

**Nuevas formas de justicia y de acción política:
¿Cosmopolitismo ecologista o ecologismo global, sin cosmopolitismos?
Honneth frente a Stengers-Latour.**

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra
España

1.- Honneth revisa en 1992 la alianza cosmopolítica, sin cosmopolitismos, de Stengers y Latour en 1979.

Isabelle Stengers y Bruno Latour desencadenaron en 1979 un primer gran debate que acabaría marcando los inicios del autodenominado *postmodernismo filosófico*. Además, lo habrían hecho con cinco años de anticipación respecto de aquella otra gran polémica que, al menos según Apel, acabaría marcando los inicios del llamado *postmodernismo filosófico*. Se trata de la controversia de 1981 relativa a la *teoría de los actos de habla* de Grice, Searle y Strawson, contando también con la participación estelar de Deleuze y Lyotard. Por su parte Axel Honneth esperaría a 1992 para responder a la inquietante provocación que por entonces supusieron tales propuestas de Stengers y Latour, cuando ya el debate se había situado en un contexto mucho más amplio. En efecto, el rasgo común de los distintos participantes en el debate fue su pertenencia compartida a una similar tradición posthegeliana y postwittgensteniana, sin dejar a nadie indiferente. Sin embargo había profundas diferencias recíprocas que a lo largo del debate se irían incrementado, a saber: el *comunitarismo muticulturalista* de Taylor, el *cosmopolitismo multi-esteticista* de McDowell, el *neopragmatismo postheideggeriano* de Rorty, pasando a su vez por la *hermenéutica comunitarista* en su doble vertiente *pragmático-transcendental* o simplemente *pragmático-universal* de Apel y Habermas respectivamente.

El debate supuso una primera confrontación valorativa que Stengers y Latour mantuvieron con uno de los representantes actuales más cualificados de la teoría crítica

de la Escuela de Frankfurt, concretamente Honneth, en un momento muy concreto, a saber: en 1992, poco después de la caída del muro de Berlín en 1989, casi nada más acabar la llamada guerra fría, cuando ya se disponían de muchas evidencias para dirimir las posibles ventajas o desventajas que habían ofrecido aquellas antiguas alianzas *cosmopolitas* a la liberación humana, con pretensiones globales verdaderamente desorbitadas, pero con el inconveniente de estar basadas en intereses meramente *antropocéntricos* y en meros acuerdos fácticos, sin tener en cuenta para nada la necesidad de iniciar una protección compartida aún más solidaria de la naturaleza.

De todos modos la denuncia de 1976 habría pasado casi desapercibida, y sólo en 1992 había acumulando el suficiente número de argumentos para hacer necesaria una respuesta contundente en el caso de no compartirlos, como ahora ocurrirá con Honneth. De ahí que Honneth en 1992 se viera en la obligación de iniciar una defensa de la especial protección de la naturaleza que se llevó a cabo desde el *cosmopolitismo antropocentrista meta-institucional* de matriz posthegeliana y postwittgensteniana que hasta entonces había estado vigente. En este sentido y visto desde 1992, Honneth no compartirá las críticas que Stengers y Latour habían formulado en 1976 al cosmopolitismo de Hegel, por los motivos antes mencionados. Es más, según Honneth, probablemente la estrategia seguida por Hegel o Wittgenstein tampoco acabaría siendo la mejor, pero era tan legítima como su contraria, a la hora de abordar un problema a estas alturas muy sensible, a saber: la elaboración de una nueva *cosmopolítica ecológica verdaderamente global*. En efecto, ya se formule desde una perspectiva capitalista o socialista, lo prioritario ante todo de una empresa tan ambiciosa debería ser fomentar un auténtico compromiso ético en la defensa normativa del equilibrio medioambiental existente en la naturaleza. Máxime cuando ya se habían comprobado los reiterados fracasos cosechados a este respecto por aquellas otras antiguas alianzas tipo fáctico y de pretensiones falsamente *cosmopolitas* que previamente habían existido entre los dos bloques en conflicto. Sin embargo Honneth opina que la filosofía del derecho de Hegel de algún modo ya había salvado esta dificultad. Pero veamos el debate desde su inicio.

2.- El rechazo de las antiguas alianzas cosmopolitas por Stengers y Latour en 1979.

El desencadenante del presente debate entre el cosmopolitismo y la cosmopolítica acabaría revertiendo en el mismo sitio donde comenzó: en las propuesta de Stengers y Latour en 1979 de establecer una “*nueva alianza*” *metainstitucional* en el modo de relacionar derecho y ecología, aunque ello conllevara la formulación de un “nuevo” paradigma científico y filosófico. Máxime cuando se comprobó que los presupuestos *antropocentristas* de las anteriores alianzas y paradigmas modernos podían acabar suponiendo un obstáculo infranqueable para la efectiva implantación de una *cosmopolítica ecológica* que fuera verdaderamente *global*. Hasta el punto que las futuras instituciones políticas y jurídicas, al menos según Stengers y Latour, ya no se podrían seguir legitimando en nombre de meras declaraciones retóricas de principios bien intencionados respecto de una posible *concordia universal* o *paz perpetua*, al modo de Kant. En su lugar se necesitó más bien remitirse a algún fundamento cosmológico o meramente científico verdaderamente proporcionado que permitiera justificar unas exigencias tan ambiciosas como las ahora propuestas.

