

Estado mundial y sociedad mundial de ciudadanos

Perspectivas teológico-éticas de los distintos grados de responsabilidad

Por Prof. Markus Vogt

La siguiente reflexión sobre el Estado mundial y la sociedad mundial de ciudadanos consta de seis puntos, cada cual se puede caracterizar mediante un concepto: cargado de tensión, relativo al derecho internacional, sin fronteras, crítico frente a las utopías, policéntrico, dotado de sensibilidad contextual. Los primeros tres puntos esbozan los fundamentos histórico-conceptuales, filosófico-teológicos y sociológicos de la idea de una sociedad mundial de ciudadanos, mientras que los últimos tres puntos abordan la pronunciada diferenciación del concepto en el contexto de los debates éticos sobre la relación entre el Estado mundial, la sociedad civil internacional y la nueva valoración de lo específicamente regional en sentido cultural. El principal punto de interés es la relación tensa entre la globalización y la pluralización, la cual se interpreta como relación entre dos factores que, pese a ser opuestos, se condicionan recíprocamente.

1. Cargada de tensión: la simultaneidad del cosmopolitismo y de la renacionalización

Desde la perspectiva teológico-ética, el concepto «sociedad mundial de ciudadanos» es en cierto sentido una evidencia. Esto por el motivo de que la Iglesia católica es la más antigua entre las instituciones activas a escala mundial, siendo el *global prayer* y *global player* más antiguo. Para ella, las categorías nacionales carecen de importancia central. Los fundamentos de la ética teológica, sobre todo la dignidad incondicional de la persona humana, en su condición de imagen de Dios, y la solidaridad, que se dirige principalmente a los pobres, no dependen de categorías nacionales. La creencia en un Dios único como Creador y Redentor de todos los humanos constituye una referencia importante para el desarrollo de una ética global. Sin embargo, el plasmar en la praxis esta exigencia transgresora de fronteras nacionales es un proceso de aprendizaje tanto para la Iglesia como para la teología, el cual en algunos casos se ha efectuado con considerable atraso.

Es largo el recorrido entre un universalismo de corte eurocéntrico y paternalista hacia la sociedad mundial de ciudadanos, la cual reconoce como iguales a otras culturas, religiones y formas de sociedad.¹ Con el primer Papa de procedencia no europea en su historia bimilenaria, la Iglesia católica, en calidad de «comunidad global de aprendizaje»², atraviesa actualmente un proceso de transformación que presenta retos importantes para la ética política. La descentralización es un concepto clave de la exhortación apostólica que el papa Francisco publicó con fecha 26 de noviembre de 2013 como un tipo de «declaración de gobierno».³ Yo no lo interpreto como antítesis de la exigencia de una ética global, tal y como se expresa en los conceptos de la sociedad mundial de ciudadanos y del Estado mundial, sino como elemento de una diferenciación que sirve para seguir reflexionando con sensibilidad contextual.

Ahora bien, en el debate ético-político actual existen también cuestionamientos radicales respecto a la exigencia y posibilidad de una ética global. Respecto a ello hace falta una evaluación crítica de los variados patrones de argumentación y de los motivos. Sobre todo un fenómeno que se da en nuestra época, el de la simultaneidad de un creciente cosmopolitismo y de los a veces abruptos brotes de renacionalización, resulta sorprendente y digno de reflexión. Pese a –y quizás precisamente por la razón– de que los procesos de globalización se hallan en continua aceleración, hoy se puede observar una creciente necesidad de diferenciarse, tanto en la sociedad como en la política y la religión. En lo político-conceptual, Chantal Mouffe lo refleja con su enfoque no racionalista de una democracia radical, así como con la crítica que plantea respecto a la «ilusión cosmopolita».⁴ Por otra parte, el ideal cosmopolita de la sociedad mundial de ciudadanos desde hace algunos años ha sido cuestionado sobre todo por el llamado «neorrealismo».⁵ Solo basándose en un análisis sobrio de los antiguos y nuevos ejes del conflicto y en un ilustrado interés propio, se pueden desarrollar sólidas estrategias de negociación.

En este contexto, la tradición del racionalismo ilustrado, arraigado en la ética de la razón y en la ética del discurso, es enfrentada con escepticismo, particularmente por parte de algunos

¹ Al menos desde la perspectiva de los derechos humanos y de la ética del discurso, el reconocimiento de la igualdad de derechos de otras personas es el único fundamento aceptable para una ética global. Asimismo, sirve como punto de partida para el reconocimiento del pluralismo. Así, la «hermenéutica de lo extraño» sirve como base aglutinante de los dos polos «globalización» y «pluralización», los cuales protagonizan la reflexión ética que se lleva a cabo en este texto. Sobre la «hermenéutica de lo extraño», véase Habermas 1996, p. 8.

