

Diálogo entre David Held y Heikki Patomäki: Los problemas de la democracia global*

Traducción de Berna Wang

¿Es realmente factible la democracia más allá del ámbito del Estado-nación? ¿Existe un cierto eurocentrismo en el planteamiento teórico de la democracia global? En la actualidad, la democracia global se presenta como uno de los proyectos políticos más atractivo y necesario para unos, y utópico para otros. David Held, titular de la Cátedra Graham Wallas de Ciencias Políticas en London School of Economics (LSE) y uno de los impulsores de la democracia cosmopolita, responde ante el cuestionamiento de Heikki Patomäki, profesor de Relaciones Internacionales en la Universidad de Helsinki y director de investigación de Network Institute for Global Democratisation, en lo que constituye un excepcional diálogo sobre los pros y contras de esta corriente.

Heikki Patomäki: La primera vez que se habló de democracia internacional o planetaria fue en los años cuarenta, cuando se fundó Naciones Unidas. Durante la Guerra Fría, el tema cayó en un olvido casi total. Sin embargo, en los años setenta, cuando el Tercer Mundo reclamó un nuevo orden económico internacional, se declaró que “todos los Estados son jurídicamente iguales y, como miembros iguales de la comunidad internacional, tienen el derecho de participar plena y efectivamente en el proceso internacional de adopción de decisiones para la solución de los problemas económicos, financieros y monetarios mundiales.”¹

Esa fue la época de apogeo de la soberanía del Estado. Cabe concebir la difusión de la soberanía del Estado en el siglo XX como resultado de la primera vez que la humanidad quedó unida bajo el dominio del capitalismo industrializador y de los imperios europeos que se representaban a sí mismos a nivel interno, como “Estados soberanos nacionales”.

* Este texto ha sido publicado originalmente en *Theory, Culture & Society*, 23 (5), 2006. Se cuenta con la autorización de Sage Publications Ltd. (www.sagepub.co.uk) para su reproducción. © Theory, Culture & Society Ltd, 2006.

¹ Naciones Unidas, “Charter of Economic Rights and Duties of States”, United Nations Office of Public Information, OPI/542, 75-38308, febrero de 1975, artículo 10.

Durante el proceso de descolonización, e inmediatamente después del mismo, la institución de la soberanía del Estado pareció ofrecer una plataforma legítima para combatir el dominio imperial y la explotación capitalista que experimentaba la mayoría de la humanidad fuera de las regiones centrales de la economía mundial.² De ahí que, en los años setenta, las aspiraciones democráticas del mundo se articularan en términos de relaciones entre Estados.

H.P.: ¿Considera universalmente válidas las bases teóricas del modelo de democracia cosmopolita? Si la idea es globalizar democráticamente la democracia, ¿no deberíamos tener en cuenta también otras experiencias, aspiraciones y perspectivas no europeas?

El tema de la democracia planetaria reapareció en los años ochenta, con el surgimiento del discurso sobre la globalización y, algo después, con el final de la Guerra Fría. En concreto, sus obras (de David Held) sobre teoría crítica, democracia y teoría del Estado de los años ochenta, y los tempranos intentos afines de cuestionar la conexión entre la democracia y el Estado, como los de John Burnheim (1986),³ desembocaron en la teoría de la democracia cosmopolita. Esta teoría se expuso por primera vez en su obra "La democracia, el Estado-nación y el sistema mundial"⁴ y se desarrolló en el libro *La democracia y el orden global*.⁵ Han sido comienzos de enorme importancia, pero me parece que el modelo de democracia cosmopolita se basa en un conjunto bastante selecto de experiencias del pasado y de reflexiones sobre ellas. En concreto, se basa en la teoría crítica kantiana-habermasiana y en las experiencias europeas para superar los trágicos dilemas de las relaciones entre Estados mediante la integración y el desarrollo de la Unión Europea. La teoría social y política de Jürgen Habermas puede considerarse en sí misma, en parte, una reacción al nazismo y a la II Guerra Mundial.

¿Considera universalmente válidas las bases teóricas del modelo de democracia cosmopolita? Si la idea es globalizar democráticamente la democracia, ¿no deberíamos tener en cuenta también otras experiencias, aspiraciones y perspectivas no europeas?

² A. Linklater, *Beyond Realism and Marxism. Critical Theory and International Relations*, MacMillan, Londres, 1990, pp. 67-72.

³ J. Burnheim, "Democracy, the Nation-State and the World System", en D. Held y C. Pollitt (eds.), *New Forms of Democracy*, Sage, Londres, 1986, pp. 218-39.

⁴ D. Held, "Democracy, the Nation-State and the Global System", en David Held (ed.), *Political Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 227-35.

⁵ D. Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Polity Press, Cambridge, 1995 (en castellano, *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, 1997).

David Held: En primer lugar, permítame subrayar que me encanta estar dentro de la tradición que va de Kant a Habermas. Esta tradición nos proporciona muchas herramientas críticas que se pueden emplear para analizar y desarmar el poder coactivo. Yo me consideraría un tímido miembro de esta tradición...

Su pregunta plantea cuestiones fundamentales sobre las bases teóricas de la democracia cosmopolita y el alcance de su validez universal. En mi obra más reciente,⁶ establezco varios principios que, en mi opinión, se pueden compartir universalmente y pueden servir de base para la protección y el fomento de la igualdad de la importancia de cada persona en el ámbito moral de la humanidad. Estos principios son: 1) igualdad de valor y de dignidad; 2) capacidad de acción activa; 3) responsabilidad y rendición de cuentas personal; 4) consentimiento; 5) toma colectiva de decisiones sobre los asuntos públicos mediante procedimientos de votación; 6) inclusión y subsidiariedad; 7) evitación de daños graves; y 8) sostenibilidad. El significado de estos principios requiere un desarrollo pormenorizado para comprender del todo su naturaleza y sus implicaciones y esto nos llevaría fuera del ámbito de nuestro diálogo. Pero me gustaría decir algo sobre estos principios.

Es importante distinguir dos cosas que suelen ir unidas: los orígenes de los principios y su validez o importancia. Si los primeros esclarecen las circunstancias éticas o la motivación de la preferencia por, o el compromiso con, un conjunto de principios, las segundas forman la base para evaluar su validez intersubjetiva. En este sentido, las razones que justifican los principios cosmopolitas dependen de dos metaprincipios fundamentales o nociones organizadoras del discurso ético: uno cultural e histórico, y el otro filosófico. Estos son, respectivamente, el metaprincipio de la autonomía y el metaprincipio del razonamiento imparcialista.

El metaprincipio de la autonomía (en adelante, MPA) es el núcleo del proyecto democrático. Sus fundamentos y su posición son "políticos no metafísicos", tomando prestada una frase de Rawls. Un concepto básico o una idea es política, en este sentido, si representa la articulación de un entendimiento latente en la vida política pública y, en concreto, si, en el contexto de la lucha por una cultura democrática en Occidente y posteriormente en otros lugares, se basa en el concepto distintivo de la persona como ciudadano que es, en principio, "libre e igual" de una forma "comprensible" para todos. En otras palabras, cabe entender el MPA como una noción arraigada en la cultura política pública de las sociedades democráticas y democracias emergentes.