En este sentido Stengers y Latour defendieron la elaboración de una *cosmopolítica ecológica* de orden verdaderamente *global*, mediante la que fuera posible hacer patente el alcance de las responsabilidades éticas que el hombre contrae con la naturaleza, sin poderlas ya hacer objeto de simples transacciones pactadas mediante acuerdos meramente fácticos. En este sentido se hizo absolutamente necesario localizar un fundamento metafísico o científico proporcionado que pudiera abrirse a la posterior formulación de unas propuestas tan ambiciosas, ya fuera recurriendo preferentemente a la metafísica de Whitehead o a la ciencia termodinámica del propio Prigogine, con un propósito muy preciso: evitar que la posible defensa institucional del *orden ecológico global* pudiera quedar a merced de unos intereses meramente partidistas, cuando se trataba de un asunto de importancia vital que afectaba directamente a la posible

supervivencia de la humanidad. En cualquier caso la secuencia de intervenciones por parte de Stengers y Latour a lo largo de este debate siguió los pasos siguientes.

2.1.- La “nueva alianza” ofertada por Stengers en 1979.

Primero, Prigogine y Stengers publicaron en 1979 *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, con un propósito muy concreto. Denunciar el profundo “desencantamiento” producido por una peculiar “alianza” contranatura que el *cosmopolitismo antropocéntrico* moderno había acabado introduciendo entre dos polos contrapuestos: por un lado, una concepción prepotente de la *ciencia* elaborada de espaldas a una efectiva protección de la naturaleza; y, por otro lado, una ulterior ética totalmente supeditada a las desorbitadas exigencias de un experimentalismo newtoniano cada vez más unilateralmente despótico. Hasta el punto que la ciencia moderna acabaría sobrevalorando la mecánica newtoniana hasta ponerla como modelo a seguir por la ética y la política, a pesar de tampoco poder establecer una plena uniformidad entre ambas. Es más, se acabaría generando a este respecto el denominado fenómeno de las “dos culturas”, la científica y la humanística, a pesar de tener que asignarles formas de regulación similares que en el fondo eran igualmente newtonianas. Se generó así un creciente “desencantamiento” del respectivo mundo de valores, especialmente del ámbito humano, sin terminar tampoco de advertir que lo principal estaba en otra parte, a saber: no se estaba en el fondo de un problema ético, sino la necesidad de una revisión crítica de un presupuesto previo: la constatación de la crisis de valores de proporciones hasta entonces desconocidas acaecida en el mundo entorno, así como la comprobación en al ámbito de la cultura de un ulterior cambio de paradigma científico y filosófico aún de mayores proporciones.

Segundo, Prigogine y Stengers también describieron el “nuevo” paradigma científico y metafísico que a su vez debería permitir devolver al Universo aquel conjunto de valores “naturales” que una incorrecta interpretación de la ciencia newtoniana les había quitado. En efecto, sin pretenderlo de un modo explícito, el propio progreso de la ciencia experimental le exigió recapacitar sobre los presupuestos metafísicos sobre los que se fundamenta el respectivo devenir de flujos termodinámicos,

así como las correspondientes fuerzas naturales ahora en conflicto. Al menos así sucede con el *principio de orden* y las subsiguientes *aperturas* de Boltzmann, o con las *conjunciones* de Gibbs, en la medida que ya no se pueden justificar en virtud de razones meramente mecánicas, sino que se hace necesario recurrir a un paradigma aún más alto. Pero algo similar también se podría decir respecto del triste final que se cernió sobre la cosmología newtoniana de manos de la teoría de la relatividad, en la medida que su universalidad acabó resultando demasiado estrecha para las pretensiones de la “nueva física” de Einstein. O el que también se cernió sobre los objetos mecánicos galileanos de manos del nuevo indeterminismo de la mecánica cuántica, dada la imposibilidad de seguir exigiendo una posible medición bajo unas condiciones ideales de imposible simulación. Hasta el punto que ahora se propugna una sustitución de aquella antigua “alianza” cosmopolita claramente antropocéntrica, por esta otra “nueva” alianza cada vez más abierta a una posible metamorfosis de la ciencia. Especialmente si de este modo se puede justificar el seguimiento de una *cosmopolítica ecológica* verdaderamente *global*, que a su vez debería traer consigo un efectivo “*reencantamiento*” del mundo entorno.

Pero junto a estas tesis en el ámbito científico, Stengers también propuso en tercer lugar otras propuestas complementarias de carácter institucional, ético o incluso estrictamente jurídico. En este sentido “La nueva alianza” anticipó los posteriores principios programáticos de lo que acabaría siendo su gran obra en 7 volúmenes, *Cosmopolítica*, publicados entre 1997 y 2003, con los siguientes rasgos identificadores, a saber:

En primer lugar, el programa de una *cosmopolítica ecológica* supuso el fin de la *omnisciencia* y de aquellas otras *certezas absolutas* que, como ocurre con todo saber propedéutico que aspire a ser socialmente reconocido y que se sitúe en un determinado momento histórico, siempre deben estar abierto a su posible comprobación o refutación experimental, con independencia de que se trate de un saber natural o jurídico-convencional.

