

KEN BOOTH

Cambiar las realidades globales: una teoría crítica para tiempos críticos*

Traducción de Fabián Chueca

Este artículo sostiene que las "realidades globales" son en grado decisivo fruto de la mente humana colectiva. La sociedad humana se enfrenta hoy a una crisis histórica mundial derivada de las estructuras ideológicas que nos han configurado. Nos hallamos ante un "juicio final", la hora de la verdad. Ante esto, se afirma que la inercia del "no pasa nada" en el ámbito global debe sustituirse por una conciencia colectiva distinta respecto al hecho de vivir en un escenario global, si queremos que la sociedad humana afronte con éxito los retos del próximo medio siglo. Para ello se propone una teoría crítica de la política mundial en la cual la idea del "realismo emancipador" está en el centro de la praxis, y en la que los especialistas en política internacional juegan un papel decisivo.

“El cambio” es una de esas cosas con las que tenemos que lidiar constantemente, pero en la que pocas veces nos detenemos a pensar de forma sistemática; es uno de esos conceptos que parecen obvios hasta que nos ponemos de verdad a pensar en él.

En este artículo trataré de explicar en qué sentido mi libro *Theory of World Security* es ante todo un conjunto de ideas sobre el cambio en la historia humana. Para ello presentaré seis proposiciones:¹ 1) La sociedad humana, a

Ken Booth
es editor
de *International
Relations*.
Departamento
de Política
Internacional,
Universidad de
Aberystwyth,
Gales

* «Changing Global Realities: Critical Theory for Critical Times», *Spectrum: Journal of Global Studies*, verano 2009, vol.1, núm. 2, pp. 38-54. [Intervención en la VIII Conferencia de la Universidad Técnica de Oriente Medio sobre Relaciones Internacionales ("Patrones de cambio en el sistema global"), Ankara, Turquía, 18 de junio de 2009]. Este es un texto *post hoc* de mi intervención. Incluye ciertos materiales que estaban en el texto original pero que no tuve tiempo de exponer, y también algunos puntos que recuerdo haber añadido ese mismo día. No incluye ninguna modificación en el razonamiento a la luz de las excelentes preguntas y objeciones planteadas por los asistentes. Estas aportaciones fueron muy apreciadas y se tratarán en otro momento y lugar.

escala global, hace frente a una crisis histórica mundial; 2) la teoría crítica ofrece una teoría integral del cambio; 3) la historia explica los cambios radicales; 4) el progreso en la sociedad humana es posible pero no inevitable; 5) la emancipación ofrece un anclaje filosófico y es una meta política; 6) las ideas están en el centro de las *realidades globales*, y los intelectuales tienen un papel que desempeñar para cambiarlas.

Para empezar, describiré sucintamente en qué punto de la historia universal considero que nos hallamos; cuáles son las grandes *realidades globales* de nuestros días:

La sociedad humana, a escala global, hace frente a una crisis histórica mundial

El panorama que voy a exponer pretende contemplar la sociedad humana desde una perspectiva de varios miles de años; es un intento de examinar la historia universal con auténtica *distancia crítica*.

Desde esa perspectiva, podemos ver que la sociedad humana se enfrenta a escala global a la hora de la verdad, al momento del “juicio final”: una crisis generalizada, derivada de las ideas que han configurado las actitudes y el comportamiento humanos durante cientos, y en algunos casos miles, de años. Al analizar con mayor detalle la situación a escala global –desde la perspectiva de algunos decenios en lugar de cientos o miles de años–, observo que la sociedad humana hace frente a lo que denomino una “nueva crisis de los veinte años”. Ambos aspectos, el *juicio final* y, dentro de él, la *nueva crisis de los veinte años* constituyen el contexto de las *realidades globales* de nuestros días.

El juicio final

El “juicio final” es la expresión que empleo para designar el estado general de la sociedad global en el siglo XXI. Un “juicio” es una situación en la que los seres humanos, como individuos o como colectividades, nos encontramos frente a frente con nuestras formas de pensar y de comportarnos arraigadas pero regresivas. Ante un juicio, tenemos que cambiar o pagar las consecuencias. Lo que llamo el “juicio final” es la manera que tiene la historia de ajustar cuentas con las formas de pensar y comportarse establecidas –y en mi opinión regresivas– de la sociedad humana a escala global.

¹ Los argumentos centrales y las referencias bibliográficas fundamentales pueden encontrarse en su totalidad en Ken Booth, *Theory of World Security*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007. Lo que no está en ese libro es la atención específica que dedico al cambio en este artículo. Agradezco a los organizadores de la conferencia que me permitieran elaborar de manera más explícita la teoría del cambio que expongo en el libro.

La política mundial está aquejada actualmente de problemas profundos, enfermedades de índole política, social y económica que impiden el bienestar humano. *Las mismas ideas que nos forjaron* –que conformaron las estructuras de la política mundial, la economía mundial y la sociología mundial– son problemas, no soluciones. En otros tiempos parecían tener sentido, pero no lo tienen ya si adoptamos una perspectiva global. Estas ideas siguen teniendo sentido para algunos –los poderosos a escala global/los triunfadores del mundo–, pero en relación con la humanidad ordinaria en su conjunto (lo que llamo “el nosotros global”), las ideas que nos forjaron son regresivas y nocivas.

La expresión las ideas que nos forjaron se refiere a las ideas que produjeron las estructuras de pensamiento (nuestras teorías dominantes y nuestro *sentido común* tradicional) que construyeron las instituciones y los patrones de conducta que en gran medida configuraron la conciencia contemporánea de la política mundial. Mi posición es básicamente que estas ideas nos impiden (colectivamente) desarrollar políticas e instituciones positivas, humanas, a largo plazo e inclusivas que ofrezcan al “nosotros global” la promesa de que saldremos bien parados del juicio final.