⁶ D. Held, *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*, Polity Press, Cambridge, 2004a (en castellano, *Un pacto global*, Taurus, Madrid, 2005); "Principles of Cosmopolitan Order", en G. Brock y H. Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

El MPA es parte de la “estructura profunda” de ideas que han dado forma a la constitución de la vida política moderna. Sus raíces están en la antigüedad, aunque muchos elementos de su estructura profunda no formaban parte del pensamiento clásico, caracterizado por una visión muy limitada de quién podía ser ciudadano y por un concepto teleológico de la naturaleza y el cosmos. Hasta la era moderna, el MPA no llegó a consolidarse con más firmeza. Su consolidación se produjo en la búsqueda de la ciudadanía, que siempre se ha caracterizado por “un impulso”, como dice Marshall, por obtener “una autonomía más completa” para todas y cada una de las personas, puesto que la autonomía es la “materia” de la que está hecha la ciudadanía moderna. O, por replantearlo en relación con los principios antes enumerados, se viene caracterizando por un impulso por realizar los elementos básicos de un concepto igualitario de la persona (con su énfasis en las personas como seres libres e iguales, capaces de una acción activa y responsables de sus decisiones), de la regulación democrática de la vida pública (incluidos el consentimiento, la deliberación, la votación y la inclusión) y de la necesidad de garantizar que, si se desea proteger la igualdad del interés del pueblo por la autodeterminación o el autogobierno, hay que centrar la atención en aquellos que carecen de la capacidad de participar en, y actuar dentro de, lugares clave del poder y las instituciones políticas (es decir, que debe haber cierta protección social).

Otra forma de expresarlo es decir que el MPA es el hilo político que guía a las sociedades democráticas modernas y que los primeros siete principios cosmopolitas, adecuadamente desarrollados desde un compromiso con la autodeterminación y la autonomía, son la base para especificar de forma más completa la naturaleza y la forma de un orden liberal y democrático.⁷ En resumen, estos principios cosmopolitas son los principios de la vida pública democrática, pero sin una suposición —nunca justificada del todo en el pensamiento democrático liberal, clásico o contemporáneo— de que únicamente pueden promulgarse efectivamente dentro de una única comunidad política, circunscrita y basada en un territorio.⁸ Los principios cosmopolitas no suponen, como indica el principio 6, que el vínculo que une autodeterminación, responsabilidad, democracia y soberanía pueda entenderse simplemente en términos territoriales. De ahí que sea posible una interpretación democrática moderna de la aspiración estoica a múltiples formas de afiliación: local, nacional y global. Los principios cosmopolitas son el elemento básico de la vida pública democrática, despojado del vínculo contingente con las fronteras de los Estados-nación.

Cabría objetar, como hace usted, que el lenguaje de la autonomía y la autodeterminación tiene una validez intercultural limitada debido a sus orígenes occidentales. Pero hay

⁷ Digo “primeros siete principios cosmopolitas” porque el octavo, la sostenibilidad, no es tradicionalmente un elemento básico del pensamiento democrático, aunque debería serlo. Ver D. Held, *Cosmopolitanism: A Defence*, Polity Press, Cambridge, 2003.

⁸ D. Held, 1995, *op.cit.*

que hacer una distinción entre los términos y discursos políticos que impiden ver con claridad o sostienen intereses y sistemas de poder particulares y los que buscan evaluar expresamente la posibilidad de generalizar demandas e intereses, y hacer que el poder, sea político, económico o cultural, rinda cuentas. Lo que genera el lenguaje de la autonomía y la autodeterminación y, en concreto, el lenguaje del MPA, es lo que cabría concebir como un compromiso o precompromiso con la idea de que todas las personas deberían ser igualmente libres; es decir, que deberían gozar de una libertad igual para realizar sus propias actividades sin injerencias arbitrarias o injustificadas. Si esta noción es compartida por todas las culturas no se debe a que éstas hayan dado su aquiescencia al discurso político occidental moderno, sino porque han llegado a ver que existen ciertos lenguajes que protegen y alimentan la noción de igualdad de condición y valor, y otros que han tratado de ignorarlo o inhibirlo.

**D.H.: Los metaprincipios de la autonomía y
del razonamiento imparcialista
sientan las bases del pensamiento cosmopolita**

Evaluar la posibilidad de generalizar las demandas e intereses conlleva “razonar desde el punto de vista de otros”. Los intentos de centrarse en este “punto de vista social” encuentran su elaboración contemporánea más clara en la postura original de Rawls, la situación de discurso ideal de Habermas y la formulación del razonamiento imparcialista de Barry. Estas formulaciones tienen en común una preocupación por conceptualizar una postura moral imparcial desde la cual evaluar formas concretas de razonamiento práctico. Esta preocupación no debe considerarse excesivamente exigente. Como observa acertadamente un comentarista: “lo único que dice la tesis de la imparcialidad es que, si y cuando uno plantea cuestiones sobre normas morales fundamentales, el tribunal de apelación al que se dirige es un tribunal en el que ningún individuo, grupo o país concretos tienen una posición especial”.⁹ Ante este tribunal, sugerir “me gusta”, “me conviene”, “pertenece a prerrogativas masculinas”, “es en el mejor interés de mi país”, no resuelve la cuestión, pues los principios deben ser defendibles desde una postura humana más amplia. Esta perspectiva moral abierta, social, es un instrumento para enfocar nuestras ideas y evaluar la validez intersubjetiva de nuestros conceptos sobre el bien. Ofrece una vía para explorar principios, normas y reglas que podrían razonablemente inspirar el acuerdo. Yo me refiero a esto como el metaprincipio del razonamiento imparcialista (MPRI).

⁹ T. Hill, “The Importance of Autonomy”, en E. Kittay y D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Roman and Allanheld, Totowa, 1987, p. 132.

Juntos, el MPA y el MPRI sientan las bases del pensamiento cosmopolita. El MPA establece el espacio conceptual en el que puede tener lugar el razonamiento imparcialista. Genera una preocupación por cada persona como sujeto de un interés moral igual; por la capacidad de cada persona para actuar de forma autónoma respecto del abanico de opciones de que dispone; y por la igualdad de la condición de cada persona respecto de las instituciones básicas de las comunidades políticas, es decir, por el derecho a reclamar y a que se le reclame. Ofrece motivos, razones y consideraciones obligadas que ayudan a establecer un acuerdo en términos razonables. El MPRI es la base para intentar llegar a este acuerdo. Es el recurso de razonamiento diseñado para abstraer de las relaciones de poder las condiciones fundamentales que permiten la capacidad de acción activa, la autoridad legítima y la justicia social. Naturalmente, como recurso de razonamiento pueden oponerse a él quienes rechazan el lenguaje de la autonomía y la autodeterminación, pero debemos dejar claro que esto es precisamente lo que están haciendo.

En resumen, mi respuesta a su pregunta “¿deberíamos tener en cuenta otras experiencias, aspiraciones y perspectivas, no europeas?” es sí, naturalmente. Pero no debemos confundir entablar un diálogo con europeos o no europeos, y aprender de sus experiencias, con una explicación de los requisitos y condiciones fundamentales de la democracia y de la justicia democrática. Estas experiencias podrían ser significativas en todos los sentidos, pero en la medida en que tratan de reivindicar que son democráticas tienen que cumplir ciertas condiciones: el respeto a la autonomía de todas y cada una de las personas, el respeto al valor moral de todos, reconocer la indispensabilidad del consentimiento (no la coacción) en la vida pública democrática, etc. No debemos confundir, pues, la autenticidad de otras voces con la naturaleza y el significado de la democracia. A menos que hagamos esta distinción no podremos comprender del todo por qué (por parafrasear a Bruce Ackerman) no hay ningún país en el mundo sin una mujer que anhela igualdad de autonomía, ninguna cultura en el mundo sin un hombre que trata de negar las demandas de deferencia, y ningún lugar del mundo donde la gente no desee estar libre de necesidades físicas no satisfechas para poder ocuparse de sus actividades y elegir su suerte y su fortuna.