En segundo lugar, el proyecto de una *cosmopolítica ecológica* también tuvo que reconocer la existencia de determinados *límites* respecto de sus posteriores aplicaciones prácticas concretas. Al menos así también le sucede tanto a la termodinámica como al

resto de saberes institucionales científicos y jurídicos, que a su vez mediatizan un posible conocimiento del *orden ecológico global* existente en el mundo entorno. Hasta el punto que ahora el hombre comparece ante la naturaleza con un doble papel de *actor protagonista* y a su vez de *espectador pasivo* respecto de sus propias actuaciones al respecto. En este sentido la cosmopolítica tampoco puede dejar de tener en cuenta los *límites* que genera a este respecto este doble papel en gran parte contradictorio o simplemente “autoenajenante” que el propio hombre se asigna.

Finalmente, en tercer lugar, la *cosmopolítica ecológica* también debería permitir que las previsibles actuaciones futuras del hombre sobre la naturaleza pudieran *reforzar* o *debilitar*, o incluso *eliminar*, el pretendido equilibrio ecológico del medio ambiente. Es decir, que podría alterar el complejo equilibrio lineal y a la vez no lineal existente entre las fuerzas termodinámicas en su conjunto, sin que ya tampoco puedan permanecer indiferentes los posibles afectados ante esta posibilidad. En este sentido la nueva alianza preconizada por Prigogine y Stengers acabó concibiendo la *cosmopolítica* como un saber institucional *abierto* al respectivo mundo entorno más inmediato, que a su vez se encontraría mediatizada por diversas instituciones de naturaleza preferentemente ética o jurídica que deberían ser capaces de imprimirle una orientación determinada, sin poderse ya considerar un saber omnisciente.

2.2. Latour revisa la “nueva alianza” desde fuera del laboratorio en 1979.

Por su parte, Bruno Latour también habría vuelto a denunciar aquella antigua “alianza” que la ciencia moderna habría introducido en el modo *cosmopolita* de justificar las habituales visiones *antropocéntricas* que la ciencia tiene de la naturaleza. Además, ahora estas reconstrucciones meramente ideológicas se sitúan entre dos polos contrapuestos, a saber: por un lado, unas instituciones presuntamente *omniscientes* con unas pretensiones antropocéntricas muy desorbitadas que pretenden abarcar una visión cada vez más cosmopolita o compartida por la humanidad en su conjunto; y, por otro lado, un mundo ordinario cada vez más “*desencantado*” y “*desestabilizado*” respecto de aquel equilibrio termodinámico general que debería ser el presupuesto indiscutible de

cualquier propuesta de seguimiento de una *cosmopolítica ecológica* verdaderamente *global*. A este respecto Latour acabaría formulado en 1979, en *La vida en el laboratorio: la construcción social de los hechos científicos*, tres propuestas muy concretas, a saber:

a) la necesidad da *salir fuera* del peculiar *laboratorio* que a su vez la humanidad se ha fabricado de un modo artificial para tratar de reconstruir el efectivo desenvolvimiento de la vida natural sin prejuicios previos. Se genera así un proceso similar al del sabio platónico que también necesitaba salir de la caverna donde vivía vegetando muy cómodamente, para poder así conocer la auténtica realidad en su caso de las ideas, aunque con una diferencia, a saber: esta hipotética salida fuera del laboratorio para Latour hay que concebirla como un experimento mental mediante el que se pretende evitar que se genere un *antropocentrismo* aún más desorbitado, aunque ni la metafísica más radicalizada nunca se había propuesto algo semejante en serio;

b) la necesidad de separar entre *tres tipos* posibles de *colectividades* humanas, así como tres niveles de actuación al respecto, a saber: 1) los niveles de actuación mayormente no humanos; 2) los modos de asociación específicamente humanos; y 3) los niveles sobrehumanos, cósmicos o simplemente *ecológicos*, que se hacen presentes en aquellos ámbitos meta-institucionales cuya finalidad específica es poner en juego el propio sentido de la *realidad* de una colectividad. Al menos así sucede específicamente con la consideración del propio orden ecológico global del que depende la supervivencia de la propia humanidad, que propiamente sólo puede ser objeto de consideración en sede constitucional;

c) la revisión de la tesis jurídica mediante la que este tercer tipo de colectividad meta-institucional se otorga a sí misma una *triple separación de poderes* constitucionales, como signo de identidad frente a los otros dos tipos de colectividad. Hasta el punto que ahora se añaden otros dos poderes colectivos de representación más, según tengan por objeto o no aquel tipo de conexiones que pudieran afectar al sentido de la realidad y al propio orden ecológico global, a pesar de ser un problema habitualmente desatendido por el derecho constitucional. Y finalmente,

d) se propone una revisión de la *teoría del Estado de derecho*, precisamente para comprobar hasta que punto la carencia de una representación colectiva a nivel metainstitucional puede hacer inviable esta última forma de interés de alcance verdaderamente universal o simplemente cósmico. Hasta el punto que ahora la existencia de un orden ecológico global, difícilmente pudiera ser suplida mediante el ejercicio de aquellas otras funciones tradicionales de la diplomacia internacional.