Las mismas ideas que nos forjaron –que conformaron las estructuras de la política mundial, la economía mundial y la sociología mundial– son problemas, no soluciones

Las principales estructuras de ideas que han interactuado a lo largo de la historia para construir la conciencia colectiva de nuestros días acerca de lo que supone vivir globalmente pueden resumirse del modo siguiente: 4.000 años de patriarcado (la idea de que los hombres son quienes más saben y que deben dominar la sociedad); 2.000 años de religiones proselitistas (la creencia de que “nuestra” fe –cualquiera que sea– constituye la única forma “verdadera”, y por tanto merece ser universalizada); 500 años de capitalismo (un medio de producción de increíble éxito, pero que exige que haya perdedores además de triunfadores, siendo la naturaleza uno de los perdedores más destacados); 350 años de estatismo/nacionalismo (el juego de la soberanía unido al narcisismo nacional, que ha producido la lógica conflictiva de la política internacional, caracterizada por la búsqueda ante todo del “interés nacional” en el contexto de la desconfianza habitual y de la institución de la guerra); 200 años más o menos de racismo (la idea de que hay seres humanos superiores e inferiores, basada en diferencias biológicas menores); y 100 años, aproximadamente, de democracia de consumo, que ha conducido a lo que J. K. Galbraith llamó una «cultura de la satisfacción» por parte de los triunfadores dentro de cada sociedad y entre unas sociedades y otras, en tanto que los perdedores viven en condiciones de explotación.

La interacción a lo largo de la historia entre esta combinación de ideas y las estructuras de poder relacionadas con ellas ha construido un mundo que no funciona para incontables millones de habitantes ni para la naturaleza, y que no promete un futuro armonioso.

La nueva crisis de los veinte años

Dentro del “juicio final” hay un periodo especialmente peligroso al que designo con el nombre de la “nueva crisis de los veinte años” (denominación tomada, claro está, del título del famoso libro de E. H. Carr). Este “nuevo” periodo de crisis comenzó, simbólicamente, con los espectaculares atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001. Constituye un periodo de especial peligro para la sociedad humana, y el tiempo se está acabando; pero como todas las crisis, también genera oportunidades de cambio.

El periodo que estamos viviendo se ajusta a la perfección a la famosa frase acuñada por Antonio Gramsci para describir la época de transición, llena de desafíos, que le tocó vivir: «Lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer», escribió, «[y] en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados».

Entre los “síntomas morbosos” de nuestros días figuran los siguientes: la destrucción de la naturaleza, con el peligro de escasez masiva de alimentos; el “caos climático”, que conlleva el peligro de que se produzcan desplazamientos de población masivos y conflictos; el agotamiento de los recursos energéticos, con el peligro de que se produzcan conflictos por los suministros de petróleo y gas; el riesgo de crisis económicas (acontecimientos recientes han demostrado que los responsables de dirigir el tan ensalzado triunfo del capitalismo no han comprendido cómo funcionaba); el predominio de la pobreza en muchas regiones del mundo, con enormes desigualdades en cuanto a oportunidades de vida dentro de los países y entre unos países y otros (y, por ende, todos los problemas que la desigualdad conlleva, además de la pobreza); la perspectiva de la propagación de las armas nucleares a 20, 30 ó 40 Estados durante los próximos decenios, con el riesgo que comporta de que se produzca una catástrofe por error de cálculo o accidente; y los “choques por ignorancia” entre grupos étnicos y otros grupos identitarios.

Estas y otras tendencias malsanas se han desarrollado en el contexto de un enorme aumento de la población mundial, que sin duda complicará y agravará muchos de estos “síntomas morbosos”. El crecimiento demográfico amenazará con más pobreza, más desempleo, riesgo de políticas identitarias peligrosas, mayores tensiones sociales, una creciente desigualdad en el acceso a oportunidades de vida, etc.

Cada una de estas tendencias es preocupante en sí misma. Lo que hace que la perspectiva resulte mucho más amenazadora si cabe es que son convergentes. Nos halla-

mos ante el peligro de que crisis múltiples y complejas se produzcan y abrumen al mismo tiempo a los responsables de tomar decisiones. Imaginemos una situación en 2019, por ejemplo, en la que se produce otro periodo de crisis financiera global, y no nos engañemos pensando que nuestros expertos en economía tienen el futuro bajo control. Esta vez, supongamos que la crisis coincide con una grave crisis petrolífera y con la reciente realización por Irán de su primera explosión nuclear (el régimen del Tratado de No Proliferación Nuclear podría haber fracasado efectivamente para entonces). A esta situación, sumemos una retirada previa y no inconcebible, a la manera de Vietnam, de las fuerzas de la OTAN de Afganistán y la toma del poder por los talibanes en Pakistán (nuclear). ¿Qué decir, en este contexto, de una confrontación entre tropas de la OTAN y de Rusia generada por nacionalistas georgianos que intentan aprovechar la distracción de la crisis iraní? Y agreguemos a la mezcla la perspectiva de una presidenta Palin en su primer mandato.

Los riesgos a los que hemos de hacer frente en la “nueva crisis de los veinte años” proceden ante todo de la complejidad misma de unos Gobiernos que intentan promover los “intereses nacionales” en una época de crisis convergentes, en condiciones de cambio material radical y visiones del mundo enfrentadas. Como ya sucedió en el siglo XX, cuando estén en apuros, las naciones y los Estados se replegarán a la política de “sangre y pertenencia” (en otras palabras, se replegarán a un nacionalismo y un autoritarismo extremos). Este resultado no está pensado para mejorar las condiciones del *nosotros global*.

Estamos a tiempo todavía de invertir las tendencias negativas. Pero si no se acometen con eficacia en los próximos diez años más o menos, después será cada vez más difícil abordarlas. Las condiciones se habrán deteriorado: para entonces, el cambio climático estará más cerca de ser irreversible (si no lo es ya), y la proliferación nuclear podría haber duplicado el número de Estados que poseen armamento nuclear o lo suministran.

¿Es alarmista este panorama?

Es demasiado pronto para saberlo, naturalmente. Y es importante entender que lo que he esbozado es *una extrapolación*, una extensión de las tendencias actuales en caso de continuar el “no pasa nada” global. Este esbozo no pretende ser *una predicción* de lo que ocurrirá o lo que debe ocurrir. Una vez dicho esto, en el decenio transcurrido desde que inicié esta línea de razonamiento, hemos sido testigos de atentados terroristas espectaculares, de la amenaza de pérdida del 40% de las tierras de cultivo en el granero de China a causa de la erosión del suelo, de una violencia política extrema (y en gran medida ignorada) en el Congo, de la incapacidad de las fuerzas occidentales para pacificar a los talibanes en

Afganistán (una base para las drogas y el terrorismo) o Pakistán (un Estado que posee armamento nuclear), de rumores sobre una nueva guerra fría con Rusia, de la erosión del Tratado de No Proliferación Nuclear, de pruebas con armamento nuclear en Corea del Norte, de la peor crisis financiera desde hace 80 años, de predicciones cada vez más pesimistas sobre el caos climático (y de la persistente lentitud a la hora de afrontar sus causas), de la persistente influencia de ideas extremas (incluida la autocomplacencia extrema de que todo irá bien); de la apatía y el giro a la derecha en las recientes elecciones europeas; y de un deprimente etcétera.