HP: Estoy de acuerdo en que las preguntas sobre los orígenes de los principios y sobre su validez o importancia son diferentes, aunque no sean del todo inseparables. Es importante subrayar que mi petición de incorporar también experiencias, aspiraciones y perspectivas no europeas no se basa en la idea relativista de que sólo un representante de una identidad concreta (mujeres, asiáticos, latinoamericanos, negros, islámicos o lo que sea) puede decir algo adecuado sobre las experiencias, aspiraciones y perspectivas de esa identidad. Además, la cuestión de la verdad o, más en general, la validez de cualquier demanda no se puede resolver sólo o principalmente basándose en la identidad del que habla o del autor. Por el contrario, en muchos diálogos globales transculturales debemos tratar de ser lo más imparciales posible.

Pero somos seres históricos limitados. O, más ontológicamente, como personas, cuando entablamos un diálogo, somos sistemas formados previamente, complejos, intra e interrelacionados cuya capacidad para aprender y para formar juicios transcontextuales está estructurada por medio de nuestras experiencias geohistóricas. También, sabemos por la historia del colonialismo lo que podría significar postular la superioridad *a priori* o incluso *a posteriori* de (cualquier) interpretación occidental y teoría política (concreta). Por tanto, no puedo evitar la desconfianza ante su forma de formular las condiciones previas necesarias y, en apariencia, estrictamente universales para entablar un diálogo con usted o con cualquier otro demócrata cosmopolita. Dice que “en la medida en que tratan de reivindicar que son democráticos tienen que cumplir ciertas condiciones: el respeto a la autonomía de todas y cada una de las personas, el respeto al valor moral de todos, reconocer la indispensabilidad del consentimiento (no la coacción) en la vida pública democrática, etc.”. Enumera ocho principios diferentes siguiendo las mismas líneas y confío en que ha especificado cuidadosamente también su comprensión de su significado. La especificación es importante porque en política, los significados son a menudo generales y ambiguos.

Creo que su procedimiento de conversación democrática tiene problemas en numerosos niveles. Metateóricamente, parece equivaler a una forma de fundacionalismo. “Aquí está el terreno seguro que queda fuera de discusión”. Las creencias básicas de la moralidad política forman un sistema cerrado. Pero la clave del diálogo está en el aprendizaje y la apertura. Por otro lado, su interpretación del significado de la imparcialidad parece implicar una división ontológica de gran alcance. La postura original de Rawls, la situación de discurso ideal de Habermas y la formulación del razonamiento imparcialista de Barry se basan en abstraer todo lo que pueda ser concreto sobre nosotros mismos y los demás como sistemas preconfigurados, complejos e intra e interrelacionados cuyas capacidades se estructuran a través de nuestras experiencias geohistóricas (debería decir, sin embargo, que la teoría de la acción comunicativa de Habermas es más sensible a este respecto que la teoría de la justicia original de Rawls). En lugar de “otros” concretos y reales y de diálogos reales con ellos, esta clase de noción de imparcialidad abstracta presupone la posibilidad de que existan unos seres incorpóreos y descontextualizados, es decir, algo así como ángeles kantianos, y un diálogo meramente imaginado con ellos. Por tanto, presupone una división entre el mundo de la moralidad imparcial y pura y el mundo real de determinaciones geohistóricas. Esta división –resultado en última instancia de aceptar el empirismo, el actualismo y la noción de Hume de causalidad como conjunciones constantes– es insostenible desde el punto de vista ontológico y, desde el punto de vista ético, un signo de consciencia desdichada, que no puede ubicar y resolver problemas morales en este mundo y, por tanto, tiende a recurrir a soluciones de ensueño en la búsqueda de racionalidad y moralidad.¹⁰

¹⁰ Para un argumento más detallado en este sentido, ver H. Patomäki, *After International Relations. Critical Realism and the (Re)Construction of World Politics*, Routledge, Londres, 2002a, pp. 32-34.

Por otro lado, desde los puntos de vista cultural¹¹ y ético,¹² un sistema cerrado de moralidad política podría implicar violencia. Para Galtung, la violencia cultural es “cualquier aspecto de una cultura que puede utilizarse para legitimar la violencia en su forma directa o estructural”. Los ejemplos de violencia cultural incluyen ideologías políticas modernas que conllevan una distinción entre elegidos y no elegidos, yo y el otro. Una forma en la que puede surgir la distinción entre los elegidos y los no elegidos es postulando el supuesto de que hay ciertas naciones que son más modernas o portadoras de civilización y del proceso histórico que las demás. Mi protesta por el eurocentrismo del modelo de democracia cosmopolita debe interpretarse también bajo esta perspectiva.¹³ Su visión de la democracia cosmopolita sigue expresamente el modelo de los acontecimientos europeos y se basa en una versión bastante eurocéntrica de la historia mundial. Cuando dijo en su reciente charla “Globalizaciones futuras”¹⁴ que le gustaría que el siglo XXI fuera un siglo europeo, en lugar de americano, no creo que se refiriera a que la UE debería dominar al resto del mundo (como algunas voces airadas del público, en su mayoría procedentes de continentes del Sur, parecieron suponer), sino que se limitó a establecer la integración europea como modelo para el mundo entero. El mundo entero debe integrarse y hacerse democrático, y la UE está mostrando o debería mostrar el ejemplo. Lo que quizá no haya observado es que esta noción ya contiene la idea de que los europeos son más (post)modernos y portadores de civilización y del proceso histórico que los demás países de nuestro planeta. Cuando combina esta idea con su “realismo” sobre la necesidad de crear también unas fuerzas militares conjuntas primero para la UE y después también para la parte democrática-cosmopolita unida del mundo, parece que tenemos una receta –o al menos un potencial real– para las guerras democráticas globales y el imperialismo, a pesar de sus intenciones pacíficas.

Coincido con Derrida¹⁵ en que la violencia podría “seguir siendo de hecho (casi) imposible de erradicar”. Pero no debemos aceptar sin más la necesidad de cierta violencia, sino también evitarla en la medida de lo posible. Derrida sigue argumentando que el análisis reflexivo de la violencia y sus condiciones en las propias categorías de uno figura entre “los gestos menos violentos”.¹⁶ No podría estar más de acuerdo. De modo similar, yo también diría que sacar a la luz los supuestos ontológicos, epistemológicos y geohistóricos que podrían ser parciales y limitar nuestra capacidad para entablar un diálogo adecuado con diferentes “otros”, y reimaginar la democracia en condiciones globales, es en gran medida

¹¹ J. Galtung, “Cultural Violence”, *Journal of Peace Research*, 1990, (27)3, pp. 291-305.

¹² J. Derrida, *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston, IL, 1988.

¹³ H. Patomäki, “Problems of Democratizing Global Governance: Time, Space and the Emancipatory Process”, *European Journal of International Relations*, 2003, (9)3, pp. 352-356.