2.3.- La paradójica condición postmoderna de la cosmopolítica de Stengers-Latour.

Por su parte las tesis ahora defendidas compartidamente por Stengers y Latour se completaron con otras propuestas programáticas o arquitectónicas que también acabarían siendo muy polémicas. Especialmente cuando se comprobó que este tipo de proyectos programáticos siempre generan de *tres inevitables paradojas*, que a su vez permiten comprobar la peculiar *condición postmoderna* de las correspondientes formas de pensar, a saber:

a) La *paradoja* de la creciente bipolaridad existente entre la *prepotencia* y la *impotencia* ahora otorgada a la *ciencia*, y que ahora se plantea en dos pasos sucesivos: primero se comprueba que la ciencia se abroga una radical *prepotencia cultural* a la hora de pretender orientar el conjunto de la cultura mediante *innovaciones heurísticas* que en principio tienen garantizada una eficacia operativa indiscutible. Sin embargo, en un segundo momento, se comprueba que simultáneamente se debe asignar a la ciencia una creciente *impotencia ética* a la hora de pretender ejercer un control sobre los crecientes *poderes efectivos desestabilizadores* que ella misma se asigna. En primer lugar Latour formuló esta denuncia sobre el proyecto programático de la modernidad, cuando en 1991 publicó, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de una antropología asimétrica*. Posteriormente, Stengers también se volvería a reafirmar en este tipo de denuncias, cuando publicó en 1997: *Ciencias y poderes. La democracia frente a la tecnociencia*.

b) La paradoja de la creciente bipolaridad existente entre el *catastrofismo* y el *meliorismo* que se hace presente a la hora de legitimar la propia cultura ecológica, y que ahora también se plantea en dos pasos sucesivos: primero se concibe el creciente poder de la ciencia como el término de un *metarrelato historicista* que permite garantizar una confianza ciega moralmente irresponsable en el progreso de la cultura humana. Sin embargo, en un segundo momento, también se comprueba como este peculiar modo de proceder fomenta un ingenuo *meliorismo científico* que fomenta un creciente olvido de todo posible control autorregulativo efectivo sobre el creciente *poder destructivo de la ciencia*. Por su parte Latour formuló esta denuncia respecto del proyecto programático de la modernidad en 1992, en *La ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. Posteriormente Stengers lo compartiría en 1993, en *La invención de las ciencias modernas*.

c) Finalmente, la paradoja de la doble valoración *deconstructivista-hiperrealista* de los descubrimientos del método científico, y que también se aborda en dos momentos sucesivos, a saber: primero se descomponen los descubrimientos o hallazgos alcanzados por los *saberes cosmopolíticos* hasta llegar a unos primeros elementos que ya no se puede descomponer más, pero que dan lugar a una generalizada *destrucción* de los objetos del saber ecológico, sin poder ya recomponer la unidad que inicialmente la ontología respectiva les atribuía. Sin embargo, en un segundo momento, también se comprueba como la *cosmopolítica ecológica* debe localizar un tipo peculiar de objetos ontológicos a los que atribuye una peculiar *hiperrealidad* de carácter cósmico o metafísico, ya sea recurriendo a Whitehead o a Prigogine, a fin de poder denunciar las catástrofes y desequilibrios antropocéntricos que la propia ciencia puede originar en la naturaleza. A este respecto Stengers desarrolló este peculiar proyecto programático en 1992, en *La voluntad de hacer ciencia*. Posteriormente, Latour también lo prolongaría en 1999, en *La esperanza de Pandora. Para una versión realista de la actividad científica*.

2.4.- ¿Fue viable la oferta cosmopolítica ecológica global de Stengers y Latour?

En cualquier caso se trata de tres situaciones muy paradójicas que acabaron provocando un cambio de paradigma científico y filosófico; es decir, la aparición del autodenominado *pensamiento débil*, que a su vez reivindica una peculiar *condición postmoderna*. Se localiza así una concepción del *orden ecológico global* donde se tratan de sacar todas las consecuencias derivadas de la relatividad e historicidad de los respectivos saberes, sin por ello tener que fomentar un relativismo o un progresismo historicista cada vez más generalizado, como al menos ahora sucede con la oferta de la *comopolítica ecológica* de Stengers y Latour. Evidentemente en este proceso se acabaron viendo involucradas la práctica totalidad de las tradiciones filosóficas, como ya ha sido señalado. De ahí que sea un poco prematuro pretender formular una valoración de la futura viabilidad y consecuencias de un proceso cultural de *largo recorrido* que aún está en fase de gestación. Sin embargo en 1992 Honneth se atrevió hacerlo, abriendo un debate que sin duda todavía no ha terminado. Veámoslo.

3.- Honneth, 1992: la lucha por el reconocimiento jurídico de la ecología.

