y provechosa para todos los pueblos, es preciso que haya una libre circulación de personas y mercancías a través de las fronteras políticas, y que esta libertad esté garantizada por acuerdos jurídicos no sólo entre los individuos y empresas particulares sino también entre los Estados.

En este contexto del capitalismo moderno, en el que los Estados euro-atlánticos imponen su hegemonía al resto del mundo, el cosmopolitismo adopta una nueva forma, que es a un tiempo eurocéntrica, colonial y comercial. Su objetivo principal es pacificar las relaciones entre los Estados, para facilitar el libre movimiento de personas y mercancías. En este horizonte se inscribe Immanuel Kant y su propuesta *Para la paz perpetua* (1795).

Kant se plantea la posibilidad de un «Estado mundial» como solución máxima o positiva al problema de la guerra entre los pueblos, pero le parece más realista atenerse a lo que él mismo considera como una solución mínima, negativa o «subrogada»: la «federación de repúblicas libres» (Kant, 1987 y 1999; Zarka y Guibet Lafaye, 2008). Kant se enfrenta a la tradición del «realismo político» moderno, fundada por Hobbes en el *Leviatán* (1651). Según el filósofo británico, las relaciones entre los Estados soberanos se encuentran necesariamente en «estado de naturaleza», pues no puede haber instancia jurídica alguna por encima de la soberanía estatal, de modo que los conflictos entre dos o más Estados sólo pueden resolverse mediante la guerra, la victoria del más fuerte y el consiguiente tratado de paz (Hobbes, 2005). Esta concepción «realista» de la política fue renovada por el jurista nazi Carl Schmitt y ha dominado la doctrina de las «relaciones internacionales» en la segunda mitad del siglo XX, hasta el final de la Guerra Fría (David, 2008; Kaldor, 2001). Frente al soberanismo hobbesiano, Kant recupera la tradición cosmopolita que va del *ius gentium* romano al «libre comercio» defendido por los juristas y economistas modernos, y da un paso más allá, al proponer que las relaciones internacionales o interestatales se sometan también a reglas de Derecho, es decir, a un verdadero tratado de «paz perpetua» y no a un simple armisticio.

Kant distingue tres niveles de «Derecho público»:

— El «Derecho político». Funda la «soberanía» de cada Estado mediante un contrato fundacional de carácter «republicano», pero no necesariamente «democrático», donde un pueblo de ciudadanos libres e iguales se da a sí mismo sus propias leyes y se autogobierna de forma indirecta a través de la persona del soberano como representante legítimo.

— El «Derecho de gentes». Funda el «Derecho internacional» o interestatal, que debe garantizar no «la idea positiva de una *república mundial*», un «Estado mundial» o un «*Estado de pueblos (civitas gentium)*», basado en «leyes públicas coactivas» y que iría aumentando poco a poco hasta abarcar a «todos los pueblos de la Tierra» (aunque esto, dice Kant, sería «lo correcto *in thesi*»), sino solamente «el subrogado negativo de una federación defensiva, permanente y en continua expansión», a la que Kant llama una «federación de Estados libres», y que sin embargo no puede conjurar del todo el peligro de la guerra, sobre todo mientras haya Estados no vinculados a la federación. El «subrogado negativo» consiste sólo en una «federación de paz» o «tratado de paz perpetua», pero este tratado de no agresión es algo más que los «contratos de paz» que siguen a cada guerra, precisamente porque es «perpetuo». Si los Estados no se comprometen libremente a renunciar a la guerra para siempre, entonces estamos ante un mero armisticio provisional, hasta que se emprenda la próxima guerra.

— El «Derecho cosmopolita». Este tercer nivel del «Derecho público» no regula las relaciones entre Estados sino las relaciones entre éstos y los ciudadanos extranjeros, y se limita a garantizar la «hospitalidad universal» mediante el «derecho de visita», es decir, «el derecho de un extranjero a no ser tratado de manera hostil a su llegada de un territorio a otro». Este «derecho de visita» tiene un carácter universal, porque se basa en el «derecho de propiedad en común de la superficie de la Tierra». Los seres humanos «han de soportarse unos a otros, pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la Tierra». Es importante observar que Kant cuestiona aquí el vínculo natural entre la etnia y la tierra, entre una determinada nación de pertenencia y un determinado territorio de nacimiento. En otras palabras, cuestiona el carácter natural y absoluto de las fronteras políticas entre los pueblos, pero eso no significa que un pueblo pueda conquistar por la fuerza el territorio de otro. Todos los seres humanos tienen derecho a circular libremente por toda la Tierra, pero sólo a título individual y sólo «para un posible tráfico» o comercio pacífico entre los pueblos. «Partes inhabitables de esta superficie, el mar y los desiertos, dividen esta comunidad, pero el barco o el *camello* (el *barco* del desierto) hacen posible un acercamiento mutuo sobre estas regiones mostrencas y el uso del derecho a la *superficie*, que pertenece colectivamente a la especie humana, para un posible tráfico». En efecto, Kant restringe el «derecho de hospitalidad» de los extranjeros, puesto que «no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar* un tráfico con los antiguos habitantes». Por eso, Kant defiende las «relaciones pacíficas» practicadas por los «comerciantes» europeos en América, África y Asia, y en cambio rechaza las guerras de «conquista» practicadas por los Estados europeos en esos mismos continentes. El problema es que fueron precisamente las guerras de «conquista» de los Estados las que abrieron la vía para que los comerciantes pudieran ejercer su pacífico «comercio». Sin esta estrecha relación entre conquista y comercio, entre política y economía, entre «coerción» y «capital», por usar las expresiones de Charles Tilly, Europa occidental no habría podido expandirse a todo el mundo e imponer por doquier el capitalismo moderno.