¹⁴ D. Held, “Future Globalizations”, charla ante la sesión plenaria impartida en la Conferencia Inaugural de la Globalization Studies Network, The University of Warwick, Coventry, Reino Unido, 20 de agosto de 2004.

¹⁵ J. Derrida, 1988, *op.cit.*, p. 112.

¹⁶ *Ibidem*, p. 118.

parte de lo que significa ser imparcial. Por ejemplo, en lugar de suponer que el espacio político global debe formar una jerarquía de estratos territoriales (como dentro de los Estados-nación europeos modernos) y el tiempo, un movimiento ascendente lineal que va desde la Edad Media europea hasta la era de los Estados-nación centralizados y la era de la democracia cosmopolita (como en las narraciones históricas del mundo europeo modernas típicas), deberíamos replantearnos, dialógicamente, la naturaleza del tiempo, el espacio y el proceso de emancipación.

Sin embargo, en lugar de continuar mi línea de argumentación en abstracto, permítame indicar brevemente lo que esto podría suponer en la práctica. ¿Qué debería significar la democracia global desde el punto de vista ontológico y ético de ser partícipe en geohistorias concretas y abiertas? En el Network Institute for Global Democratization (NIGD) –ONG transnacional con sede en Helsinki y especie de colectivo intelectual orgánico–, hemos desarrollado un proyecto para estudiar diversas iniciativas de democracia global, con una intencionalidad política y práctica (el proyecto fue financiado y respaldado por el Departamento de Cooperación para el Desarrollo del Ministerio de Asuntos Exteriores finlandés). Diversos debates celebrados en otoño de 2000 desembocaron en el desarrollo de un plan en tres fases para un diálogo Norte-Sur sobre la democratización global. Los tres pasos previstos eran: 1) una sesión de lluvia de ideas sobre iniciativas de democracia global; 2) una evaluación sistemática de estas iniciativas; y 3) una gran conferencia inter y transnacional donde se elegirían la mejor o las mejores iniciativas para la acción concreta, con la posibilidad de formalizar la conclusión por medio de un tratado o carta internacional. En el curso de las dos primeras fases, fue evidente que en lugar de seleccionar iniciativas sin más, hace falta crear lazos entre diferentes reformas y desarrollar una estrategia sistemática y holística sobre esa base.

Ya se han llevado a cabo las dos primeras fases. La sesión de lluvia de ideas transnacional, con participantes de diversos lugares del Sur, se celebró en Helsinki en junio de 2001.¹⁷ Las principales ideas que surgieron de esta sesión fueron evaluadas por cuatro institutos de investigación del Sur que representaban a África, Latinoamérica y el Sur de Asia, durante el invierno y la primavera de 2002.¹⁸ Estos evaluadores de iniciativas de democracia global –el Foro del Tercer Mundo, IBASE, CSDS y Flora Tristán– coincidieron en que era inútil intentar reformar las instituciones de Bretton Woods. También parece casi imposible democratizar el sistema de la ONU, entre otros motivos por la capacidad de veto de la institución. Pero en el Sur muchos siguen adscritos al sistema de la ONU y esperan sincera-

¹⁷ Ver L. Rikkilä, & K. Sehm Patomäki (eds.), *Political Initiatives to Democratize Globalization*, NIGD Working Paper 1/2001, Helsinki & Nottingham, 2001a; L. Rikkilä, & K. Sehm Patomäki (eds.), *Democracy and Globalization: Promoting North-South Dialogue*, Department for Development Co-operation, Ministry for Foreign Affairs, Helsinki, 2001b.

¹⁸ Ver L. Rikkilä & K. Sehm Patomäki (eds.), *From a Global Market Place to Political Spaces – the North-South Dialogue Continues*, NIGD Working Paper 1/2002, Helsinki & Nottingham, 2002.

mente que pueda reformarse. Estas y otras iniciativas de democracia global fueron analizadas y evaluadas por el propio NIGD.¹⁹ Aunque la tercera fase de nuestro plan no se ha materializado aún, la estrategia resultante del NIGD para la democratización global, basada en análisis explicativos y normativos, se ha discutido y debatido en varias ocasiones organizadas muy a menudo en el Sur, incluido en actos relacionados con el proceso del Foro Social Mundial.

H.P.: El cambio democrático global no es posible sin un movimiento político global transformista, integrado tanto por actores cívicos como por Estados

La estrategia desarrollada por el NIGD y sus socios parte de la idea de que el cambio democrático global no es posible sin un movimiento político global transformista, integrado tanto por actores cívicos como por Estados. Sin embargo, el empoderamiento de este movimiento debe basarse también en una visión programática. En la primera fase de la estrategia del NIGD para el cambio democrático global, deben establecerse un impuesto sobre las transacciones monetarias y un mecanismo de arbitraje de la deuda globales, también con el fin de crear autonomía y espacio político para otras reformas. En la segunda fase, se debería reconstituir el régimen comercial mundial sobre una base totalmente nueva. La lógica de la expansión del “libre comercio” para abarcar y dominar todos los aspectos de la vida social debe ser sustituida por un sistema democrático orientado socialmente. Mediante el cultivo del pluralismo democrático, los nuevos acuerdos comerciales también reforzarían el terreno para reformas futuras en diversos campos. Para que una reforma valga el esfuerzo y las luchas que exigirá, debe ser diseñada para permitir –de forma acumulativa– más reformas políticas mundiales. Esta estrategia está concebida en términos de procesos abiertos, y no como un modelo cerrado, y se ha desarrollado en el curso de diversos diálogos concretos y reales con otros. La estrategia se basa también en la idea de que es posible hacer realidad estas reformas clave de forma pacífica y democrática, aun a pesar de la resistencia de algunas de las grandes potencias y empresas e instituciones financieras multinacionales.

DH: Las líneas de acuerdo y discrepancia entre nosotros se están agudizando y son más desconcertantes. Me complace al menos que haya áreas de énfasis común. Ambos coincidimos en que el ideal de la imparcialidad es precioso en los diálogos transculturales, y en que debemos llegar a ser lo más imparciales posible. Ambos aceptamos que los seres humanos somos seres históricos limitados con visiones preconfiguradas. Todos estamos

¹⁹ Ver H. Patomäki & T. Teivainen (con M. Rönkkö), *Global Democracy Initiatives: The Art of Possible*, NIGD Working Paper 2/2002, Helsinki & Nottingham, 2002; H. Patomäki & T. Teivainen, *A Possible World. Democratic Transformation of Global Institutions*, Zed Books, Londres, 2004.

atados a nuestra cultura, época y mundo social. Además, ambos subrayamos que, en numerosos aspectos, Occidente no es el mejor. Esto no significa que no se pueda aprender muchísimo de las tradiciones de Occidente, pero sí que hay que mantener la separación entre los orígenes y la validez, como usted acepta.

Pero, ¿realmente se opone usted a los principios de igualdad de libertad, igualdad de valor moral de cada ser humano, la prioridad de las necesidades vitales y la indispensabilidad del consentimiento a relaciones no coactivas entre grupos y colectividades? Dice usted que desconfía de estas nociones. ¿Exactamente sobre qué asuntos? ¿Y por qué? Dice que trata de defender el pluralismo democrático. ¿Puede defender coherentemente esta postura sin propugnar al mismo tiempo muchos de los conceptos básicos que expongo?