Axel Honneth, en *La lucha por el reconocimiento*, retrotrajo en 1992 las tesis defendidas por Stengers y Latour en 1979 a la contraposición existente entre Hegel y Marx, con la intención de someterlas a un profundo análisis crítico. En su opinión, la defensa ahora emprendida a favor de una *cosmopolítica ecológica* verdaderamente *global* se corresponde con el ideal marxista de alcanzar una plena integración armónica entre el hombre y la naturaleza. En cambio Hegel representaría para Stengers y Latour al defensor acérrimo de un *cosmopolitismo institucional* cada vez más abiertamente defensor de un *antropocentrismo* cada vez más agresivo en sus relaciones con la naturaleza. Sin embargo Honneth opina que este modo de contraponer el *cosmopolitismo antropocéntrico* respecto del seguimiento de una *cosmopolítica ecológica global* deja de tener en cuenta la importancia otorgada por Hegel a la *lucha* por la consecución de un siempre mejor y más amplio *reconocimiento recíproco*, incluyendo ahora también el posible reconocimiento aquel singular *orden ecológico global* del que depende la propia supervivencia. En su opinión, las propuestas de Marx y

Hegel no hay que contraponerlas, sino complementarlas, poniendo de manifiesto como la mayor parte de las tesis de Marx ya estaban implícitas en Hegel, como a su modo de ver ahora sucede el ideal de una posible armonía final entre el hombre y el orden ecológico existente en la naturaleza.

En cualquier caso Honneth quiso poner de manifiesto la dependencia que la interpretación marxista de la *lucha de clases* mantiene a su vez respecto de la justificación hegeliana de la *lucha cosmopolita por el reconocimiento recíproco*, al modo propuesto por el *liberalismo político*, sin establecer una ruptura entre sus respectivas interpretaciones, sino estableciendo una línea de continuidad entre ambas. Además, Honneth habría localizado tres ámbitos de *realización ética* – el amor recíproco, el reconocimiento social y la propia autoestima laboral – cuyo efectivo desarrollo *cosmopolita* o global también debería exigir un reconocimiento *jurídico* adecuado. Hasta el punto que esta lucha por el reconocimiento ya no se hace depender unilateralmente de factores meramente económicos, culturales o filosóficos, sino que al modo como también sucede con la defensa de una “nueva alianza” o “paradigma” aún más abierto a una posible defensa de la naturaleza, requiere un previo cambio de paradigma aún más profundo. En cualquier caso la publicación de esta obra en 1992 coincidió con el nombramiento de Honneth como director del Instituto de Ciencias Sociales de la Escuela de Frankfurt, como sucesor de Jürgen Habermas, sin que ello supusiera una ruptura con la teoría crítica neomarxista.

3. 1.- La lucha hegeliana por el reconocimiento jurídico de las exigencias ecológicas.

Por su parte, en 2001, Honneth también ha dedicado una monografía específica a la justificación del papel imprescindible desempeñado por el *cosmopolitismo* hegeliano en la correspondiente justificación jurídica de estos procesos de *lucha por un eficaz reconocimiento jurídico*, incluidas ahora también las exigencias ecológicas de la naturaleza. La tituló: *El sufrimiento de la indeterminación. Una reactualización de la filosofía del derecho de Hegel*, como reza el título original alemán; o bien, *Las*

patologías de la libertad individual. La teoría social de Hegel, en la actual traducción inglesa de 2010. En su opinión, se podrían establecer numerosas semejanzas entre las *teorías de la justicia* posteriores al último Wittgenstein y a este nuevo modo posthegeliano *cosmopolita* de concebir la filosofía del *derecho*. Al menos así habría ocurrido cuando Charles Taylor, John Rawls, Michael Walzer o Alasdair MacIntyre, recuperaron la *inversión* que ya Hegel habría introducido en la articulación *teoría-praxis* a la hora de justificar las raíces *comunitaristas* del *cosmopolitismo liberal*, sin necesidad de tener que esperar a Marx. Es más, en todos estos casos la justificación de la noción de *derecho*, incluidas ahora también las exigencias derivadas de la protección de la naturaleza, se retrotrajo a un momento *prejurídico* previo, donde ya se harían presentes aquellas *pretensiones ideales finales* cuya materialización realmente se persigue.

De este modo el derecho justificó la legitimidad de estas nuevas exigencias finales por las que ahora se mueve la ciencia o incluso la metafísica, mediante unos procesos propedéuticos similares a los propuestos por Whitehead, Heidegger, Aristóteles o el propio Descartes. Al menos así ocurrió en los casos de Quine, Rorty, MacIntyre o Chomsky, por sólo citar a los postwittgenstenianos más reconocidos, aunque algo similar también se podría decir de Stengers y Latour. Hasta el punto de que todas estas posibles aportaciones de la ciencia o de la metafísica se conciben como una exigencia previa del correcto seguimiento de un *silogismo práctico* mediante el que se pretende regular la articulación *teoría-praxis*, como al parecer también el propio Hegel habría barruntado. En cualquier caso todos estos seguidores de Hegel y del último Wittgenstein también utilizaron este mismo tipo de *silogismo práctico* para justificar un ulterior proceso *dialéctico* de formación espontánea de una *voluntad general, autorregulada* y verdaderamente *libre* que a su vez debería estar *compartida* de un modo cada vez más *cosmopolita*. Hasta el punto de atribuir a aquellas formas iniciales de *silogismo práctico* unas posibilidades de *realización efectiva cosmopolita* que claramente trascienden las virtualidades iniciales que se depositaron en ellas.