Se han producido acontecimientos positivos, desde luego, pero no muchos, y como siempre, algunos de ellos podrían ser en realidad problemas en vez de soluciones. Uno de estos acontecimientos es la “América de Obama”. El estado de ánimo optimista posterior a Bush es obviamente bienvenido, pero los nuevos Estados Unidos siguen caracterizándose más por las palabras que por los hechos.

Entonces, ¿están justificadas mis extrapolaciones, que pretenden servir de advertencias? Es demasiado pronto para responder con un “sí” categórico en este momento, pero me atrevería a decir –en junio de 2009– que no es obvio que esté equivocado.

La teoría crítica ofrece una teoría integral del cambio

¿Por qué son las realidades globales de nuestros días tal como las he descrito? ¿Cómo sabemos/podemos saber que son estas las realidades? ¿Qué podemos/debemos hacer al respecto? En una palabra, ¿cómo debemos teorizar nuestra situación? Mi siguiente proposición es que la teoría crítica ofrece un enfoque integral de la teoría y la práctica del cambio, incluido el cambio en las “realidades globales”. La teoría crítica es una teoría para tiempos críticos.

Antes de pasar al significado del adjetivo “crítico” en la teoría crítica, necesitamos también una noción útil de “teoría”. La que voy desarrollar es la de Philip Allott, jurista internacional de gran prestigio, brillante filósofo y también ex funcionario del Foreign Office británico (y, por cierto, escéptico en cuanto a la disciplina académica de las “relaciones internacionales”).

Para Allott, la teoría es, simplemente, «una ordenación mental de [...] la realidad» (pensamiento sistemático para explicar, comprender y justificar la acción). Allott distingue tres niveles de teoría –podemos pensar que encajan o se sedimentan mutuamente– a los que denomina “práctico”, “puro” y “trascendental”:

- La *teoría en la práctica* es las “ideas en la práctica” (¿cómo hacerlo?). Ejemplos de la teoría en la práctica en las relaciones internacionales son el “equilibrio de poder” y la “disuasión nuclear”.
- La *teoría pura* es la teoría de la práctica teórica. (En otras palabras, las ideas sobre las que se basa la teoría en la práctica. Podemos pensar que esta desciende a un nivel más profundo, y explica por qué las cosas son como son y por qué unas elecciones prácticas son mejores que otras.) Un ejemplo de teoría pura en las relaciones internacionales es el realismo político (la idea de que los Estados son los actores principales, que el poder material es decisivo y que la lógica de la anarquía internacional es competitiva). Las teorías en la práctica (como el equilibrio de poder y la disuasión nuclear) representan estrategias racionales dentro del funcionamiento del mundo tal como lo describe la “teoría pura” del realismo político.
- La *teoría trascendental* es un nivel aún más profundo. (Para Allott es la teoría de la teoría pura.) Es el fundamento de la verdad y el valor: es el conjunto de ideas que subyacen a toda una visión del mundo. Desde una de las interpretaciones del realismo político, por ejemplo, la teoría trascendental que da cuenta de la explicación que postula el realismo sobre el funcionamiento del mundo, constituye una particular forma de concebir la naturaleza humana como agresiva y egoísta. Esta interpretación de la naturaleza humana parece otorgar sentido al realismo, explicar por qué el realismo tiene sentido, lo cual a su vez conlleva que la práctica del equilibrio de poder tenga sentido.

Creo que estos tres niveles de la teoría –práctica, pura y trascendental– ofrecen un marco de gran utilidad para tratar de organizar una teoría crítica para tiempos críticos.

En lugar de recurrir a los ejemplos tomados de los temas dominantes de las relaciones internacionales en el siglo pasado (en una palabra, equilibrio de poder-realismo-anarquía), prefiero incorporar un conjunto de ideas muy diferente en cada nivel. Mi propuesta es: una teoría en la práctica a la que llamo *realismo emancipador*; una teoría pura a la que llamo *teorización global crítica*; y una teoría trascendental a la que llamo *sociabilidad humana*. Lo que importa para el tema de este artículo es que cada conjunto de ideas, en cada nivel, representa una teoría del cambio en los asuntos humanos.

Comenzaré por el nivel más fundamental, el trascendental. Esto identifica la historia y de hecho la naturaleza de la sociedad humana con el cambio: «El cambio es la única evidencia de la vida», como reza un antiguo dicho.

La sociabilidad humana

El antropólogo cultural Michael Carrithers ha definido la “sociabilidad” como «la aptitud para el comportamiento social complejo». Somos “animales con historia”. Somos «animales activos [...] inventivos y profundamente sociales, que vivimos dentro y a través de [...] relacio-

nes mutuas y actuamos y reaccionamos unos ante otros para forjar nuevas relaciones y nuevas formas de vida».

A partir de esta idea, lo que ante todo es “real” en mi interpretación de la política mundial es la idea del ser humano como animal dotado de posibilidades inmensas merced a la capacidad de la mente social: «Tenemos mundos dentro de nosotros». ² Este punto de vista constituye un rechazo explícito de las interpretaciones esencialistas (y abrumadoramente conservadoras) tradicionales de lo que se suele llamar “naturaleza humana”. El ser humano ha evolucionado físicamente, y se ha desarrollado socialmente. Lo que ha frenado nuestro avance no ha sido una realidad objetiva denominada naturaleza humana, sino algunas de nuestras ideas acerca de algo que hemos decidido catalogar como “naturaleza humana”. A diferencia de los llamados “pesimistas de la naturaleza humana”, prefiero el punto de partida del neurobiólogo Steven Rose, quien sostiene que «la biología nos hace libres».