VI

La expansión geográfica y el desarrollo tecnológico del capitalismo moderno han hecho posible el «acercamiento mutuo» entre regiones alejadas del planeta, en una medida y con unas consecuencias que Kant no pudo prever. En las últimas décadas ha surgido una sola sociedad global, en la que se dan dos fenómenos entrecruzados: por un lado, la mundialización de los poderes, los riesgos y las responsabilidades; por otro lado, el mestizaje poscolonial e intercultural de las identidades y las ciudadanías.

Tras las dos guerras mundiales, la experiencia totalitaria, la invención de las armas nucleares y la descolonización de las antiguas colonias europeas, se abre una nueva época. Comienza a gestarse un nuevo tipo de cosmopolitismo, con un estatuto jurídico-político y una clara vocación democrática, que cristaliza en la creación de la ONU (1945), la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), las Convenciones de la Haya y Ginebra, los Tribunales Penales Internacionales (desde Nuremberg hasta la Corte Penal Internacional con jurisdicción universal y permanente), y otras muchas organizaciones, tratados y legislaciones internacionales (Bobbio, 1982 y 1997; David, 2008; Chauvier, 2006; Held, 1997).

La Guerra Fría y la composición del Consejo de Seguridad de la ONU han limitado las posibilidades de este nuevo cosmopolitismo. Pero en las últimas décadas se ha intensificado el proceso de globalización, debido a una multiplicidad de factores: la revolución de los transportes y de las TIC, la expansión del capitalismo financiero y de las grandes corporaciones transnacionales, las nuevas migraciones del Sur al Norte, el ascenso de las «potencias emergentes» del Sur (China, India, Brasil, Sudáfrica, etc.), la aceleración de la crisis ecológica global y la multiplicación de las redes sociales globales. En resumen, se está formando una sola sociedad global, que cuestiona cada vez más el estatuto de las fronteras.

En esta naciente sociedad global, han surgido nuevos actores socio-políticos por encima y por debajo del moderno Estado-nación soberano: por un lado, las numerosas organizaciones intergubernamentales que se rigen por convenios y tratados internacionales (ONU, OTAN, FMI, BM, OMC, UE, etc.); por otro lado, las empresas transnacionales, los medios de comunicación y entretenimiento, las mafias del crimen organizado, los grupos terroristas, las comunidades de migrantes en diáspora, las organizaciones no gubernamentales y los movimientos sociales «sin fronteras», que conforman la «sociedad civil mundial».

Nos encontramos ante dos fenómenos entrecruzados: por un lado, los poderes, los riesgos y las responsabilidades se globalizan más allá del control y de la jurisdicción de los Estados soberanos, lo que pone en cuestión el concepto mismo de soberanía, precisamente porque la soberanía se ejerce sobre un territorio circunscrito por unas fronteras (Beck, 2004; David, 2008; Fraser, 2008; Habermas, 1998; Sassen, 2001; Strange, 2001); por otro lado, las culturas, las lenguas, las tradiciones, los nuevos estilos de vida, las nuevas formas de familia, etc., se mezclan en el interior de cada frontera nacional, lo que pone en cuestión la identifica-

ción de la ciudadanía con una determinada nacionalidad o cultura (Appadurai, 2001; Benhabib, 2006; Chakrabarty, 2009; Kymlicka, 1996; Parekh, 2005). Estos dos aspectos de la globalización son los que han obligado a retomar y repensar el proyecto cosmopolita.

VII

Ahora bien, el problema está en la concreción jurídico-política del proyecto cosmopolita. En este debate, que resurge en los años noventa del siglo XX, se mezclan dos problemas diferentes: uno, si el proyecto cosmopolita es posible; dos, si es deseable.

Durante toda la época moderna, cada vez que se ha formulado un proyecto político destinado a combatir las relaciones de dominación entre los seres humanos, ha habido quienes lo han desechado como un simple sueño utópico, idealista, ilusorio. Así les sucedió a los humanistas, a los ilustrados, a los revolucionarios ingleses, franceses y estadounidenses, a los anticolonialistas, a los antiesclavistas, a los socialistas, a las feministas, etc. Todos ellos tuvieron que enfrentarse al poder supuestamente eterno de la tradición. Sin embargo, han sido todos esos movimientos «utópicos» los que han construido las instituciones democráticas con las que hoy contamos para promover la libertad y la igualdad entre los humanos.

Además, a quienes rechazan como utópico el proyecto cosmopolita, habría que recordarles que hoy vivimos en una sola sociedad global, que todos los pueblos de la Tierra nos encontramos interconectados mediante múltiples redes sociales, tecnológicas y ecológicas, y que nos enfrentamos a toda una serie de injusticias y riesgos globales que no pueden ser afrontados con éxito por ningún Estado aislado, por muy poderoso que sea. En tales condiciones, lo verdaderamente ilusorio es seguir aferrándose al viejo concepto de soberanía nacional, como si cada uno de los 192 Estados actualmente existentes tuviera recursos suficientes para decidir de forma completamente autónoma su propio destino.