En cualquier caso Axel Honneth comprueba cómo las actuales *teorías de la justicia* del *liberalismo político cosmopolita* posteriores al último Wittgenstein siguen dependiendo de la *filosofía del derecho* de Hegel, tanto en sus posibles aciertos como en sus numerosos desenfoces. Por un lado, se atribuye al joven Hegel del periodo de Jena

(1801-1807) el indudable acierto de haber concebido el *derecho*, como una *categoría propedéutica* o *prejurídica* que a su vez habría hecho posible los ulteriores análisis de sus posibles significados derivados, ya sean de tipo lógico, metafísico, ontológico o simplemente deontológico. Además, en la *Filosofía del derecho* (1821) Hegel habría concebido esta noción *derecho* como el resultado del *reconocimiento recíproco* por parte de sus semejantes respecto de la capacidad de una *autorregulación autónoma cosmopolita* por parte de una *voluntad general* verdaderamente *libre*. Hasta el punto que ya no sólo se referiría a las relaciones de los hombres entre sí, sino de sus recíprocas relaciones con la naturaleza. Sólo así la *reivindicación de los derechos* a un nivel verdaderamente *cosmopolita* podría ser capaz de generar una *deliberación pública* que a su vez debería venir regulada mediante un posterior proceso de *comprobación racional* lo más *compartida* posible. Hegel habría puesto así de manifiesto cómo a todo ejercicio *autónomo* de una *voluntad general verdaderamente libre* se le debe poder exigir el efectivo cumplimiento de unos presupuestos básicos de *reciprocidad* cada vez más *cosmopolitas*, a fin de poder alcanzar un *reconocimiento recíproco jurídico* por parte de los diversos *agentes sociales afectados*.

3.2.- Las exigencias ecológicas sobreentendidas del antropocentrismo cosmopolita posthegeliano.

De todos modos, junto a este acierto inicial, ahora también se reconoce cómo Hegel originó *numerosos malentendidos* de tipo *metodológico* o simplemente *estatista*, que acabaron invalidando numerosas propuestas de fundamentación *cosmopolita* que en su caso había propuesto. En unos casos estos malentendidos surgieron por remitirse a una *Ciencia de la lógica* (1812-1816) en sí misma *dogmática*; y, en otros, por enmarcarse en una visión *absolutista* de la *Fenomenología del espíritu* (1807) o de la *Enciclopedia* (1817). Precisamente este problema de la fundamentación *cosmopolita* de la noción de *derecho* se acabará convirtiendo en el problema clave que terminó distanciando definitivamente las propuestas clásicas respecto de las modernas, las de Kant respecto de las de Hegel, o las de Hegel respecto de las *teorías de la justicia* de

estos últimos seguidores posteriores a Wittgenstein. Pero también las que acabaron distanciando el renovado *cosmopolitismo cultural* postgeheliano y postwittgensteiniano ahora también propiciado por Honneth, respecto de la *cosmopolítica ecológica* anteriormente defendida por Stengers y Latour, aunque no hubiera tenido que haber ocurrido así, como ahora se verá.

En efecto, el pensamiento *clásico* habría concebido el *derecho* como un proceso de *restitución* de un *bien entitativo* o natural previo, que en principio ya se posee de un modo constitutivo (“la justicia es dar a cada uno lo suyo”). Por su parte la filosofía *moderna* habría concebido el *derecho* como una relación de estricta *equidad contractual* en el marco de unas consabidas condiciones de *igualdad jurídica*. Evidentemente después Kant y Hegel añadirán la exigencia de tener que otorgarles el consiguiente *reconocimiento público* verdaderamente *cosmopolita* mediante el mero *ejercicio autónomo consensuado* de una *voluntad general libre*. Pero a pesar de todo, tampoco Hegel y Kant coincidieron entre sí completamente a este respecto. En efecto, Kant hizo depender la formación de la mencionada *voluntad general libre cosmopolita* del previo seguimiento compartido de un *imperativo categórico* de carácter preferentemente moral, más que jurídico. Hegel en cambio criticará al *formalismo ético* kantiano por rechazar un presupuesto básico de cualquier ejercicio autónomo de una *voluntad general libre o imperativa*, a saber: la inevitable mediación que en su propia formalización interna de una ley general de este tipo ejerce una determinada *visión global cosmopolita del mundo social*, que a su vez siempre podrá ser sustituida por otra más compartida, más equitativa o simplemente más actual, siempre que también sea igualmente cosmopolita, con independencia de que se le asigne un carácter *hipotético, asertórico* o estrictamente *categórico*.

Se comprueba así que tanto Kant como Hegel habían seguido manteniendo una referencia implícita a un *orden ecológico global*, sin por eso tener que desvirtuar sus planteamientos antropocéntricos iniciales, como por diversos motivos se les ha criticado. Máxime cuando se atribuye a Kant una falta de coherencia respecto de sus iniciales proyectos programáticos, por haber pretendido justificar la formulación del *imperativo categórico* por referencia a un tipo de *derecho* y de *moralidad cosmopolita* en sí misma *abstracta* o segregada del correspondiente mundo social donde se inserta,

sin necesidad de remitirse a aquel *orden ecológico global* del que de algún modo depende su supervivencia. En cambio Hegel consideró que la configuración de una auténtica “*vida ética*” requeriría una auténtica integración cada vez más *cosmopolita* en un determinado *contexto social*, por ser el único modo posible de llevar a cabo una vida “buena” verdaderamente humana de convivencia con los demás y con el conjunto de la naturaleza.