La dimensión trascendental de la teoría crítica entiende la política mundial como un escenario de realidades que cambian con el tiempo como consecuencia de cambios en la conciencia humana

En este punto conviene distinguir entre nuestra naturaleza animal y nuestro potencial humano (tal como sugiere Rose). Debemos tener cuidado cuando decimos que el ser humano tiene “una naturaleza”; sólo podemos afirmarlo en un sentido muy concreto, es decir, en relación con el conjunto biológico e inalterable de características que compartimos comúnmente con la mayoría de los demás animales (la necesidad de alimentos, el impulso de reproducirnos, el sentimiento de miedo, etc.). Es obvio que esta naturaleza animal ha de tener algo que decir: tenemos un estómago que alimentar y unos impulsos sexuales que satisfacer. Pero estas características generales no son específicamente “humanas”, pertenecen a nuestro yo animal, aunque el modo en que se expresan (y en que cambian) es en un grado importante humano/cultural. La parte “humana” de nuestras actitudes y nuestro comportamiento dista mucho de ser inalterable. Por eso no quiero emplear la expresión “naturaleza humana”.

La evolución social humana ha sido radical con el paso del tiempo. Debido a los cambios operados en nuestra conciencia a lo largo de la historia, nuestras actitudes e instituciones y nuestro comportamiento se construyen y reconstruyen a través del desarrollo de nuestra mente. El término “humana” de la expresión “naturaleza humana” es dinámico, en

² Se trata del título de un cuadro poco interesante de Edvard Munch, título que se basa en un poema bastante mejor de Paul Erik Tøjner, “El árbol de la ciencia”.

tanto que el término “naturaleza” se aplica a lo que es “animal”; así pues, en mi opinión, la expresión “naturaleza humana” es un oxímoron.

El potencial de la conciencia en el ser humano para desarrollar el significado de “humano” ha provocado una evolución social compleja, y hasta cierto punto es lo que nos hace radicalmente distintos de otros animales.³ Los cambios de la conciencia humana se refieren a cambios en la mentalidad colectiva a lo largo de la historia, la mentalidad colectiva de familias, tribus, sociedades, naciones y –potencialmente– de lo que he denominado *el nosotros global* (la humanidad común). El desarrollo social del animal humano se deriva de los cambios en la conciencia humana. Así pues, las relaciones internacionales pueden entenderse como un aspecto del desarrollo social del ser humano, o aún más, de la evolución de la conciencia humana en el mayor de los escenarios sociales y políticos: “el global”. Esto nos conduce de nuevo a la frase: “tenemos mundos dentro de nosotros”: el bueno, el feo y el malo.

Lo que hay en nosotros de “humano”, a diferencia de lo meramente “animal”, ha sido y seguirá siendo construido/desarrollado en nuestra mentalidad colectiva, tanto si hablamos de relaciones interpersonales como de relaciones dentro de las sociedades como del modo de vivir mejor a escala global. La sociabilidad –definida como el potencial para establecer “nuevas relaciones y nuevas formas de vida”– es en igual medida una parte de nuestra historia y la evolución de nuestra estructura ósea. Así pues, bajo mi teoría crítica está la creencia fundamental de que las nuevas relaciones y las nuevas formas de vida para la sociedad humana no sólo son posibles, sino inevitables.

Teorización global crítica

Así pues, la dimensión trascendental de la teoría crítica entiende la política mundial como un escenario de realidades que cambian con el tiempo como consecuencia de cambios en la conciencia humana. Como ya he dicho, las *relaciones internacionales* son, por tanto, un aspecto de la evolución de la conciencia humana acerca de cómo vivir globalmente. Las ideas que nos han forjado –incluidas las de las relaciones internacionales– han construido un conjunto de realidades globales, pero –y aquí el aspecto normativo de la teoría salta al pri-

³ El concepto de “conciencia” resulta controvertido y ha sido intensamente debatido (¿qué es? ¿tienen conciencia otros animales o sólo los humanos?, son sólo algunas de las muchas cuestiones objeto de debate). A los efectos que ahora nos ocupan, entiendo el término como equivalente de conciencia mental (en otras palabras, “la mente”); esto supone experimentar el mundo (a través de los sentidos), asimilar/transmitir significados a través de la cultura y formarnos juicios (a través de la razón/emoción, consciente/inconscientemente). En este sentido, me parece apropiado hablar de una conciencia colectiva en relación con la política a escala global: cómo experimentamos, comprendemos y juzgamos “lo global” o “lo internacional”. Como sostendré más adelante, las *relaciones internacionales* (la disciplina) pueden entenderse, por tanto, como una dimensión de la conciencia humana acerca de “lo global”, por lo que el desarrollo (o no) de relaciones internacionales es un aspecto del desarrollo de la conciencia humana acerca de la sociedad humana a escala global.

mer plano— tenemos que hacerlo mucho mejor para afrontar con éxito los grandes desafíos globales que se nos plantean. Esto lleva de manera más explícita a la “teoría crítica”.

Empleo el término “crítica” en relación con la teoría en el sentido en que lo emplea Robert Cox de tratar de quedarse fuera del *statu quo* a fin de identificar las opresiones que hay dentro de él y los recursos para el cambio. (Es lo que llamo teorización “desde fuera” y no “desde dentro”.) No disponemos de tiempo para examinar en detalle este punto, pero los recursos intelectuales para la teorización global crítica son bien conocidos. A mi juicio se componen de dos *corpus* de pensamiento. En primer lugar, la teoría social crítica de la Escuela de Frankfurt, el pensamiento gramsciano, etc. Y en segundo lugar, la tradición de la teoría radical de las relaciones internacionales, incluida la sociología histórica y especialmente el idealismo social de Kant. A partir de estos *corpus* de pensamiento es posible desarrollar un compromiso teórico y una orientación política que sea universalista, inclusiva, normativa, emancipadora y progresista.