² DBK 1999, pp. 41-46.

³ Véase. Francisco 2013, n.º 32 («Una excesiva centralización, más que ayudar, complica la vida de la Iglesia y su dinámica misionera.») Véase también los numerales 115-118 («Un pueblo con muchos rostros»).

⁴ Véase Laclau/ Mouffe 1991, pp. 207-261; Mouffe 2007; Mouffe 2013.

⁵ Véase Waltz 1979. Waltz considera que los Estados son actores homogéneos y racionales que aspiran en primer lugar a lograr seguridad e independencia (*high politics*) y solo en segundo lugar desarrollan intereses específicos (*low politics*). Por falta de confianza y de una instancia de control superior, la política internacional seguiría a la ley del más fuerte y se guiaría por modelos de la teoría de juegos, incluyendo la formación de coaliciones variables y los imperativos estructurales asociados; véase Siedschlag 2001.

representantes religiosos. Se teme que podría desembocar en un concepto de Estado mundial que marginaría el factor de las diferencias culturales y, con ello, la importancia de lo religioso, que sería expulsado a la esfera de lo netamente privado, separado del ámbito público. Así, en el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas actualmente existe un grupo con intensa participación religiosa que aboga por una reserva cultural respecto a los derechos humanos.⁶

En vista a los retos prácticos que surgen para la política y la sociedad, no se puede hacer caso omiso de que son de carácter global muchos de los problemas que enfrenta la sociedad mundial actual. Su solución se obstaculiza bochornosamente a través de recaídas en patrones de identidad y de política marcados por un egoísmo nacionalista y un escepticismo de la razón que finalmente es impenetrable por la moral. La Cumbre del Clima celebrada en noviembre de 2013 en Varsovia evidenció de forma elocuente la incapacidad colectiva de actuar en la cual cae la comunidad mundial si sus mentalidades son influenciadas por egoísmos nacionalistas de corto plazo.

Refiriéndose a conflictos militares, Amartya Sen habla de «la trampa para la identidad que emana de semejante autodefinición sesgada en lo nacional o étnico».⁷ En la sociedad mundial de ciudadanos, la capacidad de solidaridad global se ha convertido en una condición de supervivencia para nuestra civilización. Surge la necesidad de que trasciendan las formas en que se construyen nuestras identidades nacionales, ya que solo de esta manera se puede lograr una «política interior mundial», en el sentido de una transformación del derecho internacional desde la coexistencia hasta el derecho de cooperación.⁸

Rechazar el concepto de una sociedad mundial de ciudadanos sería algo éticamente negligente en este contexto. Sin embargo, es necesario hacer una diferenciación histórico-conceptual, con tal de evadir la actual polarización de las posturas y desarrollar un concepto más apto para el pluralismo. Desde mi punto de vista, los derechos humanos no limitan, sino que derechamente facilitan este concepto.⁹

2. Relativo al derecho internacional: del ius gentium al ius cosmopolitanum

⁶ Véase Legutke 2013. Sin embargo, esto anularía la función pacificadora de los derechos humanos como base del entendimiento intercultural e interestatal. En vez de hablar de una reserva cultural, se debería hablar de una diferenciación cultural de los derechos humanos respecto a su fundamentación e implementación concreta; véase Hilpert 2013, pp. 20-24. Sobre la ambivalencia del papel de las religiones en la política de paz desde la perspectiva ético-social, véase. Vogt 2012 y Vogt 2013a, pp. 53-55.

⁷ Sen 2007.

⁸ Epiney 2007, pp. 31-38. También en la ética cristiana de la paz ha cobrado importancia central el postulado de un fortalecimiento del derecho internacional, véase *Ecclesia Catholica* 1993, numerales 2307-2330.

⁹ Respecto a lograr una interpretación de los derechos humanos que sea apta para el pluralismo, la ética social cristiana puede y debe profundizar considerablemente su aprendizaje; véase los textos de Ingeborg Gabriel, Hans-Joachim Sander, Rudolf Uertz y Arnd Küppers en: Vogt 2013b, pp. 229-326, así como la edición 2/2013 de la revista internacional sobre ética social cristiana *Amosinternacional* 2/2013, la cual se dedica enteramente al tema.

Las bases conceptuales de una transgresión universal de fronteras ya se dan en el *ius gentium* del derecho romano, el cual se estableció de forma paralela al orden del derecho civil para ciudadanos romanos y garantizaba protección jurídica para personas de otras naciones. Con ello, se forjó por primera vez un orden social o «ciudadano» que en teoría era accesible para toda persona en el mundo.¹⁰ En el siglo XVII, Francisco Suárez reanudó esta tradición. En su obra *De legibus* (1612) describe al *ius gentium* como derecho consuetudinario que se encontraría casi en todos los pueblos. Para fundamentar un orden social a escala mundial, recurrió adicionalmente a la concepción del género humano (*genus humanum*) que proporciona el derecho natural, sirviéndose de él como concepto colectivo trascendente de los sistemas de dominación política.