El argumento de que mi “procedimiento sobre la conversación democrática” equivale a una forma de fundacionalismo tiene cierto peso, pero depende de lo que quiera usted decir por fundacionalismo. No todos los fundacionalismos son iguales ni están abiertos a las mismas objeciones. El trascendentalismo, el naturalismo y muchas otras doctrinas metafísicas hacen afirmaciones muy diferentes y no pueden ser empaquetadas con la misma retórica crítica. En mi caso, los fundamentos del argumento se basan en acontecimientos históricos que han generado nuestro concepto de autonomía e igualdad de libertad, y el intento de separar el parcialismo desnudo de formas de argumentación abiertas al intercambio intersubjetivo y la discusión. Ser imparcial en el sentido en que yo lo digo no es ser algún extraño ente “no humano” que no está ubicado en el tiempo y el espacio. El razonamiento imparcialista no produce una prueba deductiva sencilla de nada. Por el contrario, debe entenderse como una herramienta heurística para evaluar principios candidatos o el valor moral, la justicia social, etc. Lo que está en juego aquí es un proceso que afecta a la rechazabilidad razonable, que implica un diálogo teórico que siempre está abierto a desafíos nuevos y, por tanto, en un sentido hermenéutico, nunca puede estar completo.

Hay tres evaluaciones que pueden ser muy valiosas a la hora de establecer formas de discurso imparcial, relativas a si se han tenido en cuenta todos los puntos de vista; si hay grupos en condiciones para imponerse a otros de una forma que sería inaceptable para éstos o para el originador de la acción (o inacción) si los papeles se invirtieran; y si todas las partes estarían igualmente dispuestas a aceptar un resultado justo y razonable con independencia de las posiciones sociales que puedan ocupar ahora y en el futuro.²⁰

Lejos del imparcialismo que desemboca en una división “entre el mundo de la moralidad imparcial y pura y el mundo real de determinaciones geohistóricas”, permanece anclado en el segundo. Pero este no es un conjunto homogéneo de entendimientos; dentro de lo geo-

²⁰ V. Barry. *Theories of Justice*, Harvester Wheatsheaf, Londres, 1989, pp. 372 y 362-3.

histórico hay diferentes formas de razonamiento. Tenemos que ocuparnos de las preciosas diferencias que hay entre ellas para no tener que rendirnos ante el dogmatismo, los prejuicios y la presunta sabiduría de las identidades autorreferenciales.

En consecuencia, es importante distinguir principios y conceptos, y las diferentes interpretaciones de éstos en diferentes periodos. Tomo el cosmopolitismo en el sentido del espacio ético y político que establece las condiciones para el reconocimiento de la igualdad del valor moral de las personas, su capacidad de acción activa y demás. Pero este punto de vista cosmopolita también reconoce que el significado de ideas como igualdad de dignidad, igualdad de respeto e igualdad de consideración no se pueden especificar definitivamente. Naturalmente que no. Lo que quiero decir es que la connotación de estas ideas básicas no se puede separar de la complejidad hermenéutica de las tradiciones, con sus estructuras temporales y culturales. En otras palabras, el significado de los principios reguladores del cosmopolitismo no se puede elucidar con independencia de un debate continuo en la vida pública.²¹ Los principios cosmopolitas y la democracia se presuponen y se necesitan mutuamente.

¡Nunca he puesto a la Unión Europea como modelo para todo el mundo! Eso es absurdo. Pero no cabe duda de que es sensato aprender de los cambios políticos innovadores e importantes cuando los encontramos. En este sentido hay mucho que aprender de Europa. La UE es un laboratorio de paz porque ha contribuido a poner fin a guerras entre Estados en Europa. Fue Europa –no el islam, ni China ni otros– la que llevó al mundo al borde del abismo no sólo una vez en el siglo XX, sino dos veces. Las instituciones de la UE han incluido a Alemania y a otros Estados en una unión pacífica de la que pueden aprender muchas regiones del mundo.

La UE es también un extraordinario laboratorio de soberanía. La puesta en común de la soberanía en numerosas áreas no tiene precedentes en la historia europea, de hecho, en la historia de los Estados. Y la UE es un importante laboratorio democrático en el sentido de que –con independencia de hasta qué punto lo aprovechen– los europeos viven en un mundo cosmopolita de múltiples asociaciones políticas con elementos comunes, una autoridad en múltiples estratos y múltiples ciudadanía. Un residente típico de Glasgow puede votar, además de en las elecciones municipales, en las de Escocia, el Reino Unido y Europa. En Europa, el cosmopolitismo no es una filosofía política para un futuro lejano, sino que, en ciertos aspectos, es una filosofía del aquí y el ahora. Naturalmente, la UE no llega a los ideales cosmopolitas en muchos aspectos. Pero podemos reconocer sin duda un cambio significativo y progresivo.

²¹ Ver J. Habermas, *Between Facts and Norms*, Polity Press, Cambridge, 1996.

Muchas de las peores formas de violencia en el periodo contemporáneo son consecuencia de la creciente importancia de los fundamentalismos. El del islam, desde luego, pero también el judío y el cristiano. El fundamentalismo religioso y otras formas de fundamentalismo son celebraciones de lo específico, lo particular y lo parcial envuelto en lenguajes universalistas. Todos se niegan a participar en procesos democráticos y deliberativos. Tenemos que proteger y alimentar estos procesos más que nunca, y los principios en los que se basan. A mi juicio, ni la explicación de la violencia de Derrida ni la de usted son esclarecedoras aquí.

D.H.: El fundamentalismo religioso y otras formas de fundamentalismo son celebraciones de lo específico, lo particular y lo parcial envuelto en lenguajes universalistas

Usted subraya que tenemos que replantearnos, dialógicamente, el proceso emancipatorio. Pero existe el peligro de que sea retórica hueca. El cosmopolitismo y la política democrática pueden llenar este espacio. Su trabajo sobre el replanteamiento de la democracia global con el Network Institute parece prometedor y su petición de una estrategia sistemática y holística es acertada. Estoy deseando ver los resultados. Muchas de sus sugerencias positivas concretas para una estrategia de cambio global democrático son útiles, y coincido con gran parte de ellas. Yo intento establecer con detalle un conjunto de ideas similar en *Un pacto global*. Pero, aunque compartimos varias nociones similares, no encuentro especialmente útil la explicación de un conjunto de cambios “fijo organizado”. En la práctica, hay que luchar por las victorias políticas siempre que haya debilidades en el sistema de poder; puede que éstas no sigan una lógica fácil de fases y una lógica fácil de fases podría adelantarse a las voces democráticas.

Por último, usted pide un pluralismo democrático. Esta postura teórica, como ya he indicado, depende claramente de un conjunto de principios generales que definan y articulen las nociones de democracia y pluralismo. Debe ser honrado y declararlas y defenderlas. ¡Le prometo no ser tan necio como para insinuar que es usted un colonialista occidental por hacerlo!

HP: Permítame ocuparme primero de su pregunta clave: ¿me opongo realmente a los principios de igualdad de libertad, igualdad de valor moral de cada ser humano, prioridad de las necesidades vitales e indispensabilidad del consentimiento a relaciones no coactivas entre grupos y colectividades? ¿No debería declarar y defender con honradez mi propio conjunto de principios generales? Estos puntos son especialmente enérgicos, puesto que comparto, al menos en parte, el proyecto general de las teorías críticas postkantianas, espe-

cialmente cuando se interpretan desde una perspectiva realista. En su libro *La democracia y el orden global*, en el capítulo 11, usted se manifiesta en contra de muchas teorías liberales de la democracia porque ignoran o marginan la importancia de los efectos de mecanismos de poder real para la economía política global, también como limitaciones de la democracia. Estoy de acuerdo con gran parte de lo que dice usted en ese capítulo, aunque obviamente la noción de autonomía también desempeña un papel en esa discusión. Después de ese capítulo, su retirada a la discusión legalista, más simple o, por decirlo de forma más provocativa, utópica, en el capítulo 12 me pareció muy sorprendente. ¿Hay una contradicción en su pensamiento o en el mío?