Dos concepto clave de Robert Cox son su célebre idea de que «la teoría es siempre *para* alguien y *para* algún fin», y su distinción entre «resolución de problemas» y teoría «crítica». El “alguien” *para* quien quiero que sea la teoría crítica es la humanidad, y el “algún fin” es *para* la emancipación. El objetivo primordial de la teoría crítica no es hacer que las relaciones sociales y de poder preponderantes funcionen mejor. En otras palabras, su propósito no es resolver los problemas *en el statu quo*, un *statu quo* del que he afirmado que está formado por ideas que no funcionan a escala global. Por el contrario, su propósito es tratar de identificar el mismo problema (o problemas) *del statu quo* global (los problemas del persistente “no pasa nada”), y sustituir las relaciones de poder disfuncionales y sus instituciones por aquellas que ofrezcan mayores promesas de trabajar en pro de los intereses de la humanidad común. Así pues, a la teoría crítica le preocupa profundamente resolver problemas, pero en un nivel distinto y con una escala temporal diferente de la tradicional. En relación con la *praxis*, una idea clave es la de “crítica inmanente”, que implica tratar de identificar recursos para el progreso social a partir de lo que ya existe, intentando por tanto construir mejores relaciones, sociedades o mundos a partir de las posibilidades concretas, no de sueños utópicos. Esto conduce al tercer nivel de la teoría.

Realismo emancipador

Mi versión de la “teoría en la práctica” es el *realismo emancipador*. Esta etiqueta consta de dos términos que requieren explicación:

- Lo que quiero decir aquí con el término “realismo” no es lo mismo que se entiende en su uso tradicional en las relaciones internacionales dominantes, donde remite a un enfoque

teórico (o conjunto de enfoques) concreto. Para mí, las versiones políticas/clásicas/estructurales del realismo ofrecen una visión demasiado restringida de la realidad y de la ética. El uso que hago del término “realismo” es más genérico que disciplinar, y se refiere a la necesidad de prestar una atención constante al poder en todas sus formas: dónde reside el poder, cómo se ejerce el poder, quién se beneficia del poder, etc. A este respecto, John Herz ha insistido en que hay que preocuparse por el poder con el fin de comprender la política mundial y para tener alguna esperanza de que se nos tome en serio.

- El término emancipación es más controvertido si cabe. Tal como yo lo entiendo, la idea de emancipación en el contexto global trata de promover la política encaminada a liberar a la gente de las amenazas que condicionan la vida, creando de ese modo oportunidades de inventar una sociedad humana más armoniosa, igual y digna a escala global. Fundamental para la emancipación es la idea filosófica de que lo que llamamos “realidad” se construye en nuestras cabezas, y en concreto en nuestras mentes. Esta cuestión es demasiado amplia para desarrollarla aquí, por lo que pasaré rápidamente a otro tema tras hacer dos observaciones. La primera es que las ideas que hay en nuestras cabezas rara vez están separadas de lo material, si es que lo están alguna vez (la visión de Marx), y la segunda es que si las “realidades globales” del título de este texto son el resultado de lo que he llamado las ideas que nos han configurado, las realidades globales pueden hacerse cambiando nuestro sentido común colectivo acerca de la realidad global. Uno de los lemas de Allott es: «El único poder que está por encima del poder es el poder de las ideas».

Al término de la segunda guerra mundial, Stalin bromeó con escasa gracia: «¿Cuántas divisiones tiene el Papa?» (Lo que quería decir era que como el Papa carecía del poder material de un ejército, era irrelevante para el resultado de la geopolítica posterior a la guerra en Europa oriental.) Pero no habían pasado 50 años cuando el poder de las ideas nacionalistas/religiosas (sobre todo en Polonia) había derribado el poder de las ideas estalinistas respaldadas por los tanques. La historia pudo reírse de la falta de visión de Stalin acerca del poder, aunque hubo de transcurrir casi medio siglo. La política mundial puede cambiar, de manera lenta y gradual, y de manera rápida y radical; cuando el cambio tiene lugar, los procesos y las escalas temporales están interrelacionados, como los arroyos que confluyen para formar un río.

La historia es un relato del cambio radical

Antes de continuar, conviene hacer un breve resumen:

- La teoría trascendental (sociabilidad humana) nos dice que el cambio radical es posible. Nos ofrece razones para no dejarnos oprimir por ideas estáticas acerca del potencial humano: “tenemos mundos dentro de nosotros”.

- La teoría pura (teorización global crítica) ofrece un *corpus* de ideas acerca de la creación de un mundo de acuerdo con un conjunto de principios pensados para crear un mundo diferente, un mundo que debería funcionar mejor (con más igualdad y libertad) para un número cada vez mayor de nosotros, cualquiera que sea nuestra nacionalidad, género, clase, color, religión o no religión.
- La teoría en la práctica (realismo emancipador) tiene que ver con tratar de hacer que se produzca el cambio progresista. Tiene que ver con la capacidad de acción, y en concreto con cambiar las realidades globales cambiando nuestro modo de pensar acerca de las realidades globales.

No es mi deseo desde luego exagerar la facilidad con que el poder de las ideas puede cambiar las ideas actualmente dominantes que están respaldadas por el poder material y por instituciones arraigadas y por el sentido común. Esta advertencia siempre es necesaria en la política mundial. Nadie lo ha expresado mejor que Karl Marx: «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos». La política mundial es la más difícil de las pruebas en lo que a la práctica de la teoría política se refiere: por eso nuestro ámbito de estudio es a veces tan frustrante y deprimente, amén de fascinante.

En el nivel más fundamental, he sostenido que la sociabilidad humana es sinónimo de cambio social a lo largo de la historia. La teoría y la práctica de las “relaciones internacionales” puede entenderse, por tanto, como una dimensión global de esta capacidad para el –y el proceso de– cambio social. El hecho de intentar entender la disciplina académica de las relaciones internacionales como una sociología histórica la diferencia de las teorías estáticas de las relaciones internacionales, en particular, del realismo. El realismo hace hincapié en las continuidades históricas derivadas de las interpretaciones esencialistas de (la poderosa idea de) la naturaleza humana, o de (otra idea poderosa) la estructura de la anarquía. En lugar de interpretar la continuidad como posición de la historia por defecto –nadie podría negar que se producen múltiples continuidades–, prefiero hacer hincapié en el cambio histórico, aun más, en el cambio histórico fundamental. «Nada hay más radical que la propia realidad», como dijo Lenin.

Pensemos por un instante que la realidad es radical. Charles Darwin nos animó a ajustar nuestras escalas temporales en relación con los cambios físicos en la especie humana. Es decir, nos enseñó a pensar en términos de millones de años, un tiempo durante el cual la selección natural puede cambiar el carácter de una especie. Entiendo que la observación de Lenin significa un reconocimiento de lo asombroso que puede ser el cambio si ajustamos nuestras escalas temporales en relación con el mundo social. La realidad puede ser radical si reajustamos nuestros relojes sociales. Permítanme poner un ejemplo personal.