También en la tradición cristiana se dio un distanciamiento frente a las formas de interpretación nacional del derecho, algo notorio, por ejemplo, en el dicho según el cual para el cristiano todo el mundo serviría de exilio y, asimismo, patria. «El rechazo de todo vínculo y obligación local-social específica se convierte en el punto de partida para el génesis del cosmopolitismo».¹¹

Sobre todo con Kant, los conceptos «género humano» y «ciudadano mundial» pasaron a ser fórmulas rectoras centrales para la filosofía política de la Ilustración. Kant formuló un *ius cosmopoliticum* que consideraba que los ciudadanos y los Estados son integrantes de un Estado humano universal, presuponiendo que la constitución ciudadana solo se puede implementar a escala mundial. Por ende, necesitaría de la integración al derecho internacional.¹² Con ello proporcionó una interpretación internacional para el ideal de fraternidad de la Revolución Francesa y lo vinculó con el derecho de toda persona humana a no ser tratada con hostilidad, aunque resida en tierras extranjeras. En lo político, esperó que de esa manera pudiesen «comarcas lejanas entrar en pacíficas relaciones, las cuales [...] llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita».¹³ Kant retomó la idea de una sociedad de las naciones, por primera vez formulada por Hugo Grotius, la cual, tras pasar por distintas fases, sirvió de impulsora para futuros movimientos de paz en el siglo XIX, hasta la fundación de la Sociedad de las Naciones en 1920.

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la idea de un sistema social global adoptó por primera vez la forma de un movimiento social: «Teniendo como trasfondo la experiencia bélica y los bombardeos nucleares, el orden social global surge nuevamente como idea de un orden de paz

¹⁰ Sobre el tema y lo que se trata a continuación, véase Stichweh 2004, p. 487.

¹¹ Stichweh 2004, p. 487.

¹² Kant 1795/2011, p. 203.

¹³ Kant 1795/2011, p. 214.

mundial, la cual solo puede implementarse dejando de lado los Estados nacionales».¹⁴ El concepto de *World Society* se convirtió en un campo referencial para la reflexión ética-política.¹⁵ En este contexto cobra relevancia la hasta el momento única encíclica sobre la paz que publicó la Iglesia Católica, *Pacem in terris* (1963). Se redactó en reacción a la Crisis de los misiles en Cuba y propone nada menos que la visión de superar de forma fundamental la institución de la guerra. En la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n.º 77-82), el Concilio Vaticano II aborda esta exigencia y vincula la visión de paz con el postulado de una «autoridad internacional», es decir, una protección del orden global por el derecho internacional.¹⁶

3. Sin fronteras: la transformación de las concepciones espaciales

El concepto «sociedad mundial de ciudadanos» es producto del continuo desarrollo desde la sociología y las ciencias políticas del término «sociedad mundial», introducido a principios de la década de 1970 por John Burton y Niklas Luhmann.¹⁷ Refuerza su punto clave, es decir, su reemplazo por una comprensión de las relaciones internacionales centrada en el Estado. «En el pensamiento sociológico contemporáneo, la sociedad mundial designa la concepción de que en la situación actual del mundo solamente existe una sociedad que, en calidad de sistema social integral, abarca a todas las estructuras y procesos sociales relevantes y, por ende, constituye un sistema social internacional. Tal idea exige adaptar la concepción del mundo, desvinculándola de su tradicional contraposición con el concepto de Dios y limitando el mundo a la esfera de la vida humana. [...] Esto presupone una reedición del concepto de sociedad que lo separa de su vinculación con la organización política de lo social y hace que la política pareciera ser solo un caso especial de las relaciones sociales.»¹⁸

La formación sociológica del concepto de la sociedad mundial de ciudadanos se basa sobre una transformación de las concepciones espaciales¹⁹: Está desapareciendo la concepción de nuestra sociedad como «contenedor» que define a escala local nuestras identidades y campos de acción. Es cada vez menos frecuente que el espacio económico, la política y la cultura coincidan con un territorio acotado. La sensación de nuestra dependencia recíproca en el *global village* determina el

¹⁴ Stichweh 2004, p. 489.

¹⁵ Sobre la clasificación del concepto por la política de investigación, véase Antweiler 2011, p. 15.

¹⁶ Para un breve resumen del desarrollo de la ética cristiana de paz, véase Vogt 2013a.

¹⁷ Burton 1972; Luhmann 1975, p. 71 ss.

¹⁸ Véase Stichweh 2004, p. 486 y Stichweh 2000.