En este sentido es indudable que el derecho republicano kantiano y hegeliano acabó haciendo una referencia más o menos explícita a la defensa inficionada de un *orden ecológico global* o *cósmico*, aunque por motivaciones muy distintas se siguiera haciendo de un modo sobreentendido. Por su parte, ara Kant, el respeto del *orden ecológico global* se acabaría convirtiendo en una cuestión de coherencia interna respecto de un imperativo categórico que previamente cada uno se ha impuesto a sí mismo. En cambio, para Hegel, este tipo de obligaciones ecológicas nace más bien del compromiso que cada agente moral adquiere con la “*vida ética*” hegemónica de un determinado contexto social, sin poder ya establecer una disociación entre ambos tipos de obligaciones.

3.3.- Los límites y patologías inherentes a la peculiar condición antropocéntrica del cosmopolitismo posthegeliano.

Evidentemente Honneth también reconoce los *límites externos e internos* que el propio Hegel también estableció respecto de la efectiva formación de una *voluntad general libre* y verdaderamente *cosmopolita*. En unos casos estos límites pueden provenir de las raíces absolutistas o simplemente dogmáticas de la *lucha por el reconocimiento* recíproco, como al menos ocurrió en Hegel, con independencia de que se incluyeran o no estas otras exigencias ecológicas de naturaleza normativa. En efecto, visto desde Hegel, estos posibles abusos por parte de la ciencia se podrían justificar como consecuencia de haber malinterpretado sus propios *límites*, pudiendo ser objeto de una posible rectificación o corrección ulterior que evite la posterior aparición de unos

comportamientos en sí mismos *patológicos*. En cualquier caso ahora se separan dos tipos de *límites* y de sus correspondientes comportamientos *patológicos*, a saber:

a) Por un lado, los *límites externos* que vendrían generados a su vez por el influjo ejercido por el *mundo global* donde una institución se encuentra inserta y que en última instancia son inherentes a la aplicación de una determinada *legislación jurídica*. En este sentido Honneth atribuye la génesis de la ciencia moderna a la dependencia coyuntural, relativista e historicista que a su vez mantuvo con la peculiar concepción del mundo vigente en un determinado contexto social, más que al seguimiento de un *cosmopolitismo antropocéntrico* que inevitablemente orienta en este tipo de procesos.

b) Pero por otro lado, la historia de las instituciones también pone de manifiesto cómo esta anterior *triple patología* podría tener su origen en otros *límites internos* inherentes a los primeros elementos que hacen posible el ulterior seguimiento de un determinado programa de investigación científica. Al menos así sucede cuando los anteriores seguidores del último Wittgenstein siguen atribuyendo a los primeros elementos de la termodinámica, de la teoría de la relatividad o de la mecánica cuántica, un carácter impotente, catastrofista y deconstructivista, mientras que en otras ocasiones se les asigna un carácter *prepotente, meliorista e hiperrealista*, según el tipo de cosmopolitismo antropocéntrico que en cada caso se proyecte sobre la naturaleza.

3.4.- ¿Pudo subsanar el antropocentrismo cosmopolita posthegeliano sus propias patologías?

En cualquier caso Hegel habría localizado los *límites* externos e internos que son inherentes a los posibles procesos antropocéntricos tan contraproducentes ahora generados por estas nuevas formas de cosmopolitismo institucional claramente unilaterales. Pero simultáneamente también habría hecho notar el procedimiento a seguir para contrarrestarlos, pudiendo llegar a otorgar un sentido virtuoso a una visión cosmopolita antropocéntrica que anteriormente tenía un claro carácter vicioso. Para ello bastaría hacer notar la precedencia de estos *límites externos e internos* de la peculiar estructura *dialéctica* de la que ahora sigue adoleciendo el uso instrumental que Hegel

siguió haciendo del *silogismo práctico* para de este modo invertir el modo tradicional de concebir la articulación *teoría-praxis*. Además, ahora se dispondría de un banco de pruebas para comprobar si esta reorientación ahora dada al uso anteriormente dado al silogismo práctico había conducido al éxito o al fracaso, a saber: comprobar si la proyección de este tipo de cosmopolitismos inevitablemente antropocéntricos había permitido el hallazgo de una nueva verdad o, por el contrario, simplemente había generado la repetición de preguntas redundantes sin sentidos, sin poder evitar la aparición de círculos viciosos, contradicciones o simples paradojas aún mas contraproducentes.