Como decía Karl Marx, cada época histórica se plantea sólo los problemas que está en condiciones de resolver. Nosotros, precisamente porque hemos comenzado a vivir en una sociedad global, contamos con las condiciones sociales, tecnológicas y ecológicas para plantearnos la posibilidad de construir una democracia cosmopolita. Pero cabe preguntarse si un proyecto semejante, aunque fuera posible, es también deseable.

Como ya he dicho, las formas tradicionales de cosmopolitismo han estado dominadas por la idea de un Imperio universal: el Imperio romano, el Imperio cristiano medieval y los imperios coloniales europeos. Por eso, muchos pensadores políticos se han opuesto a la idea de una comunidad cosmopolita, porque la identifican erróneamente con un Imperio o Estado soberano mundial, y consideran con toda razón que un Estado así, sin rival alguno, acabaría convirtiéndose en un Poder absoluto, irresistible, sin contrapesos de ningún de tipo y, por tanto, mucho más terrorífico que todas las formas de tiranía conocidas hasta ahora.

Esta posición ha sido defendida por los llamados pensadores «realistas», defensores de la primacía absoluta del Estado-nación soberano y enemigos de la idea de Humanidad concebida no ya como una mera comunidad moral sino también como una comunidad jurídico-política mundial o supranacional. Sin duda alguna, el principal representante de esta posición «realista» ha sido el ya citado Carl Schmitt, enemigo declarado de la Sociedad de Naciones, del Tratado de Paz de Versalles, del Pacto Briand-Kellogg, de la ONU, de los Tribunales Penales Internacionales de Nuremberg y Tokio y, en general, de cualquier institucionalización de un Derecho universal situado por encima de los Estados soberanos.

El argumento central de Schmitt es que la política se basa en el conflicto amigo/enemigo, es decir, en la posibilidad de recurrir a la guerra como *ultima ratio* para resolver litigios entre Estados soberanos. Un Estado soberano no puede admitir ninguna instancia decisoria por encima de su jurisdicción. La creación de organismos y legislaciones supraestatales, supuestamente garantes de unos Derechos Humanos universales, supondría la negación de la soberanía estatal y, por tanto, de la conflictividad inherente a la política. La política sería sustituida por la moral, y esto tendría consecuencias muy graves, porque esa supuesta moral universal acabaría siendo utilizada para justificar guerras declaradas en nombre de la Humanidad y llevadas a cabo por un Estado o una alianza de Estados que no harían sino defender sus propios intereses particulares. El enemigo de ese Estado mundial o de esa alianza hegemónica de Estados pasaría a ser declarado enemigo de la Humanidad y, por tanto, estaría justificado librar contra él la más cruel de todas las guerras.

Pero la idea de un «Estado mundial» también ha sido cuestionada por pensadores «idealistas» que defienden el Derecho internacional e incluso el Derecho cosmopolita. Como ya he dicho, el propio Kant renunció a esa idea, a pesar de considerarla deseable, y se contentó con el «subrogado» de una «federación de Estados libres». En una línea similar se inscriben otros pensadores y pensadoras contemporáneas que, sin embargo, comparten el ideal moral kantiano de la libertad y la igualdad para todos los humanos (Appiah, 2007; Arendt, 2001; Jaspers, 1980; Mouffe, 2007; Rawls, 2001; Sousa Santos, 2009; Zolo, 2000).

En cambio, otros pensadores y pensadoras contemporáneas, inspiradas también en el cosmopolitismo de Kant, en la crítica de Kelsen al concepto hobbesiano y schmittiano de soberanía (Kelsen, 1999 y 2006) y, sobre todo, en las críticas de los movimientos sociales emancipatorios a las limitaciones del Estado-nación y de las democracias «realmente existentes», creen que es posible construir no un gran Leviatán planetario, sino una nueva forma de comunidad política que sería a la vez cosmopolita y democrática, y que exigiría la «constitucionalización» del Derecho internacional actual. Y no sólo lo creen posible, sino también deseable. Más aún, lo consideran urgente e ineludible para hacer frente a los grandes problemas de la sociedad global, hasta el punto de que el cosmopolitismo democrático sería hoy el proyecto político más «realista». Ulrich Beck ha hablado de un «nue-

vo realismo político»: una «*realpolitik* cosmopolita» (Archibugui, 2000 y 2008; Archibugui y Held, 1995; Baumann, 1999; Beck, 2005; Beck y Grande, 2006; Benhabib, 2005; Bilbeny, 2007; Campillo, 2008; Chakrabarty y otros, 2002; Cortina, 1997; Derrida, 1996; Falk, 1995; Fraser, 2008; Habermas, 1999, 2000 y 2008; Held, 1997 y 2005; Höffe, 2000 y 2007; Kaldor, 2005; Nussbaum, 2007; Nussbaum y otros, 1999; Pogges, 2005; Quesada, 2008; Singer, 2003).

La clave del debate está precisamente aquí: en la posibilidad y en la necesidad de conciliar el cosmopolitismo y la democracia, que hasta ahora han recorrido caminos relativamente separados. Ahora bien, esto supone transformar tanto el concepto tradicional de cosmopolitismo como el concepto tradicional de democracia.

VIII

La democracia no ha sido considerada la forma canónica de organización política hasta fecha bien reciente. Es cierto que ha habido algunas experiencias democráticas a lo largo de la historia de Occidente. También las ha habido en otras regiones del mundo, aunque sean menos conocidas. Pero las formas de democracia practicadas hasta ahora han contado con muchas limitaciones y han sufrido muchas transformaciones en el curso del tiempo.