El problema que yo tengo con el discurso normativo occidental habitual es precisamente el esfuerzo por encontrar los principios normativos generales, últimos e ideales, que nadie pueda cuestionar. Estos principios se basan, bien en fuentes trascendentales, y separan la moralidad de este mundo, o bien en el consenso, sea explícito o tácito. Parece que usted opta por un consenso inmanente, sea explícito o no. En otras palabras, usted dice que si se somete a prueba en un diálogo real como el que estamos manteniendo ahora, la otra parte no puede negar de forma congruente los principios generales que usted postula. Aun así, sabemos que hay diversos principios contradictorios también en Occidente. Por ejemplo, contra los moralistas del Estado, usted defiende la postura cosmopolita. Contra los liberales del mercado, usted defiende la socialdemocracia. Y todas estas diferencias pueden hallarse dentro del área trasatlántica contemporánea, que parece tener un ámbito reducido de debate público en comparación con las décadas anteriores (los argumentos políticos marxistas no se suelen tomar en serio, y la socialdemocracia dominante se ha vuelto neoliberal).

Cada opción epistemológica del discurso moral occidental habitual tiene sus problemas característicos. Aunque el trascendentalismo hace fácilmente utópicos los principios generales, separados de cualquier realidad, un llamamiento a un consenso explícito o implícito tiende a acercar más el discurso moral –y más aún con el tiempo– a la defensa del *statu quo* predominante geohistóricamente y sus ideas dominantes. La noción de globalización puede tomarse hoy en día como una idea dominante de este tipo. Su “alternativa social democrática al Consenso de Washington” refleja, en muchas formas, la discusión de si la comprensión europea del Estado y la globalización está, y debería estar, más orientada socialmente que la estadounidense que ahora predomina en el mundo, pero no tanto en Europa.

¿Cuál es mi postura? Como realista crítico, creo en la ontología realista, el relativismo epistemológico, la posibilidad de emitir juicios racionales y la necesidad de una crítica científica social de las ideas y relaciones dominantes.²² Según la ontología realista, el mundo no

²² Para una explicación ver H. Patomäki, 2002, *op. cit.*

sólo está diferenciado, estructurado, estratificado y es causalmente efectivo. También es un pluriverso y una totalidad abierta, y está en desarrollo. La ausencia y el surgimiento son también reales. Todo lo que ha existido, o existe ahora, entra dentro de este pluriverso, incluidas las razones en general, el discurso moral occidental geohistóricamente limitado al que me estoy refiriendo, y también este debate concreto que estamos manteniendo. Sin embargo, como totalidad en desarrollo, abierta, nuestro mundo tiene, o más exactamente, los numerosos mundos existentes tienen varios futuros posibles, que probablemente contienen numerosas estructuras generativas y razones que no existen ahora. Por otro lado, muchas estructuras y razones que existen ahora podrían estar ausentes en ese futuro.

No hay una postura sobre la soberanía fuera de la historia desde la que hacer juicios morales ahistóricos. Tenemos que ubicarnos en procesos geohistóricos abiertos. A veces es legítimo usar argumentos trascendentales –qué se debe presuponer para que nuestras prácticas geohistóricas, incluidas las científicas, sean posibles– para establecer una ontología realista o el valor de la verdad como metáfora reguladora de correspondencia, pero incluso aquí debemos ser muy cuidadosos para evitar cierres ilegítimos, basados en afirmaciones demasiado enérgicas y universalistas.

Desde este punto de vista, creo que sus principios generales son en realidad una combinación de suposiciones ontológicas algo problemáticas, intentos de extraer principios orientadores de una ontología así especificada y de bosquejar una teoría democrática global basada en ciertas ideas de responsabilidad causal, y una preocupación por ciertos problemas globales reconocidos generalmente, pero no universalmente. Todo esto, en gran medida, forma parte de la coyuntura geohistórica concreta que estamos atravesando.

Como tales, sus principios generales son también criticables. Considero que su principio del individualismo igualitario es problemático ontológicamente porque siempre se puede rebatir haciendo referencia a los efectos constitutivos de diversas normas y relaciones sociales. Lo que son los individuos también depende de las relaciones sociales. ¿Cuál es, entonces, o debería ser, “la unidad de preocupación moral en última instancia”? En realidad, más que empezar desde esa pregunta, preferiría hablar con detalle de las fuentes reales de determinación en cualquier contexto concreto, y explorar también la posibilidad de unas fuentes de determinación deseadas y necesarias, más reflexivamente verdaderas.

Por otro lado, coincido en que la capacidad de acción humana es activa e implica la capacidad para actuar de otra forma. Más aún, las explicaciones científicas sociales son por fuerza doblemente hermenéuticas e implican, por tanto, igual respeto a la razón y a la opción moral de cada ser humano, al menos en el sentido en que los mundos sociales y cargados de conceptos y las razones son causalmente eficaces (aunque los actores puedan a veces equivocarse en cuáles; la racionalización es también un proceso real). También lo que se

califica de “fundamentalistas” y “terroristas” son seres humanos en este sentido. Tienen razones para sus acciones. Esas razones existen dentro de contextos concretos y tienen causas reales, que pueden estar ausentes y ser sustituidas por otros contextos y fuentes de determinación mejores. Este proceso es característico de cualquier proceso de emancipación, también desde una violencia innecesaria, superflua e indeseada.

Consideremos el principio del consentimiento, según el cual hay que llegar al acuerdo colectivo y la gobernanza de una forma no coactiva. Dice usted que no encuentra esclarecedoras la explicación de Derrida o la mía de la (no) violencia. Yo creo que esto sólo sirve para demostrar lo incompleto que pueden ser percibidos sus principios generales y lo contradictorios que pueden ser a veces (incluso si esta contradicción se hiciera real sólo en circunstancias concretas). Por decirlo sin rodeos, usted también está dispuesto a defender su principio del consentimiento con medios violentos. Coincido con Derrida en que esta clase de discurso puede ser en sí mismo una fuente de violencia y del uso de la fuerza.

H.P.: La democratización global está estrechamente ligada al proyecto de crear las bases para una comunidad de seguridad global, en sí mismo un proyecto muy ambicioso (y también bastante urgente)

Podría continuar, pero lo fundamental es que aunque coincido en parte con muchos de sus principios, o al menos con algunos aspectos de muchos de sus principios, también discrepo con muchos de ellos o con sus aspectos. Por otro lado, incluso los puntos que me parecen aceptables pueden ser legítimamente refutados por otros. No creo que el discurso moral deba tener por objetivo esbozar los principios normativos generales, últimos e ideales que nadie pueda cuestionar. En un sentido concreto, soy nietzscheano: puesto que todos los valores existentes han surgido y se han desarrollado en el curso de la geohistoria natural y social, como seres humanos también tenemos las capacidades para transformar y crear conjuntamente valores en contextos sociales, junto con otros seres humanos y sociales. Por tanto, tenemos que asumir la responsabilidad de los valores en nuestro pluriverso, a menudo contradictorio, en lugar de intentar “encontrar” sin más valores reales, naturales o últimos en el mundo externo y los seres ya existentes.