¹⁹ Schneider 2012, en especial las pp. 230-243. Schneider hace una crítica a la idea difundida de que la categoría del espacio habría perdido de importancia en el transcurso de la abolición global de fronteras. Él plantea todo lo contrario: los espacios comunicacionales se construirían cada vez más desde lo social, lo cual estaría siempre vinculado a diversas inclusiones y exclusiones (por ejemplo, a través de Internet). Así, la transformación del espacio presentaría un reto fundamental para la ética social.

estado de ánimo social a inicios del tercer milenio.²⁰ La globalización, es decir, la densificación a escala mundial de las redes de actores internacionales y de las interdependencias, ha determinado de manera especial la dinámica del desarrollo económico y de la tecnología mediática desde la década de 1990. Acorta las distancias y genera una «cercanía forzada»²¹, en forma de dependencia recíproca. Va unida a una profunda transformación de las concepciones espaciales.

A partir de dicha dinámica se genera una «nueva gramática de lo social y de lo político»²², la cual también transforma los conceptos de sociedad y de solidaridad.²³ La autodescripción tradicional de la sociedad como unidad separada de «forasteros» o «bárbaros» se sustituye por la idea de un concepto de sociedad que trascienda a todo límite espacial-político y étnico. La sociedad mundial no conoce ningún «exterior», en el sentido de una sociedad foránea, sino es en principio libre de fronteras.²⁴

El concepto «sociedad mundial de ciudadanos» es una reacción a la transformada concepción espacial. Tiene un componente analítico y otro normativo:²⁵ En lo analítico, se inclina por la creciente interdependencia global de las unidades políticas y económicas de la sociedad. En lo normativo, engendra el postulado de un pensamiento transgresor de categorías nacionales, así como de un actuar que permite el libre intercambio cultural y económico.

4. Crítico frente a las utopías: del cosmopolitismo a la sociedad del riesgo global

En el centro de los debates actuales en torno al cosmopolitismo ya no está la idea de una paz de las naciones y de una apertura internacional de los sistemas políticos y culturales nacionalmente constituidos, sino el concepto de una esfera pública de la sociedad civil, la cual se organiza con la ayuda de los nuevos medios de comunicación y observa críticamente los procesos de la globalización económica y política.²⁶ Así, Ulrich Beck enfatiza principalmente el carácter transnacional de los *riesgos* específicos de la sociedad en la Modernidad tardía y habla de la «sociedad del riesgo global».²⁷ La globalización, dominada por la tecnología y la economía, se percibe en su ambivalencia ético-social. Así, pasa a segundo plano el momento utópico del discurso de una sociedad mundial.

²⁰ Vogt 2000.

²¹ Antweiler 2011, pp. 7-11; Beck 2004, p. 8.

²² Beck 2004, p. 54.

²³ Véase I. Gabriel/L. Schwarz (ed.): *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, Paderborn (2011).

²⁴ Antweiler 2011, p. 15.

²⁵ Sobre lo que se aborda a continuación, véase Antweiler 2011, especialmente las pp. 7-25; Beck 2004, especialmente las pp. 112-147.

²⁶ Véase Stichweh 2004, p. 489.

²⁷ Beck 2007.

Ahora bien, el contenido utópico no se pierde por completo en los análisis decididamente críticos de la sociedad mundial y de la globalización, sino solo es sometido a una transformación conceptual. Así, Ulrich Beck habla del «cosmopolitismo metodológico», en el sentido de superar el pensar en categorías netamente nacionales, planteándolo al mismo tiempo como postulado de la modernidad reflexiva, en la cual la auto-observación desde la perspectiva de los demás se convierte en un mandamiento fundamental para el desarrollo y la superación de conflictos.²⁸ Desde esta perspectiva, la sociedad mundial de ciudadanos no se limita a ser una idea racional que se puede apoyar o rechazar, sino es una respuesta analíticamente fundamentada sobre el carácter del presente y sus alteradas condiciones espaciales.

Al concepto de la crítica opinión pública mundial se le asigna un «papel de revelación epistémica».²⁹ Éste es organizado eficientemente con la ayuda de los medios de comunicación modernos y plantea la exigencia de una «democratización de la democracia»³⁰, que –tal y como evidenció la Primavera Árabe– es capaz de derrocar a regímenes autoritarios.

También la Iglesia y su efectividad política, o bien, su ética social, se atribuyen cada vez más a este ámbito de la sociedad civil.³¹ En la encíclica *Caritas in Veritate* se encuentra, por primera vez a nivel pontificio-magisterial, una reflexión sistemática del concepto de la sociedad civil (mundial) (especialmente en los numerales 34-42). El papa Benedicto XVI lo vincula con el concepto de la economía civil y así dota de acentos económicos y de la ética empresarial su respuesta a las experiencias ambivalentes con la globalización; estos acentos se pueden interpretar como alegato para fortalecer la sociedad mundial de ciudadanos, siendo ella la base de una economía humana.