En primer lugar, son muchas las diferencias entre la democracia «directa» de pequeña escala practicada en las republicanas urbanas del Mediterráneo premoderno (el Estado-ciudad de Atenas, de Roma y de las ciudades medievales) y las democracias «representativas» de gran escala surgidas tras las grandes revoluciones modernas (el Estado-nación moderno, sea monárquico o republicano: Reino Unido, Estados Unidos, Francia, etc.).

En segundo lugar, las democracias occidentales «realmente existentes» (tanto las antiguas como las modernas) han sido democracias restringidas a una minoría de ciudadanos: los varones adultos, cabezas de familia, propietarios de tierras y «civilizados» (es decir, helenos, romanos, cristianos, blancos, europeos, etc.). Sólo a partir del siglo XIX surgió una serie de movimientos sociales emancipatorios (socialistas, feministas, anticolonialistas, antiesclavistas, etc.) que comenzaron a reclamar la radicalización de la democracia y la extensión de la ciudadanía a los trabajadores, a las mujeres y a los no europeos.

La forma de organización democrática que domina actualmente en los países occidentales y en algunas otras regiones del mundo, con elecciones periódicas, sufragio universal, separación de poderes, protección de derechos individuales, reconocimiento de derechos sociales y culturales, etc., sólo ha comenzado a extenderse en las últimas décadas, sobre todo tras el final de la Segunda Guerra Mundial, tras los procesos de descolonización de las antiguas colonias europeas y, más recientemente, tras el final de la Guerra Fría.

Pero a pesar de todas esas transformaciones y extensiones, el límite de la ciudadanía democrática ha sido y sigue siendo la «nacionalidad». Aquí se pone de manifiesto la gran división de la que hablaba al principio, la frontera entre la política interior y la política exterior, la contradicción entre los Derechos Humanos y los Derechos de Ciudadanía. Esta contradicción fue denunciada ya por Hannah Arendt en la época de los totalitarismos nazi y soviético, ante el fenómeno de los apátridas, los deportados, las minorías étnicas, los seres humanos carentes del «derecho a tener derechos». Y ha sido avivada hoy, en pleno proceso de globalización, por la multiplicación de las migraciones internacionales, que han dado origen a sociedades cada vez más interculturales, con diferentes estatutos de ciudadanía, con el aumento de reacciones xenófobas y con la multiplicación de muros, vallas y fronteras (físicas, jurídicas y sociales). El resultado es que están aumentando las desigualdades sociales no sólo entre el Norte y el Sur, sino también en el seno de las propias democracias del Norte.

Hoy día, la «democracia nacional» es una contradicción en los términos, porque los poderes se han globalizado y porque las identidades se han entremezclado. Por eso, hay que «desnacionalizar» la democracia, en un doble sentido: hay que multiplicar los niveles de deliberación y decisión, por encima y por debajo del Estado; y hay que pluralizar las identidades culturales y los niveles de pertenencia ciudadana (Campillo, 2008).

Hoy día, la democracia, o es cosmopolita o no es democracia. No puede haber cosmopolitismo sin democracia, pero tampoco puede haber democracia sin cosmopolitismo.

Ya he dicho antes que la democracia no está destinada a «ser» sino a «devenir», a no coincidir nunca consigo misma en un régimen definido y definitivo. Por eso, sería un gran error identificarla con las democracias nacionales realmente existentes, olvidando que estas democracias tienen muy pocos siglos e incluso muy pocas décadas de historia. Si el paso de la sociedad feudal a la sociedad capitalista hizo posible y necesaria la constitución de las democracias nacionales en los países de Europa occidental, el paso de la sociedad capitalista a la sociedad global está haciendo igualmente posible y necesaria la constitución de una nueva forma de democracia, que ha de ser a un tiempo cosmopolita y ecológica.

El proyecto de «democracia cosmopolita», tal y como han señalado David Held, Daniele Archibugi, Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Nancy Fraser y algunos otros autores, tiene tres niveles de actuación, que son diferentes entre sí y que por tanto han de desarrollarse en paralelo, pero que al mismo tiempo son interdependientes y se refuerzan el uno al otro:

—Democratización interna de todos los Estados del mundo. De los 192 Estados miembros de la ONU, 120 son ya democracias con gobiernos electos (el 58 % de la población mundial), pero muchas de estas democracias son más bien «democraduras» (es decir, democracias formales y dictaduras de hecho, como en el caso de Rusia).

—Democratización de los organismos y tratados internacionales (ONU, UE, etc.), mediante la federalización efectiva entre todos los Estados, a escala continental y mundial. El modelo más logrado hasta la fecha, a pesar de sus muchas limitaciones, es el de la Unión Europea, y modelos análogos están comenzando a ensayarse en otras regiones del mundo.

—Creación de organismos y procedimientos democráticos directamente cosmopolitas, para que los individuos y organizaciones de la sociedad civil mundial tengan la posibilidad de participar, defender sus opiniones y reivindicar sus derechos, sin la mediación de los Estados: una asamblea de la ciudadanía mundial, un tribunal de los derechos humanos, etc.