Ubicándonos en una pequeña parte del pluriverso, considerado una totalidad abierta y en desarrollo, deberíamos entablar un diálogo intercontextual real y estudiar sistemáticamente las determinaciones causales en diversos contextos concretos. Por tanto, creo que también podemos trabajar hacia la democratización global como un proyecto abierto. Esto no significa que debemos evitar proponer proyectos a más largo plazo. Desde mi punto de vista, la democratización global está estrechamente ligada al proyecto de crear las bases para una comunidad de seguridad global, en sí mismo un proyecto muy ambicioso (y tam-

bién bastante urgente). Más aún, en esta coyuntura histórica, otro proyecto emancipatorio importante es crear formas más viables y que permitan una mayor autonomía de regular las prácticas económicas y los mercados mundiales. A largo plazo, estos proyectos podrían también crear las condiciones para sustituir, al menos en parte, algunas de las instituciones constitutivas de la economía de mercado capitalista por otras fuentes de determinación más democráticas, posiblemente con instituciones alternativas de economía de mercado, aunque puede que haya otras posibilidades reales y viables también a largo plazo. En el mundo ideal de la supervivencia a largo plazo y de unas reformas acumulativas que se refuerzan mutuamente, la humanidad podría triunfar sobre cualquier cosa que podamos imaginar ahora.

DH: Una respuesta admirable... pero creo que no responde a mi pregunta clave: ¿cuáles son las bases de sus propios conceptos de democracia y pluralismo? En realidad, cuanto más reflexiono en su respuesta, más difícil me resulta comprender qué presupone cuando piensa en algo “democrático” o “pluralista” o, ahora que introduce el término, “que permita la autonomía”. ¿Cómo reconocería usted un proceso político democrático o un sistema pluralista? ¿Cuáles son los límites de estos fenómenos? Es importante especificarlos para saber claramente cuándo un proceso político cumple o incumple las normas democráticas u otras normas de valores.

Así, cuando dice usted que defiende un “diálogo intercontextual real” y la “democratización global”, no está claro a qué se refiere. ¿Cuál es la fuerza de “real” aquí? ¿Qué es lo contrario? ¿Es la geopolítica siempre un no diálogo? Si es así, ¿por qué? Si no es así, ¿por qué no? ¿Cómo reconoceríamos la cosa real?

Pone usted mucho énfasis (con razón) en el contexto social de las relaciones y por qué éstas representan una diferencia. Subraya que “lo que son los individuos depende también de las relaciones sociales”. Cierto. Pero, ¿cuál es la importancia explicativa de esta frase? Todos estamos ubicados en contextos sociales concretos y aun así, en otro nivel, seguimos siendo humanos y agentes individuales que moriremos si no comemos, que podemos ponernos enfermos si no nos protegemos adecuadamente de ciertas enfermedades, que sufriremos si nos torturan, que perderemos la libertad de acción si nos coaccionan, que estaremos sometidos a dominación si no hay un margen de elección y consentimiento en los sistemas normativos que afectan a nuestras vidas.

Tenemos que diferenciar, de una forma que aparentemente no hace usted, la cuestión de cómo diferentes sistemas sociales restringen y delimitan las opciones (o cómo ciertas redes sociales marginan y excluyen); de sobre qué base podrían gozar los seres humanos de una estructura común de acción social y política para poder conformar y determinar sus propias asociaciones. La primera pregunta es sobre relaciones de poder, relaciones de

exclusión, etc., y la segunda, sobre la naturaleza y el significado de las decisiones, las condiciones de la decisión autónoma, las circunstancias de la democracia, etc. En última instancia, su análisis incluye todo esto porque está tan obsesionado con lo determinado que no puede diferenciar distintos niveles de determinación y entre diferentes niveles de análisis científico social y filosófico.

Mi trabajo se ocupa, en parte, de las formas legítimas e ilegítimas de poder y autoridad, algo que tenemos que entender si queremos dirigirnos a algunos sistemas de poder para transformarlos y considerar otros aceptables porque no son excluyentes y fomentan los intereses generales. Hacemos estas distinciones en la actividad política implícita o explícitamente, pero lo sorprendente es que no todas las tradiciones académicas centradas en el poder son explícitas sobre ello y exponen claramente sus principios y conceptos para un debate y una discusión abiertos.

Usted sugiere que mi defensa del cosmopolitismo basada en el MPA y el MPRI lleva a una postura que podría calificarse de “fin de la discusión” porque supuestamente se basa en una postura que “nadie puede cuestionar” y porque está “fuera de la historia”. Pero, en realidad, es todo lo contrario, puesto que el MPA es un producto de la historia y el MPRI es una forma de razonamiento, lo que abre la discusión y el debate. De nuevo, la cuestión es proporcionar un marco analítico que nos permita separar prejuicios y dogmas de la comprensión intersubjetiva abierta. Usted parece pensar que, puesto que estamos enredados histórica y culturalmente, no podemos hacer estas distinciones. Pero sí podemos, y debemos, si queremos fomentar un razonamiento ilustrado e imparcial en un mundo de fundamentalismos.

En cuanto a mis supuestos ontológicos, no son difíciles de explicar y están bastante claros en mis libros. Todos giran en torno a un concepto de capacidad humana de acción como algo activo y capaz de reflexión y de autodeterminación, con capacidad para hacer historia inteligentemente, aunque no siempre con transparencia y rara vez con pleno entendimiento. El concepto de capacidad de acción que expongo aquí se basa en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens y en el trabajo de Amartya Sen sobre capacidades humanas y desarrollo. Me alegra observar que parece que nuestras visiones sobre estos asuntos coinciden parcialmente.

No hay ninguna contradicción entre los capítulos 11 y 12 de *La democracia y el orden global*. Son análisis complementarios y me sorprende que no se haya dado cuenta de eso. Este libro es una crítica del poder en todas sus formas principales, y un intento de reestructurar la teoría de la emancipación como un proyecto organizado en torno a la democratización del poder. En consecuencia, el libro se toma en serio que la política es *sui generis* y que una preocupación por la naturaleza y los límites de la política es una cuestión independiente de los asuntos económicos. La mayoría de las corrientes del marxismo han inten-

tado explicar lo político en referencia a lo económico y por tanto han pasado por alto lo que debemos aprender del liberalismo. Ciertamente es que el liberalismo subestima de forma fundamental la importancia del poder económico. Pero los críticos del pensamiento liberal no deben aceptar el error inverso. Libros como *La democracia y el orden global* y *Un pacto global* exploran la naturaleza y la forma del poder en diferentes lugares, y examinan de nuevo las condiciones de la democratización. El resultado final es una exposición de los límites legítimos de la diversidad y la diferencia, límites que pueden especificarse mediante la importancia de la igualdad de la libertad, los procesos democráticos y la justicia social.