5. Policéntrica: la sociedad mundial de ciudadanos desde la perspectiva de la subsidiariedad

La sociedad mundial no es una comunidad, sino un espacio de comunicación para numerosas comunidades.³² Las orientaciones universales deben proporcionarse retroalimentándose con el contexto sociocultural específico. Debido a que no es posible que vivamos en la esfera global, todos necesitamos de un lugar concreto que nos sirva como lugar de pertenencia.³³ Sin este arraigo local, la idea de una sociedad mundial de ciudadanos permanece como algo abstracto y elitista.

²⁸ Beck 2004, pp. 76-111 y pp. 116-122. En este sentido normativo, Beck acuñó el concepto «cosmopolitismo metodológico». Sobre la auto-observación desde la perspectiva de otra persona en calidad de principio ético conducente a una ética universal, véase también Habermas 1996.

²⁹ Höffe 1993, pp. 20-33.

³⁰ Offe 2003.

³¹ Véase Gabriel 2001. Respecto a esta nueva clasificación de la auto-descripción, para los protestantes es especialmente pertinente la serie *Öffentliche Theologie*, editada por los obispos y expertos en ética social Heinrich Bedford-Strohm y Wolfgang Huber y publicada por la editorial Evangelische Verlagsanstalt.

³² Antweiler 2011, p. 10.

³³ Basándose en la «antropología del habitar» de Heidegger: Schneider (2012), pp. 307-398.

«No es necesario que la humanidad forme una unidad colectiva e integrada para poder garantizar de forma permanente un medio ambiente propicio para la vida y asegurar la convivencia pacífica entre las culturas. Podemos desarrollar formas de cohesión social global y de inclusión cultural que requieran de menos premisas.»³⁴

El reconocimiento de la diversidad plural y de la diferencia policéntrica constituye el postulado fundamental del cosmopolitismo de la Modernidad reflexiva. Le brinda una orientación que lo distingue claramente de sus precursores clásicos. La filosofía y sociología posmoderna enfrentan los peligros de lo universalista-totalitario con su enfática valoración de lo local y regional. Si no queremos recaer en el provincialismo, el principio de subsidiariedad puede ser provechoso en el abordaje de cuestiones de la ética social.³⁵ Esto es decisivo para lograr la transición del cristianismo eurocéntrico al policéntrico y de la evangelización, que frecuentemente ha marginado las identidades locales, a una inculturación específica del cristianismo según el contexto. Un cristianismo que entienda la diversidad de las distintas tradiciones culturales, sociales y políticas no como amenaza, sino como ganancia, y que interprete la unidad no como suma de lo idéntico, sino como proceso de comunicación, el cual cobra vida solo a través de la diversidad de las perspectivas.

En este sentido, el concepto de la ética social interreligiosa no intenta resolver las diferencias teológicas con la ayuda de modelos unitarios, sino entenderlas como punto de partida para procesos de diálogo y de aprendizaje que puedan resolver problemas específicos de la convivencia.³⁶ En este contexto, es imprescindible establecer como objetivo un humanismo transgresor de fronteras con universales en desarrollo procesual, cuyos componentes religiosos y éticos no son incompatibles en principio.³⁷

Quizás sería posible que las estructuras eclesíásticas, que pretenden lograr el nexo entre la Iglesia universal y la Iglesia local, también sirvan como modelo para un Estado mundial y una sociedad mundial de ciudadanos que se van construyendo desde sus bases. En lo ético, este concepto corresponde al principio de subsidiariedad que en muchos aspectos representa la primacía de lo local y apunta a una estrategia que dé preferencia a las unidades más pequeñas e interpreta las jerarquías superiores asociadas como servidoras para asegurar la capacidad de acción de los grupos y unidades más pequeñas, las cuales tienen mayor cercanía con las relaciones personales.

³⁴ Antweiler 2011, p. 12.

³⁵ Sobre el tema, véase Vogt 2000, pp. 28-36; Wilhelms 2001, especialmente las pp. 125-135.

³⁶ Schmid 2013.

³⁷ Véase Küng 1997 y Antweiler 2011, pp. 23-31 y p. 223 s.

Semejante concepto se concreta en una «política de varios niveles intercalados»³⁸, la cual hace equilibrio con las múltiples identidades y esferas de actuación.