Por tanto, el proyecto de «democracia cosmopolita» no supone la eliminación de todas las fronteras y la creación de un espacio homogéneo dominado por un Estado soberano mundial. Más bien, se trata de modificar el actual régimen de administración capitalista de las fronteras, que sirve para preservar y agudizar las injusticias a escala global, y en el que los Estados participan como dóciles lacayos, abriéndolas para facilitar el libre movimiento de capitales y cerrándolas para dificultar el movimiento de personas, o, más exactamente, abriéndolas para los ricos (como sucede con los turistas y con los «no residentes» en los paraísos fiscales) y cerrándolas para los pobres (inmigrantes, exiliados, refugiados, etc.).

La alternativa a esta injusta administración de las fronteras, consiste en crear una estructura escalonada de inclusión y de subsidiariedad, que vaya de lo local a lo global, pasando por lo regional, lo estatal y lo continental, instituyendo así diferentes «escalas de justicia» (Fraser, 2008). Para ello, es preciso cuestionar el paradigma «westfaliano» y poner fin al «nacionalismo metodológico» (Beck, 2004), que han dominado hasta ahora tanto la práctica política de los Estados como el horizonte teórico de las ciencias sociales. Es preciso «desnacionalizar» y relativizar las fronteras, poniendo fin a la gran división soberana entre el adentro y el afuera, entre el amigo y el enemigo. Se trata de considerar las fronteras como meras demarcaciones administrativas y jurisdiccionales entre diferentes escalas de poder. En realidad, eso es lo que sucede ya con las fronteras interiores entre municipios, entre regiones autónomas, entre Estados federados e incluso entre los Estados soberanos que componen la Unión Europea. Pues bien, se trata de conseguir que las fronteras internacionales entre Estados soberanos se conviertan en fronteras interiores de una gran federación mundial.

Los actuales Estados no tienen por qué desaparecer, absorbidos y subsumidos por un único y todopoderoso Estado mundial, sino que más bien modificarían su estatus jurídico-político. Dejarían de ser Estados-nación soberanos y pasarían a ser lo que ya están comenzando a ser, en cierto modo: «Estados cosmopolitas» (Ulrich Beck), «Estados-red» (Manuel Castells), «Estados multilaterales» (Mary Kaldor), es decir, instancias de poder intermedias entre los pequeños poderes locales y los grandes poderes mundiales, obligadas a ejercer ese poder intermedio de

forma compartida y coordinada con los demás Estados del mundo y con una diversidad de organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales.

IX

El proyecto de democracia cosmopolita ha recibido tres tipos de crítica: la de los *neocons* estadounidenses, la de los «realistas» moderados y los «liberales» patriotas, y la de algunos neomarxistas e intelectuales poscoloniales del Sur y del Oriente islámico y asiático.

Los *neocons* estadounidenses han dominado la política mundial durante los ocho años de la Administración Bush (2000-2008). Tras el final de la Guerra Fría, han defendido la instauración de un nuevo orden mundial unipolar o unilateral, basado en la hegemonía de Estados Unidos. Este país sería el nuevo pueblo elegido por el Dios judeocristiano, y tendría la misión histórica de construir el primer Imperio global de la historia e imponer *manu militari* la paz mundial, la democracia liberal, el libre mercado y el *american way of life*.

Este programa de Imperio global encontró muchos apoyos dentro y fuera de Estados Unidos, tras los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001. Pero ha fracasado en todos los frentes. En el terreno político-militar, la Administración Bush puso patas arriba todo el orden jurídico internacional, se creó enemigos por todas partes, incluso entre sus aliados de la OTAN, y multiplicó los conflictos y la inseguridad mundial. La estrategia de «guerra preventiva global contra el terrorismo» ha servido de pretexto a dos invasiones militares (la de Afganistán y la de Irak, que han sido desastrosas), a las detenciones, vuelos y cárceles ilegales, a la práctica de la tortura (como en Abu Grhaib y Guantánamo), etc. Además, se ha permitido a Israel que siga adelante con su política de *apartheid* en los territorios palestinos. Y todo ello no ha hecho sino incrementar las redes y los atentados del terrorismo islamista. Baste recordar el terrible atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid.

En el terreno económico, la estrategia de liberalización absoluta de los mercados financieros, comerciales y laborales, derivada del fundamentalismo neoliberal y del «consenso de Washington», ha provocado la mayor crisis económica de los últimos ochenta años. Y en el terreno ideológico, Estados Unidos ha sufrido un descrédito vertiginoso en todo el mundo. Todos estos fracasos han hecho que, en las elecciones de noviembre de 2008, el electorado estadounidense haya dado un giro de 180 grados, eligiendo como nuevo presidente a Barack Hussein Obama, un demócrata de piel negra y de ideas progresistas, que pretende conciliar la declinante hegemonía estadounidense con la apertura a una política mundial multilateral.

Ésta es la posición defendida por los «realistas» moderados y los nacionalistas «liberales», no sólo en Estados Unidos sino también en Europa y en Asia.

Todos ellos defienden un equilibrio multilateral que reemplazaría al viejo equilibrio de las potencias europeas, el llamado «modelo de Westfalia», y que incluiría ahora no sólo a las grandes potencias euro-atlánticas (agrupadas en una OTAN ampliada hacia Europa oriental), sino también a las potencias intermedias y a las nuevas potencias emergentes del Este y del Sur (como Japón, Rusia, China, India, Brasil, Sudáfrica, Turquía, etc.). Es el modelo del G-20, en el que pretende ingresar España como una de las diez grandes potencias mundiales, y que ha comenzado a adquirir protagonismo tras la crisis financiera global iniciada en 2008.