D.H.: No hay nada intrínsecamente eurocéntrico en la preocupación por la libertad, la democracia y la justicia

Así, el intento de hacer una crítica al Consenso de Washington no es sólo una reafirmación de los valores europeos. Es una crítica de la agenda de desarrollo occidental y un énfasis en lo importante que es forjar un vínculo entre la libertad y la justicia social. ¡Occidente no es la propietaria de estos valores! No hay nada intrínsecamente eurocéntrico en la preocupación por la libertad, la democracia y la justicia. ¡Dígale eso a los movimientos anticolonialistas, a los partidos políticos que trabajan en la mayor democracia del mundo (la India) y a todas esas mujeres que quieren liberarse del yugo del paternalismo masculino!

Replantearse la globalización desde este punto de vista tiene importancia porque conlleva importantes implicaciones políticas y de política. De ahí los diversos participantes en el debate sobre mi obra en openDemocracy.net (2004). Pero es un debate que vale la pena por sus implicaciones cruciales para la forma en que pensamos en el desarrollo, la seguridad y la gobernanza.

Me parece extraño que crea que hay algo intrínsecamente inaceptable en la voluntad de defender valores de derechos humanos y normas democráticas mediante el uso de la fuerza. ¿Se habría rendido usted ante las invasiones de Hitler, las atrocidades de Pol Pot y las violaciones masivas de derechos humanos en Bosnia, Kosovo y otros lugares? Lo dudo. A veces hay que hacer frente a las amenazas tiránicas a la capacidad de acción humana con la fuerza; pero, para saber cuándo y en qué condiciones hace falta un análisis cuidadoso, no una teoría hueca que reduzca el complejo conjunto de problemas en juego.

A pesar de estas numerosas diferencias entre nosotros, creo que marcharemos juntos y que probablemente nos encontramos en el mismo bando. Discutiremos como siempre, pero reconociendo también que tenemos un enorme proyecto común: la democratización global. ¡Nos vemos ahí!

HP: Las bases de mis propios conceptos de democracia y pluralismo consisten en un sistema de creencias estratificado (en gran medida en el sentido “wittgensteiniano”). En el nivel más abstracto, estas bases son afirmaciones ontológicas y epistemológicas. El realismo crítico incluye una teoría de la emancipación. Una idea clave es que teorías o discursos que en ciertos aspectos importantes son falsos pueden, sin embargo, ser necesarios para la reproducción de prácticas y relaciones sociales. Las comprensiones falsas y las estructuras relacionadas limitan excesivamente las posibilidades humanas. Dada la naturaleza normativa y dialógica de la verdad, podemos derivar juicios ético-políticos de juicios sobre la verdad. Por tanto, como eruditos y seres humanos virtuosos, puede que tengamos la obligación moral de cambiar esas prácticas y relaciones, que presuponen teorías y discursos falsos, por medios pacíficos. Sin embargo, aunque los juicios sobre la verdad son necesarios para un razonamiento emancipatorio, no son suficientes. Un concepto generalizado de emancipación lucha por el florecimiento humano y también tiene en cuenta otros valores, como el pluralismo, la justicia, la democracia, la bondad, la virtud, la eficiencia económica, el cuidado ecológico y similares.

En un nivel teórico más concreto, diversos estudios sobre cambios pacíficos en la política mundial, reformas de sistemas de gobernanza y la comunidad de seguridad global han señalado, en la misma dirección, la importancia de profundizar y ampliar la capacidad auto-transformadora de los contextos, lo que conlleva la democratización. Por otro lado, cuando estudio diversas iniciativas de democracia global, también empleo criterios explícitos concretos de democratización, como el sufragio (el número de participantes en un marco político), el ámbito (las esferas de la vida y de las relaciones sociales que están bajo control democrático) y la autenticidad (el grado en que el control democrático es real y no simbólico, está informado y no es ignorante, y está completamente comprometido).²³ Estos no son unos principios universales –puesto que forma parte de la idea de democracia que su esencia sea cuestionada– sino unas reglas generales debatibles, que se pueden usar para evaluar la democratización como un proceso abierto. A nivel más concreto, también deberíamos realizar un estudio crítico de contextos históricos mundiales específicos –estructuras geohistóricas, mecanismos y fuentes de determinación existentes– pero me temo que esto queda fuera del ámbito de este debate.

En cualquier caso, creo que su última frase es una hermosa forma de concluir nuestro debate. Pese a las diferencias ético-políticas, podemos coincidir para trabajar juntos en algunos pasos concretos hacia la democratización global. No obstante las varias direcciones compartidas, vale la pena señalar que puede que no estemos igualmente unidos en todas las cuestiones. Por ejemplo, mi análisis de Bosnia y Kosovo parece ser distinto del

²³ J. Dryzek, *Democracy in Capitalist Times: Ideals, Limits and Struggles*, Oxford University Press, Oxford, 1996, 6 et passim.

suyo.²⁴ Creo que el bombardeo de Serbia fue moral y legalmente erróneo porque, entre otras cosas, las negociaciones previas a la guerra fueron dirigidas injustamente por el Gobierno de EEUU y porque la violencia de la OTAN causó más sufrimiento y daños que la violencia y la represión que la precedió. Por otro lado, las amenazas tiránicas suelen provenir de una violencia anterior, en el caso de Hitler, de la I Guerra Mundial y el Tratado de Versalles; en el caso de Pol Pot, de la guerra de EEUU en Indochina. Aunque el uso de la violencia podría ser inevitable en ciertos contextos, me parece cuestionable suponer que en algunas ocasiones el mal está simplemente ahí y hay que combatirlo con la fuerza. Esto sólo podría servir para iniciar una nueva ronda de violencia.

Sin embargo, a pesar de estas diferencias entre nosotros, también hay muchas coincidencias en nuestros proyectos parcialmente paralelos. Por tanto, estoy de acuerdo en que en muchas luchas políticas del mundo probablemente nos encontraremos en el mismo bando. Como dice usted, ¡nos vemos ahí!

DH: Tengo que añadir una nota a pie de página. Dice usted que es “cuestionable suponer que en algunas ocasiones el mal está simplemente ahí y hay que combatirlo con la fuerza”. ¿Quién supone eso? Por supuesto que hay que comprender las condiciones del conflicto por medio de un cuidadoso análisis histórico. Por supuesto que la violencia puede engendrar violencia y de ahí que el uso de la fuerza tenga que ser una opción de último recurso. Incluso como la opción de último recurso debe desplegarse únicamente cuando la vida humana se vea amenazada por la barbarie generalizada y la tiranía y cuando calculemos que esa intervención –orientada por el derecho humanitario o cosmopolita– puede mejorar las cosas y no empeorarlas (e incluso entonces hay un riesgo). Pienso igual que usted respecto del bombardeo de Serbia, pero sostengo que la intervención en Bosnia y Kosovo fue necesaria... aunque debería haberse realizado antes y de forma más efectiva (mediante el uso de más fuerzas terrestres). Lo que está en juego en estas terribles y difíciles situaciones no es sólo la aplicación de la fuerza, sino cómo se despliega la fuerza. De ahí que mi enfoque crítico hacia la globalización vaya unido a un llamamiento a favor de una agencia de seguridad humana.²⁵ Cómo se busca la seguridad y cómo se llevan a cabo las luchas políticas es de suma importancia para la búsqueda de la democracia y la justicia.

²⁴ Ver H. Patomäki, “Kosovo and the End of the UN?”, en P. Van Ham & S. Medvedev (eds.), *Mapping European Security After Kosovo*, Manchester University Press, Manchester, 2002b, pp.82-106.

²⁵ Ver D. Held, A. Barnett, C. Henderson (eds.), *Debating Globalization*, Polity Press, Cambridge, 2005.