La principal interrogante normativa de una sociedad mundial de ciudadanos dotada de sensibilidad contextual es la búsqueda por un equilibrio entre sus elementos contrarios:³⁹ ¿De qué manera y en qué medida se puede, debe y es imperativo limitar la sociedad mundial de ciudadanos en beneficio de identidades locales o nacionales? ¿Cuándo el ideal se invierte y resulta en la pérdida de identidades concretas o en una pérdida de contenido por la razón de que ya no es posible identificar de manera exacta las diferencias y los ejes de los conflictos y negociarlos correspondientemente? ¿Qué caracteriza la relación entre la sociedad mundial de ciudadanos y el Estado mundial, es decir, entre los procesos de la sociedad civil y las estructuras del derecho internacional? En el contexto teológico-ético, la interrogante se convierte en disputa por la importancia del proyecto de un ethos mundial y del diálogo interreligioso, en relación con el nuevo atractivo de los antiguos y nuevos perfiles religiosos.⁴⁰ Esta búsqueda ponderada debe servir de hilo conductor en el siguiente análisis del modelo pluralista de una sociedad mundial de ciudadanos.

6. Dotado de sensibilidad contextual: alegato por una sociedad mundial de ciudadanos de carácter plural

Entre la transformación posmoderna de los conceptos de un Estado mundial y aquellos de la sociedad mundial de ciudadanos se puede detectar un paralelismo estructural. En ambos casos, hoy se enfatiza de forma más clara el pluralismo y, con él, la importancia duradera de las diferencias. El optimismo racionalista de la Ilustración dio paso a una conciencia incrementada de los contextos y de los quiebres. Existen buenas razones para esta conciencia de diferencias que constituye la prueba de oro y el límite de la ética global. Al mismo tiempo, a la sombra del debate existen numerosos planteamientos que cuestionan la racionalidad de la ética en su conjunto. En respuesta a ellos, quisiera finalizar con una breve reflexión filosófico-ética de carácter general.

Frente al fracaso de varias conferencias globales sobre la lucha contra la pobreza, la protección del clima o una política de paz, se suele cuestionar en principio la exigencia de la validez universal de normas cristianas y humanistas. Una crítica radical del humanismo con su fe en la unidad de la razón práctica, tal y como es ampliamente sostenida, por ejemplo, por Peter Sloterdijk, Martin Walser o Hans Magnus Enzensberger, encuentra un fuerte eco en algunos medios de

³⁸ Habermas 1998, p. 107; Vogt 2000, p. 33 s.

³⁹ Luber 2011, p. 217 s.

⁴⁰ Küng 1997.

comunicación.⁴¹ También el monoteísmo cristiano, en calidad de base supuestamente ideológica de la ética universal, ha desatado duras críticas: la idea de derechos humanos universales sería un remanente de la metafísica teológica, el cual se habría conservado a través de todos los procesos de secularización, pero que hoy ya no resistiría a la evaluación crítica ni en lo práctico ni en lo teórico.⁴²

Desde la perspectiva cristiana es posible considerar esta polémica como una confirmación sorpresiva de que los derechos humanos y su exigencia universal, los cuales se conquistaron a lo largo de la historia y superando muchos obstáculos –también al interior de la Iglesia–, quizás tienen una relación más cercana con la fe e imagen cristiana del ser humano de lo que se creía durante mucho tiempo, incluso entre los mismos teólogos.⁴³ En el siglo XXI no se puede prescindir de la exigencia transcultural y universal de los derechos humanos ni desde la perspectiva cristiana ni tampoco desde el punto de vista de una ética política responsable.⁴⁴ Ahora bien, esto por ningún motivo descarta el deseo de vincular esta exigencia universal en mayor medida con los elementos de una ética pluralista. También la ética universal debe evaluar los diferentes grados de responsabilidad y de ningún modo excluye categóricamente cierta preferencia de los compromisos con personas y grupos más cercanos, por ejemplo, respecto a la asistencia social.

En el pluralista mundo de hoy, la ética universal rinde buenos resultados, precisamente porque no neutraliza mediante estándares globales la diversidad de las tradiciones y de las distintas formas de ethos que se dan en distintos contextos, sino que abre espacios para una coexistencia y convivencia de la diversidad de las distintas culturas y sistemas morales orientadas en su entendimiento mutuo. Esta correlación positiva entre el universalismo y el pluralismo es también

⁴¹ Véase Enzensberger 1996. Sería tiempo ya, sostiene Enzensberger en su provocador ensayo *Perspectivas de la guerra civil*, de abnegar a las fantasías de una ética universal que aspiran a una omnipotencia moral. Siguen la misma línea los ensayos de Martin Walser y los discursos en el libro *Ich vertraue. Querfeldein* (Walser 2000). En una recepción algo particular de Nietzsche, critica los conceptos de una ética universalista, rechazándolos como alienación de una moral que se basaría en la persona humana concreta con sus intereses vitales y sus experiencias particulares únicas. Una ética universal sería en principio una sobreexigencia del ser humano y encubriría las constelaciones conflictuales, invirtiendo sus efectos. Son similares las conclusiones de Peter Sloterdijk en sus *Reglas para el parque humano* (Sloterdijk 2008) respecto al fracaso fundamental del humanismo. Para un abordaje crítico de este debate, véase Manemann 2003.