Esta estrategia multilateral o multipolar es preferible a la estrategia unipolar de los *neoco*ns, porque es más «democrática» y parece ofrecer más garantías de estabilidad. A fin de cuentas, los países del G-20 representan casi el 70 % de la población mundial, más del 80% del PIB nominal mundial, entre el 70 % y el 80 % del comercio internacional y más del 60% de la superficie territorial del planeta. Sin embargo, el multilateralismo no es suficiente como proyecto de política global, porque se limita a mantener el *status quo* de un orden internacional profundamente injusto y porque es incapaz de enfrentarse a los grandes problemas y riesgos mundiales: la desigualdad económica y el hambre, las enfermedades asociadas a la pobreza, las migraciones masivas, la proliferación de armas y de conflictos bélicos, el terrorismo islamista, las mafias del crimen organizado, la crisis ecológica global, etc. Todos estos problemas exigen la elaboración de políticas coordinadas a diversas escalas geográficas, desde lo local a lo global, pero esta coordinación horizontal y vertical no podrá lograrse si no se instituyen mecanismos democráticos de alcance cosmopolita.

Sin embargo, el proyecto de democracia cosmopolita ha sido cuestionado también por algunos intelectuales de la izquierda neomarxista y poscolonial, sobre todo en los países del Sur y del Oriente islámico y asiático. Estos críticos de izquierda consideran que el actual cosmopolitismo democrático es una nueva versión del viejo colonialismo, es decir, una nueva forma de imponer al resto del mundo la hegemonía política, económica y cultural del Occidente euro-atlántico. Lejos de constituir una alternativa política al capitalismo neoliberal y al poder hegemónico de Occidente, sería más bien una operación de legitimación ideológica puesta en marcha por las grandes potencias euro-atlánticas del Norte, para imponer al resto del mundo el capitalismo global, la democracia liberal y la cultura occidental.

Es cierto que el lenguaje de la democracia y de los derechos humanos ha sido utilizado por las grandes potencias euro-atlánticas, y especialmente por Estados Unidos, para defender su posición hegemónica y para justificar intervenciones militares basadas en el principio de la «injerencia humanitaria». Pero el hecho de que se dé este uso ideológico no deslegitima en modo alguno el proyecto de democracia cosmopolita, sino que justifica todavía más su necesidad, puesto que las desigualdades Norte-Sur y Oeste-Este sólo podrán ser combatidas con eficacia en la medida en que los movimientos sociales de la «sociedad civil global» sean

capaces de forzar a sus propios gobiernos para que se emprendan una efectiva «constitucionalización» de las relaciones internacionales en clave democrática.

Ahora bien, esto no significa apelar a una concepción teleológica de la historia, como la que ha dominado el pensamiento moderno hasta mediados del siglo XX. La construcción de la «democracia cosmopolita» no supone la consecución de la kantiana «paz perpetua», ni la consumación del hegeliano «final de la historia», ni la realización definitiva del marxista «comunismo internacional». No se trata de superar o trascender todos los conflictos y todas las relaciones de poder entre los humanos, porque eso sólo sería posible en la paz de los cementerios. Se trata, más bien, de instituir nuevos mecanismos jurídico-políticos que permitan regular esos conflictos y canalizar esas relaciones de poder, es decir, se trata de convertir el «antagonismo violento entre enemigos» en «agonismo pacífico entre adversarios».

Por eso, me parece que son contradictorias e inconsistentes las recientes críticas de la filósofa Chantal Mouffe al proyecto de democracia cosmopolita. Mouffe defiende la «democracia agonística» en el ámbito estatal o nacional, una democracia basada en los principios constitucionales e inseparables de la libertad y la igualdad, como la mejor forma de preservar el pluralismo y canalizar las luchas políticas por la hegemonía. En cambio, niega que sea posible y deseable una regulación pacífica de las luchas políticas por la hegemonía a escala global, es decir, una democracia cosmopolita basada en esos mismos principios constitucionales e inseparables de libertad e igualdad. Por eso, considera preferible la alternativa «realista» de un mundo multipolar, basado en el equilibrio de fuerzas entre las grandes potencias y no sujeto a ningún marco jurídico-político democrático.

Contra este razonamiento contradictorio, excesivamente deudor del pensamiento soberanista de Carl Schmitt, conviene tener en cuenta cuatro consideraciones importantes, con las que pongo fin a mi intervención:

— Las actuales democracias nacionales no son entidades intemporales, sino invenciones históricas recientes, construidas en los dos últimos siglos, tras muchas guerras y conflictos sociales, con la doble pretensión de poner fin a los precedentes regímenes de poder estamental, y unificar una diversidad de jurisdicciones y poderes territoriales de menor escala.

— De manera análoga, el proyecto de democracia cosmopolita permitiría combatir con ciertas posibilidades de éxito el actual poder hegemónico de las grandes potencias y de las grandes corporaciones transnacionales, y establecer mecanismos de coordinación horizontal y vertical entre una diversidad de jurisdicciones, poderes y actores sociopolíticos.

— La «constitucionalización» democrática de las relaciones internacionales y de los grandes poderes y actores sociopolíticos globales no supondría en modo alguno el fin de la política, es decir, de la pluralidad y conflictividad de los diversos poderes y actores en juego (una pluralidad y una conflictividad que en la sociedad global no se reduce ya a la de los Estados soberanos, como pretenden los

«westfalianos» Schmitt y Mouffe), sino que simplemente permitiría su regulación de una forma más o menos pacífica y agonística.