Tres de mis cuatro abuelos nunca llegaron hasta Londres, que está a tan sólo unos 250 kilómetros del pueblecito donde vivían. El único que viajó (y recorrió el mundo) lo hizo para combatir en la Gran Guerra. Una guerra en la que Turquía y el Reino Unido eran enemigos. Hoy, uno de sus nietos (yo) ha sido invitado a viajar a Ankara para asistir a una conferencia; pero es más, el nieto quiere que Turquía forme parte de la Unión Europea y de ese modo participe en la elaboración de leyes que sean directamente pertinentes para “el estilo de vida británico”. Recuerdo a mis abuelos como personas generosas. Eran bastante pobres; mis abuelos eran mineros del carbón, y mis abuelas trabajaban cuidando de familias numerosas. Eran todo lo generosos que podían serlo para su familia, pero en aquellos tiempos los horizontes morales de la “gente corriente” no contemplaban entregar dinero de forma habitual a entidades benéficas de ámbito mundial, ni en respuesta a llamamientos en favor de absolutos desconocidos con ocasión de desastres, guerras y terremotos que aquejan a lugares lejanos. Para la generación de sus nietos, sin embargo, la expectativa de una donación cosmopolita es normal. En tales aspectos, la interpretación del nosotros global ha cambiado sensiblemente, en un par de generaciones.

Podría pensarse que se trata de ejemplos triviales. En una escala mayor podemos ver el carácter radical del cambio de la realidad cuando nuevos patrones de pensamiento han conmocionado la historia. Podemos aportar muchos ejemplos: los cambios en la conciencia colectiva como consecuencia del nacimiento de las religiones monoteístas, la revolución en las actitudes y los comportamientos que acompañó a la interpretación de que la Tierra es redonda y no plana, la importancia de la legitimación de ideas tan poderosas como las de democracia e igualdad, etc. En los tiempos anteriores a que tales ideas fueran aceptadas como realidades globales, eran impensables; de hecho, la mayoría no se pensaron. Dentro de poco celebraremos el 40 aniversario del primer alunizaje. La idea de que el ser humano pudiera caminar sobre la Luna era ciencia ficción en una década, y al terminar la siguiente, pasó a ser el contenido de una programación televisiva. Una vez que una idea poderosa se afianza, las cosas nunca vuelven a ser iguales.

El progreso es posible pero no inevitable en la sociedad humana

Así pues, una teoría crítica para nuestros tiempos críticos da por sentado que las realidades globales cambian, y que pueden cambiar radicalmente: pero, ¿es el cambio radical necesariamente progreso?

Hay, en efecto, muchos detractores de la idea de “progreso” (salvo en lo relativo al progreso tecnológico, entendido este como la creación de artilugios que reducen nuestro dolor y facilitan nuestros desplazamientos: los tornos de dentista y los coches eficientes, por

ejemplo). Pero no hace falta ser un enemigo posestructuralista de los ideales de la Ilustración para aceptar que se han hecho muchas cosas terribles en nombre del progreso (tal vez “progreso” vendría mejor aquí). Pensemos en el estalinismo. Pero no tiremos las frutas sanas del progreso (la idea de un mundo mejor) con las podridas de los desmanes históricos.

Un concepto clave de la teoría crítica es la idea de *reflexividad* (el control estratégico de las propias ideas, dirigir de nuevo las facultades críticas propias hacia el pensamiento propio). Es a través de la reflexividad como conocemos los problemas del orgullo desmedido que tuvo el siglo XIX en lo relativo al progreso (lineal y no problemático): conceptos como “el avance inexorable del hombre” y todo eso. Mediante la reflexividad comprendemos ahora que el progreso no es lo que era: un ejercicio de la razón que en sí mismo representa un progreso importante. Se ha hecho mucho más patente que el progreso material no trae, por sí solo, la armonía social y la felicidad individual. Sin embargo, deberíamos tener al menos cierta simpatía histórica hacia quienes un día pensaron que así sería, hacia quienes sintieron la tentación de creer en la promesa de la felicidad basada en lo material. Era una esperanza comprensible, desde la perspectiva de aquellos cuya tecnología primitiva convertía la vida cotidiana en una carga, y cuyo alimento y cobijo dependían de una naturaleza no siempre caritativa.

Uno de los ejes tradicionales del progreso social ha sido la “idea del ideal” de la Grecia Antigua, es decir, el imaginar una realidad mejor. En relación con la política mundial, tales ideales incluyen la paz, la justicia, la libertad, la democracia, etc. Resulta útil entender esos ideales como metas “utópicas de proceso”; es decir, formas mejores de organizar nuestras actitudes, instituciones y comportamientos, sin la expectativa de una situación de “punto final” para la sociedad en la que un día habrá una sociedad perfecta sobre la Tierra. Pensar en ideales ha sido importante para el ser humano, aunque es obvio que no siempre (ni siquiera a menudo) se nos ha dado bien llevarlos a la práctica. (Todavía es preciso seguir gritando: «give peace a chance».) En mi opinión, la teoría y la práctica de la política entre las naciones siguen siendo la prueba más difícil para ideales como la “justicia” y la “confianza”. Aun reconociendo la turbulenta historia del “progreso”, no llego a la conclusión de que no ha habido ningún progreso en la moralidad y la ética.

El filósofo Peter Singer, entre otros, ha defendido el reconocimiento de (cierto) progreso moral en la historia. Ha señalado la deslegitimación de la esclavitud y el racismo y la difusión de los derechos de los trabajadores. Concretamente en la esfera internacional, cabe señalar también a lo largo de los siglos el progreso moral inherente al desarrollo de las normas relativas a la igualdad, la descolonización, el desarrollo, los derechos humanos, etc., y la deslegitimación de la guerra. Una vez más, huelga decir que en ocasiones la aplicación de estas normas ha sido harina de otro costal.