⁴² Véase Walser 2000, especialmente las pp. 9-21. Describe la ética universalista como un «monoteísmo disfrazado de democracia» (ibíd., p. 19). La desmitificación cristiana de la naturaleza, la cual interpreta como «esencia de lo local» (ibíd.), en beneficio de una ética universal centrada en la persona humana, sería corresponsable por la destrucción de la naturaleza durante la Modernidad (ibíd., p. 18 s.). La ética global albergaría «el veneno del desprecio hacia lo más próximo» (ibíd., p. 19, recurriendo a Nietzsche).

⁴³ En este contexto, es particularmente importante no dar cabida a una rivalidad entre la autonomía de la razón y la relevancia de la fe, lo cual implicaría una malinterpretación absoluta de la característica y del centro teológico de la ética social cristiana; véase Vogt 2013b, pp. 7-20 y pp. 229-326.

⁴⁴ Para una fundamentación de lo anterior, véase Nuscheler 1997; Manemann 2003, p. 3 s.; Gabriel/Schwarz 2011, especialmente las pp. 9-30; Vogt 2013c, pp. 406-426.

válida en sentido inverso. Solo en el marco de un universalismo vinculante y a la vez «austero» y formalizado es posible que una considerable diferencia y autonomía de las variaciones éticas locales no amenacen la capacidad global de actuar, sino que se experimenten y se desarrollen como riqueza. En este contexto, la ética global no pretende establecer normas uniformes, sino promover la capacidad de diálogo y la disposición para la cooperación.

Con tal de vincular la intensidad de la ética particular con el alcance de las fundamentaciones universales, Michael Walzer desarrolló el modelo del universalismo análogo, el cual se puede entender como un tipo de tercera vía en el debate sobre universalismo y particularismo.⁴⁵ Recurre a la diferenciación entre la «descripción densa» y la «descripción fina» del etnólogo Clifford Geertz. La «moral fina» sería, en analogía, una moral alejada de la experiencia, general, minimalista, de estructura simple, que concierne a cuestiones éticas universales y permite formar una amplia alianza. La «moral densa», en cambio, tiene que ver con retos morales cercanos a la experiencia, concretos, particulares. Éstos son complejos y se caracterizan por un gran número de normativas individuales.

Walzer enfatiza que la moral maximalista, concreta y viva es la premisa para una moral fina y universal. De acuerdo a esto, los principios universales constituyen solamente un tipo de gramática o forma de abstracción de la moral vivida. No son su esencia real, son una forma derivada que puede cobrar su efectividad solo por el hecho de albergar una moral concreta y particular puesta en práctica. Quienes hacen caso omiso de este hecho caen en la vacuidad de la difundida retórica conferencista del estilo: «Hablar de forma global, pensar de forma banal, actuar de forma fatal.» La esencia de la moral no se puede formular de manera universal, sino solo trazar mediante formulaciones generales, las cuales bastan para lograr el reconocimiento de elementos similares y, con ello, facilitar el entendimiento intercultural.⁴⁶ Sería posible caracterizar el concepto como «universalismo subsidiario». Se le concede cierta prioridad a la moral concreta de personas individuales en sus respectivas culturas y mundos de vida; los patrones argumentativos universales están configurados para mediar entre ellos y no se deben desvincular por completo de las formas de implementación específicas según el contexto.

La diversidad y la pluralidad de las distintas formas de ética, más allá de ser un déficit, también pueden implicar una riqueza. Ahora bien, esto solo es el caso si, en el sentido de la «hermenéutica

⁴⁵ Walzer 1996.

⁴⁶ Se podría objetar que lo particular se manifiesta en mayor grado en el sentido de un ethos vivido y menos en la ética como teoría de reflexión de la moral. Ahora bien, respecto a la ética también doy por sentado que las interrogantes de su aplicación, en las cuales siempre son más prominentes los elementos particulares, no se unen en segundo plano, sino que son parte inseparable de la esencia de la ética. Véase sobre el tema Zichy/Grimm 2008, especialmente las pp. 17-116.

de lo extraño» estarían en condiciones de abrirse a través del espacio de lo particular. Un concepto de la sociedad mundial de ciudadanos apto para el futuro se fundamenta en una ética universal, la cual no nivela a la pluralidad policéntrica, sino que permite el diálogo entre las distintas perspectivas, espacios culturales y contextos.