— En realidad, el proyecto de democracia cosmopolita no pretende construir algo radicalmente nuevo, algo que irrumpiría en el mundo de forma súbita y milagrosa, como en la moderna concepción mesiánica de la revolución, sino que más bien pretende desarrollar, renovar, extender y radicalizar algunas innovaciones políticas y jurídicas que se iniciaron tras el final de la Segunda Guerra Mundial, como la creación de la ONU (1945) y la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948), y que se han ido multiplicando desde el final de la Guerra Fría, como el Protocolo de Kyoto (1992), el Tratado para la prohibición de las minas antipersona (1997) y la puesta en marcha de la Corte Penal Internacional (2002).

— Todas estas innovaciones jurídico-políticas no han caído del cielo, como un don divino, ni han derivado necesariamente de la evolución natural y cultural de la humanidad, sino que son más bien conquistas históricas contingentes, inevitablemente limitadas y precarias, pero en todo caso debidas al coraje cívico de una serie innumerable de personas y organizaciones sociales de todo el mundo, dispuestas a actuar de forma coordinada para combatir la dominación en todas sus formas y escalas, y para conseguir que la Tierra se convierta en la casa común de los seres humanos y de los demás seres vivientes.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (1977): *La Ciudad de Dios*, edición bilingüe, en *Obras completas de San Agustín*, Madrid, BAC, vols. XVI-XVII.
- ALBROW, Martin (1996): *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- APPADURAI, Arjun (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires, Trilce-FCE.
- APPIAH, Kwame Anthony (2007): *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Madrid/Buenos Aires, Katz.
- ARCHIBUGI, Daniele (2000): «La democracia cosmopolítica», en *Leviatán. Revista de hechos e ideas*, 79, primavera 2000, pp. 5-20.
- (2008): *The Global Commonwealth of Citizens. Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- y David HELD (eds.) (1995): *Cosmopolitan Democracy: an Agenda for a New World Order*, Cambridge, Polity Press.
- ARENDT, Hannah (1981): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 3 vols.
- (1992): *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad de Barcelona, 1992.
- (2001): «Karl Jaspers: ¿ciudadano del mundo?», en *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa, pp. 89-102.
- (2009): *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós.
- ATTINÀ, Fulvio (2001): *El sistema político global. Introducción a las relaciones internacionales*, Barcelona, Paidós.
- BAUMAN, Zygmunt (1998): *La globalización. Consecuencias humanas*, Buenos Aires, FCE, 1998.

- (1999): *En busca de la política*, Buenos Aires, FCE, 1999.
- BECK, Ulrich (1998a): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- (1998b): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- (2004): *Poder y contra-poder en la era global. La nueva economía política mundial*, Barcelona, Paidós.
- (2005): *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona, Paidós.
- (2008): *La sociedad del riesgo mundial. En busca de la seguridad perdida*, Barcelona, Paidós.
- y Edgar GRANDE (2006): *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda modernidad*, Barcelona, Paidós.
- BENHABIB, Sheila (2005): *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona, Gedisa.
- (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz.
- BILBENY, Norbert (2007): *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*, Barcelona, Kairós.
- BOBBIO, Norberto (1982): *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa.
- (1997): *El tercero ausente*, Madrid, Cátedra.
- (2001): *El futuro de la democracia*, México, FCE.
- CAMPILLO, Antonio (2001a): *El gran experimento. Ensayos sobre la sociedad global*, Los Libros de la Catarata.
- (2001b): *Variaciones de la vida humana. Una teoría de la historia*, Madrid, Akal.
- (2008): *El concepto de lo político en la sociedad global*, Barcelona, Herder.
- CANFORA, Luciano (2000): *Carta de la Tierra*, en: <http://www.cartadelatierra.org>
- (2004): *Democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, Crítica.
- CASTELLS, Manuel (1997-1998): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, 3 vols., Madrid, Alianza (3.ª ed. 2005-2006).
- CHAKRABARTY, Dipesh (2009): *El humanismo en la era de la globalización. La descolonización y las políticas culturales*, Barcelona, Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- , y otros (2002): *Cosmopolitanism*, Durham, Duke University Press.
- CHAUVIER, Stéphane (1994): *Construyendo el futuro*, Foro internacional de organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales, Tratados alternativos de Río'92, Madrid, NGONET / ITeM / IEPALA / Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente.
- (2006): *Justice et droits à l'échelle globale*, París, Vrin/EHESS.
- CICERÓN, Marco Tulio (1987): *Sobre la República. Sobre las Leyes*, Madrid, Tecnos.
- CONSTANT, Benjamin (1988): *Del espíritu de conquista y de la usurpación*, Madrid, Tecnos.
- CORTINA, Adela (1997): *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza.
- COULMAS, Peter (1990): *Weltbürger. Geschichte einer Menschheitssehnsucht*, Reinbek, Rowohlt.
- DAHL, Robert (1993): *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós.
- DANTE ALIGHIERI (1992): *Monarquía*, Madrid, Tecnos.
- DAVID, Charles-Philippe (2008): *La guerra y la paz. Enfoques contemporáneos sobre la seguridad y la estrategia*, Barcelona, Icaria.
- DERRIDA, Jacques (1992): *El otro cabo. La democracia para otro día*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- (1996): *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, Valladolid, Cuatro Ediciones.
- (1998): *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael (ed.) (2002): *Justicia global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre*, Barcelona, Icaria/Intermón Oxfam.