En este punto debo insistir –por si aún no es obvio– en que no identifico el cambio histórico con el avance constante del progreso moral. Un mundo mejor (en los ámbitos local y global) es posible, pero no es inevitable. El cambio puede inventar o restablecer ideas bárbaras, como sucedió con el triunfo del nazismo en la Alemania de la década de 1930. Lo que defiende es simplemente que existen motivos racionales para la esperanza en el progreso moral: si esta posibilidad se convierte en probabilidad dependerá en un grado importante de los mercados y los campos de batalla de las ideas. Lo que las colectividades piensen que es posible y deseable será un factor que intervendrá en la historia futura del devenir humano: el bueno, el feo o el malo. Si nuestra acción colectiva se rige por principios fatalistas, es probable que obtengamos resultados fatalistas. Pero de esto no se sigue que si actuamos sobre la base de principios trascendentales se producirán necesariamente resultados trascendentales. La política en el mayor escenario es más compleja: la política mundial, reorientando una frase de Clausewitz, es «movimiento en un medio resistente».

Pero el progreso es una esperanza racional. Es posible, y la historia lo demuestra. Además de los ejemplos que acabo de exponer, la historia nos ofrece algunos antecedentes de enemigos tradicionales que arreglaron sus diferencias y vivieron en paz; de largos periodos de tolerancia religiosa en algunas entidades políticas; y de gente que escapó de la tiranía y creó democracias estables. Como solía decir el gran investigador de la paz Kenneth Boulding, con una sencillez característica que denotaba verdad, «si existe, es posible».

Naturalmente, los adeptos del realismo emancipador deben dar por sentado que no podrán promover un cambio progresista “bajo circunstancias elegidas por ellos mismos”, pero su esfuerzo no está condenado al fracaso. En este sentido, me gusta esta idea del escritor irlandés George Bernard Shaw: «El hombre razonable se adapta al mundo: el irrazonable persiste en tratar de adaptar el mundo a sí mismo. Así pues, todo progreso depende del hombre irrazonable». (Y, obviamente, actualicemos este viejo dicho añadiendo «y de la mujer»).

El resto del texto lo dirijo en gran medida a quienes desean unirse al gran conjunto de personas de la sociedad civil global cuya ambición es ser irrazonables ante el tradicional “no pasa nada” global. He repetido la frase «tenemos mundos dentro de nosotros» (el bueno, el feo y el malo), y al principio he sostenido que el mundo en que vivimos es de una fealdad malsana en aspectos importantes. Finalmente, quiero pasar a pensar explícitamente en el bueno.

La emancipación ofrece un anclaje filosófico y una meta política

Para empezar, en vez de centrar la atención de modo casi exclusivo en conceptos tradicionales de las relaciones internacionales tales como anarquía, soberanía, orden, etc., quiero crear un espacio en el centro de la disciplina para el concepto de emancipación.

El concepto de emancipación es, sin duda, controvertido en los tiempos que corren. De hecho, muchas personas inteligentes lo consideran inaceptable. Críticas habituales son que es impreciso, que es utópico y que es eurocéntrico. Pero el concepto no es, ni tiene por qué ser, ninguna de estas cosas.

A mi juicio, un carpintero y radical inglés del siglo XIX, William Lovett, expresó el fundamento del concepto de emancipación en el título de un libro: *The Pursuit of Bread, Knowledge, and Freedom (La búsqueda del pan, el saber y la libertad)*. En otras palabras, podemos entender que la emancipación tiene que ver con conseguir un nivel de satisfacción material (simbolizado por el pan), escapar de una vida dominada por la ignorancia y la mentira (el saber) y sacudirse el yugo de la tiranía política y la explotación económica (la libertad). Espero que coincidan conmigo en que entender la emancipación desde el punto de vista de los objetivos del pan, el saber y la libertad no es difícil de comprender, no es impreciso, no es utópico y no es exclusivamente eurocéntrico. Estos valores han sido, pueden ser y son reconocidos en todo el mundo. Las luchas para escapar de la pobreza, vencer la ignorancia y librarse de la tiranía existen en los libros de historia y en los relatos populares en todo lugar y época.

No debería ser difícil, por tanto, entender el meollo del concepto de emancipación. Lo que es difícil –casi siempre– es entender la política de emancipación en escenarios concretos. Siempre hay mucho margen para el desacuerdo en cuanto a prioridades, tácticas, metas a corto y medio plazo, etc. Pero decir que resulta difícil tornar operativa cualquier teoría o ideología en la escena política es más que un golpe decisivo. En este sentido, el concepto de emancipación no es diferente de cualquier otro, ya sea el de “democracia” o el de “justicia”. La política es siempre más turbia en la calle que en los seminarios, y al calor de la lumbre que en los libros de recetas teóricas.

La “seguridad” –que es siempre una preocupación fundamental de las relaciones internacionales académicas– está directamente implícita en las metas en torno al pan, el saber y la libertad. En las relaciones internacionales, la seguridad ha tenido que ver siempre con la supervivencia, pero ¿por qué no iba a tener que ver (como en la noción de *safety* de Hobbes) con “una vida feliz en la medida de lo posible”? La inseguridad implica amenazas para la supervivencia y para una vida feliz; es sinónimo de vivir una existencia condicionada. Pensemos en la inseguridad de la pobreza radical (una persona que tiene que buscar comida en un vertedero); o en la inseguridad de un Estado que se enfrenta a la amenaza de la guerra; o en la inseguridad de un grupo étnico que está oprimido. La emancipación ofrece un anclaje filosófico para una teoría y una práctica que traten de sacar a las personas o los pueblos de existencias condicionadas; en otras palabras, para lograr la supervivencia unida a una vida feliz (quizás una vida “más feliz” sería una expresión más acertada).

Al concebir la seguridad como emancipación, pienso en el logro de un nivel de seguridad que conceda a personas y grupos tiempo, energía y posibilidades para optar por hacer cosas que no sean simplemente sobrevivir como organismos biológicos humanos. Así pues, la seguridad puede entenderse como “además de la supervivencia”, es decir, el estar relativamente libre de amenazas que permite ciertas elecciones de vida. La seguridad mundial, concebida como “además de la supervivencia”, significa tratar de crear las condiciones en las que el *nosotros global* (y no sólo el actualmente dominante) pueda vivir su vida pública y personal con margen para la dignidad, el amor, la risa, la música y una comida como es debido.