Literatura

- Antweiler, C.: *Mensch und Weltkultur. Für einen realistischen Kosmopolitismus im Zeitalter der Globalisierung*. Bielefeld (2011).
- Beck, U.: *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Fráncfort (2004).
- Beck, U.: *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Fráncfort del Meno (2007).
- Benedicto XVI.: *Caritas in veritate*. Encíclica, Vaticano (2009).
- Burton, J.: *Word Society*, Cambridge (1972).
- Ecclesia Catholica: *Katechismus der Katholischen Kirche*, Múnich (1993).
- Enzensberger, H. M.: *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Fráncfort (1996).
- Epiney, A.: «Gerechtigkeit“ im Umweltvölkerrecht»: *APZ 24/2007*, pp 31-38.
- Francisco, Papa: *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Vaticano (2013).
- Gabriel, I./ Schwarz, L. (ed.): *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, Paderborn (2011).
- Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur philosophischen Theorie*, Fráncfort del Meno (1996).
- Habermas, J.: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Fráncfort del Meno (1998).
- Hilpert, K.: «Begründungsoffen und doch mit universellem Anspruch? Zur Genealogie und Interkulturalität der Menschenrechte»: *Amosinternational 2/2013*, pp. 18-15.
- Höffe, O.: *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Fráncfort del Meno (1993).
- Kant, I.: *Zum ewigen Frieden (1795). Mit den Passagen zum Völkerrecht und Weltbürgerrecht aus Kants Rechtslehre. Kommentar v. Oliver Eberl u. Peter Niesen*, Fráncfort (2011).
- Küng, H.: *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, Múnich (1997).
- Laclau, E./ Mouffe, C.: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, übers. u. eingeleitet v. M. Hintz u. G. Vorwallner*, Viena (1991).
- Legutke, D.: «Zwischen islamischen Werten und allgemeinen Menschenrechten. Zur Rolle der Organisation für Islamische Zusammenarbeit im UN-Menschenrechtsrat»: *Amosinternational 2/2013*, pp. 25-35.
- Luber, M.: «Kontextuelle Theologie»: *StdZ 4/2011*, pp. 217-218.
- Luhmann, N.: «Die Weltgesellschaft»: ídem: *Soziologische Aufklärung*. Tomo II, Wiesbaden (1975).
- Manemann, J.: «Die Gewalt der Hypermoral – Christentumskritik in der „Berliner Republik“»: *zur debatte 6/2003*, pp. 1-4.
- Mouffe, C.: *Über das Politische, Wider die kosmopolitische Illusion*, Fráncfort (2007).
- Mouffe, C.: *Hegemony, Radical Democracy, and the Political*, editado por James Martin, Londres (2013).
- Nuscheler, F.: «Globale Herausforderungen am Ende des 20. Jahrhunderts»: Brieskorn, N. (ed.): *Globale Solidarität – Die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*. Stuttgart (1997), pp. 1-23.
- Offe, C. (ed.): *Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge*, Fráncfort (2003).
- Schmid, H-J.: *Islam im europäischen Haus: Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Friburgo (2012).
- Schneider, M.: *Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*, Paderborn (2012).
- Sen, A.: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. Traducido del inglés por F. Griese, Múnich (2007).
- Siedschlag, A. (ed.): *Realistische Perspektiven internationaler Politik*, Opladen (2001).
- Sloterdijk, P.: *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Fráncfort (2008) (Reimpresión de la primera edición de 1999).

- Stichweh, R.: «Weltgesellschaft»: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo XXII, Basilea (2004), pp. 486-490.
- Stichweh, R.: *Die Weltgesellschaft – Soziologische Analysen*, Fráncfort (2000).
- Vogt, M.: *Globale Nachbarschaft: Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen*; Múnich (2000).
- Vogt, M.: «Ist der Mensch friedensfähig?»: Delgado, Mariano et al. (ed.), *Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, Stuttgart (2012), pp. 47-72.
- Vogt, M.: *Grundzüge christlicher Friedensethik*: Bohrmann, Thomas et al. (ed.), *Handbuch Militärische Berufsethik*, tomo I: *Grundlagen*, Wiesbaden (2013a), pp. 53-73.
- Vogt, M. (ed.): *Theologie der Sozialethik (Quaestiones disputatae 255)*, Friburgo (2013b).
- Vogt, M.: *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, 3.^a edición, Múnich (2013c).
- Walser, M.: *Ich vertraue. Querfeldein. Reden und Aufsätze*, Fráncfort (2000).
- Waltz, K.: *Theory of International Politics*, Massachusetts (1979).
- Wilhelms, G.: «Subsidiarität im Kontext der ausdifferenzierten Gesellschaft»: A. Baumgartner/G. Putz (ed.): *Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck (2001), pp. 125-140.
- Zichy, M./Grimm, H. (ed.): *Praxis in der Ethik. Zur Methodenreflexion der anwendungsorientierten Moralphilosophie*, Berlín (2008).