- DIÓGENES LAERCIO (2007): *Vidas y opiniones de filósofos ilustres*, Madrid, Alianza.
- ERASMO DE ROTTERDAM (2007): *Educación del príncipe cristiano*, Madrid, Tecnos.
- FALK, Richard (1995): *On Humane Governance. Toward a New Global Politics*, Londres, Polity Press.
- FERRO, Marc (ed.) (2003): *El libro negro del colonialismo, siglos XVI al XXI: del exterminio al arrepentimiento*, Madrid, La Esfera de los Libros.
- FOUCAULT, Michel (2008): *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid, Akal.
- FRASER, Nancy (2008): *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder.
- GIDDENS, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- (2009): *The Politics of Climate Change*, Londres, Polity Press.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta.
- (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- (2000): *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós.
- (2008): *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional. Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*, Barcelona, Katz / Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.
- HELD, David (1996): *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza.
- (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- (2005): *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*, Madrid, Taurus.
- y Anthony MCGREW (2003): *Globalización/Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*, Barcelona, Paidós.
- HOBBS, Thomas (2005): *Del ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos.
- HÖFFE, Otfried (2000): *Derecho intercultural*, Barcelona, Gedisa.
- (2007): *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*, Buenos Aires, Katz.
- JASPERS, Karl (1980): *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza (orig. 1949).
- KALDOR, Mary (2001): *Las nuevas guerras: la violencia organizada en la era global*, Barcelona, Tusquets.
- (2005): *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*, Barcelona, Tusquets.
- KANT, Immanuel (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- (1999): *Para la paz perpetua*, en *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba.
- KELSEN, Hans (1999): *Teoría pura del Derecho*, Buenos Aires, Eudeba.
- (2006): *De la esencia y valor de la democracia*, Oviedo, KRK.
- KLEINGELD, Pauline (1996): *Los estoicos antiguos*, ed. de Ángel J. Capeletti, Madrid, Gredos.
- (1997): *Los filósofos presocráticos III*, ed. de A. Poratti, C. Eggers Lan, M.ªI. Santa Cruz de Prunes y N.L. Cordero, rev. por A. del Pozo Ortiz, Madrid, Gredos.
- y Eric BROWN (2006): «Cosmopolitanism», en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism>
- KYMLICKA, Will (1996): *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- LOURME, Louis (2008): «Cosmopolitisme», in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo. Dictionnaire de théorie politique*. <http://www.dicopo.org/spip.php?article111>
- MARCO AURELIO (2005): *Meditaciones*, Madrid, Gredos.

- MARRAMAQ, Giacomo (2007): *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz.
- MATTELART, Armand (2000): *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós.
- MILL, John Stuart (2007): *Del gobierno representativo*, Madrid, Tecnos.
- MOUFFE, Chantal (2007): *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.
- MUSTI, Domenico (1984): *Nuevo Testamento Interlineal Griego-Español*, ed. de Francisco Lacueva, Barcelona, CLIE.
- (1992): *Nuestro futuro común*, Informe Brundtland de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, ONU, Madrid, Alianza.
- (1995): *Nuestra comunidad global*, Informe de la Comisión de Gestión de los Asuntos Públicos Mundiales, Madrid, Alianza.
- (2000): *Demokratía. Orígenes de una idea*, Madrid, Alianza.
- NUSSBAUM, Marta C. (2007): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós.
- , y otros (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós.
- PAREKH, Bhikhu (2005): *Repensando el multiculturalismo. Diversidad cultural y teoría política*, Madrid, Istmo.
- POGGES, Thomas (2005): *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós.
- QUESADA, Fernando (2008): *Sendas de democracia: entre la violencia y la globalización*, Madrid, Trotta.
- RAWLS, John (1979): *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE.
- (1998): *De los derechos humanos: las conferencias Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, Trotta.
- (2001): *El derecho de gentes y Una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós.
- SASSEN, Saskia (2001): *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona, Bellaterra.
- SCHMITT, Carl (1991): *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.
- (2002): *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum*, Comares, Granada.
- SINGER, Peter (2003): *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- SLOTERDIJK, Peter (2007): *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de (2009): *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*, Madrid/Bogotá, Trotta/ILSA.
- STRANGE, Susan (2001): *La retirada del Estado: la difusión del poder en la economía mundial*, Barcelona, Icaria-Intermón.
- TUCÍDIDES (1988): *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Cátedra.
- VIDAL BENEYTO, José (ed.) (2003): *Hacia una sociedad civil global desde la sociedad mundo*, Madrid, Taurus/UNESCO/Consortio de Santiago de Compostela.
- WEIZSÄCKER, V. Von (1993): *Política de la Tierra. Una política ecológica realista en el umbral del siglo del medio ambiente*, Madrid, Sistema.
- ZARKA, Yves Charles y Carolina GUIBET LAFAYE (eds.) (2008): *Kant cosmopolitique*, París, Éditions de l'éclat.
- ZOLO, Danilo (2000): *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós.
- (2006): *Globalización. Un mapa de los problemas*, Bilbao, Mensajero.



Antonio Campillo

Antonio Campillo es catedrático de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Correo-e: campillo@um.es Web: <http://webs.um.es/campillo>. Entre sus publicaciones destacan «Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia» (Anagrama, 1985), «El concepto de lo político en la sociedad global» (Herder, 2008) y «El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías» (Biblioteca Nueva, 2009).