En vez de centrar la atención de modo casi exclusivo en conceptos tradicionales de las relaciones internacionales tales como anarquía, soberanía y orden, quiero crear un espacio en el centro de la disciplina para el concepto de emancipación

El desafío consiste, pues, en representar nuestro papel, por muy pequeño que sea, para tratar de cambiar las “realidades globales”, y de este modo hacer que el mundo funcione para la mayoría, y no sólo para una relativa minoría. Nuestra disciplina tiene un papel que desempeñar en todo esto. Uniéndonos a la tribu de los “irrazonables”, podemos intentar cambiar la conciencia humana acerca de lo que significa vivir globalmente. Esto exige una revolución en la conciencia humana sobre las ideas de configurar la política mundial. Esto, a su vez, exige una suerte de revolución en la agenda de nuestra disciplina.

Las ideas están en el centro de las “realidades globales”, y los intelectuales tienen un papel que desempeñar para cambiarlas

¿Se trata de una “revolución” en las relaciones internacionales? Es cierto que desde hace tiempo se oyen rumores de cambio, como se comprobó al comienzo del “giro crítico” de la década de 1980. Tenemos que seguir adelante con esto, pasando a las áreas empíricas más críticas, ocupándonos siempre del poder en todas sus formas (militar, diplomático, económico y social) y alejando nuestros marcos conceptuales, nuestros compromisos teóricos y nuestra orientación política del equilibrio de la agenda poder-realismo-anarquía. De este modo, podríamos –*podríamos*– contribuir como estudiosos a cambiar la conciencia colectiva acerca de lo que supone vivir globalmente.

Los cambios en la disciplina a los que acabo de aludir implicarían, para empezar, conceder prioridad a lo siguiente: la meta de la igualdad por encima de la exaltación de la dife-

rencia; la búsqueda de la democracia en vez de limitarnos a aceptar la lógica del reparto del poder; el cultivo de la empatía frente a los errores del etnocentrismo; la consolidación de la confianza en contraposición a vivir con los supuestos fatalistas de la desconfianza; la exploración de la hospitalidad cosmopolita frente a las presiones totalitarias de la ideología nacionalista; la comprensión de la política de la paz estable en vez de convertir en fetiche las técnicas militares; el cultivo de los deberes más allá de las fronteras en lugar de los “intereses nacionales” egoístas; etc. Estos cambios pertenecen a una agenda de la disciplina organizada en torno al concepto de emancipación en vez de a una que da por sentado el “no pasa nada”. El mundo no funciona, así que seamos irrazonables: es la única postura racional.

He tratado de mostrar que la especie humana tiene el cambio impreso en sus huesos (literalmente) y en sus mentes (crucialmente). He tratado de mostrar que no sólo tenemos “mundos dentro de nosotros”, sino que podemos tratar de alcanzar el bueno en vez de aceptar y reproducir el feo y el malo. Y he tratado de sostener que tenemos capacidad de acción, si bien es cierto que hemos de enfrentarnos a tradiciones y estructuras poderosas y resistentes al cambio.

El desafío global es grande. En una frase, puede expresarse del modo siguiente: ¿cómo puede la sociedad humana, en este punto de la historia, organizarse globalmente de un modo más justo y armonioso, para superar las consecuencias de que en un planeta cada vez más pequeño cada vez habite un número mayor de nuestros semejantes, con la necesidad de alimentarse cada pocas horas, con el impulso a reproducirse, que necesitan un puesto de trabajo, y que disponen de mentes activas y enormemente evolucionadas que están varadas colectivamente en ideas regresivas acerca de cómo funciona el mundo?

El desafío es grande, pero «no desperdiciemos una crisis», dicho sea con las palabras de infausta memoria de un exfuncionario de la Casa Blanca. Al fin y al cabo, las crisis representan oportunidades además de constituir amenazas, y la idea de un “juicio final” ofrece cierto potencial para que se acelere el proceso de cambio de la conciencia colectiva. Si no en los próximos decenios, ¿cuándo?

El desafío —es más fácil decirlo que llevarlo a cabo— consiste en trabajar para convertir la sociedad humana a escala global en un “nosotros global” cada vez mayor, en una humanidad común políticamente significativa. Cuanto más común llegue a ser la humanidad, mayor será el potencial para construir instituciones globales capaces de promover el derecho consuetudinario y de actuar políticamente en pro del interés común en vez del interés particular.

La historia nos ha exiliado a unos de otros mediante la creación de fronteras que obedecen a las estrategias del nacionalismo, el género, la clase, la raza, la religión, las fuerzas

económicas y demás. Para construir un nosotros más global, tenemos que aprendernos, sentirnos y reconocernos unos a otros como seres humanos iguales, en vez de vernos siempre, primero, como “ingleses” o “turcos”, “islámicos” o “cristianos”, y todas las demás ideas que hemos aprendido y que dividen. Quiero que disfrutemos de las diferencias inofensivas al tiempo que celebramos e institucionalizamos la igualdad cosmopolita.

Como estudiosos de la política mundial, nos corresponde desempeñar un papel especial –aunque no quisiera exagerar nuestra influencia– en el cambio de la interpretación colectiva de lo que significa vivir juntos a escala global. No hay mucha gente sobre la Tierra que tenga el privilegio de dedicar su vida laboral a pensar en las grandes cuestiones de la política mundial. Ese privilegio nos brinda la oportunidad de pensar en las realidades globales (y, lo que es más importante, de reconsiderarlas). Esto es, por cierto, por lo que siempre afirmo que las relaciones internacionales –con todos sus defectos– son sin duda la disciplina suprema. Son el único proyecto intelectual que se ocupa de forma tan directa de las más grandes preguntas de la vida (¿qué es real? ¿qué podemos saber? ¿cómo podríamos actuar?) en relación con el comportamiento humano en el mayor de los escenarios.

Como estudiosos de esta disciplina fundamental y frustrante, tenemos que elegir: tratar de mejorar el “no pasa nada” global o tratar de ayudar a construir una nueva conciencia acerca de vivir globalmente. No tenemos por qué aceptar que la política mundial seguirá estando dominada por ideas que no funcionan para tantos de nuestros semejantes y para gran parte del medio natural. Podemos optar por negarnos a ser atrapados por –tener nuestras mentes uncidas a– teorías estáticas acerca de las “realidades globales”. Para empezar, podemos optar, en vez de aprender y repetir que no puede haber alternativa, por tratar de convertir cada ensayo, cada seminario, cada propuesta de tesis doctoral, cada clase y cada relación dentro y fuera del aula en un pequeño acto de resistencia contra las ideas divisorias que forjaron la política mundial de nuestros días.