En este sentido Honneth ha puesto de manifiesto los posibles procedimientos seguidos por Kant, Hegel o posteriormente Wittgenstein, para tratar de integrar sus respectivas visiones cosmopolitas institucionales de la naturaleza con el orden ecológico global efectivamente vigente en un determinado mundo entorno o incluso en su propia invención de un derecho natural global. De todos modos Honneth siempre deja una cuestión sin abordar una cuestión básica, que le separa definitivamente de las propuestas de Stengers y Latour, haciendo que la polémica entre *cosmopolitismo institucional antropocéntrico* y la correspondiente *cosmopolítica ecológica global* no acabe nunca de resolverse, derivando hacia otros senderos muy distintos a los que se prometía la teoría crítica, a saber: ¿Hasta qué punto el antropocentrismo cosmopolitista moderno presupone implícitamente una defensa del orden ecológico global existente en la naturaleza o, por el contrario, acaba haciéndolo objeto de una *sistemática agresión prepotente*, de un *catastrofismo ecológico* aún más irreversible, o de un *hiperrealismo gnoseológico* aún más dogmático, como anteriormente se ha visto que fue denunciado con razón por Stengers y Latour? En este sentido el pensamiento científico moderno se acabaría mostrando profundamente arrogante y prepotente a la hora de tratar de autorregular el profundo cosmopolitismo antropocéntrico heredado de sus anteriores planteamientos cientifistas y antimetafísicos. Pero simultáneamente tampoco terminó de advertir que se trataba de un argumento deslegitimador que con mucha facilidad la *postmodernidad* lo acabaría invirtiendo, reformulándolo para demostrar lo contrario de lo que inicialmente se propuso, a saber: el *cosmopolitismo antropocentrista* no trae de suyo la defensa de la naturaleza sino más bien su destrucción, por mucho que pretenda

negarlo. Este acabaría siendo el legado más importante dejado por la paradójica condición postmoderna de la *cosmopolítica ecológica* de Stengers y Latour.

4.- Conclusión: ¿Es posible una convergencia entre cosmopolitismo y cosmopolítica?

Es hora de concluir, volviendo a la cuestión inicial: ¿Es posible hacer converger hacia un punto de acuerdo compartido unas tendencias de pensamiento que deliberadamente se fueron radicalizando hasta extremos que inicialmente nunca esperaban? Honneth parece mantener todavía la ilusión de una posible convergencia entre opuestos, como si todavía fuera posible reagrupar alrededor de un Hegel renovado y transformado, no sólo al propio Marx redivivo, sino a todo un conjunto de tendencias y tradiciones filosóficas muy dispersas. Por el contrario Stengers y Latour parecen advertir con mayor realismo la dificultad de llevar a cabo una empresa como la que al parecer ahora pretenden seguir liderando algunos representantes de la teoría crítica neomarxista de la Escuela de Frankfurt, al modo como también anteriormente habían pretendido Habermas, y sobre todo Apel, aunque al final ambos acabaran renunciado a una empresa que terminarían considerando imposible.

Especialmente este proyecto de convergencia entre las distintas tradiciones de pensamiento se haría especialmente difícil después de 1989, con posterioridad a la caída del muro de Berlín. De ahí que ahora Stengers y Latour hayan acabado preconizando más bien el inicio de un proceso irreversible de antialianzas y divergencias de carácter cada vez más contrario al antropocentrismo, al cosmopolitismo y a un uso meramente retórico de la ecología donde se preconiza una armonía y convivencia autoimpuesta, pero que en realidad está basada en falsos augurios y en intereses meramente fácticos previamente pactados frente a la hipotética vuelta a un *cosmopolitismo antropocéntrico* de rasgos metainstitucionales ya suficientemente conocidos, ahora se defiende más bien el seguimiento de una *cosmopolítica ecológica* todavía más incisiva con el rechazo de las antiguas alianzas aún más peligrosas e irresponsables.

De todos modos convendría hacer notar las diferencias existentes entre la *postmodernidad* preconizada por Stenger y Latour, y el *postestructuralismo*

postmarxista francés de Althusser, Foucauld, Derrida, Deleuze, Guatari, Vatimo y otros autores. Para esta corriente filosófica la exclusiva herramienta transformadora de los cambios culturales debería seguir siendo la *crítica del lenguaje* y la *crítica de las instituciones* o la llamada por Foucauld *microfísica del poder*. En cambio, Stengers y Latour habrían seguido confiando más bien en el análisis de los presupuestos *cosmológicos*, *ontológicos* o simplemente *metafísicos*, de la correspondiente *ecopolítica ecológica global*, como también ocurrió en otros autores. De hecho también el *holismo semántico* de Quine siguió recurriendo a la *metafísica procedimental* de Whitehead con un propósito similar, o la *gramática generativa* de Chomsky a una *bipolaridad somático-mentalista* como la cartesiana; o la *especulación neurocientífica* de Antonio Damasio a un *substancialismo unitarista* de corte espinosista; o el *nuevo dualismo analítico* de Anscombe, Winch, MacIntyre o Stump, a un *silogismo práctico* de carácter aristotélico o simplemente tomista. Evidentemente se trata de tradiciones y de corrientes de pensamiento muy distintas, con transformaciones muy profundas que en ocasiones las hacen prácticamente irreconocibles. De todos modos analizar las semejanzas y diferencias de los procedimientos seguidos por Stengers y Latour entre el *cosmopolitismo antropométrico* y la correspondiente *cosmopolítica ecológica* es un problema muy complejo que tendrá que dejarse para otra ocasión.

© **Carlos Ortiz de Landázuri**

BIBLIOGRAFÍA

- Appel, Karl-Otto. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- Boghossian, P. *Content and Justification. Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Braddon-Mitchell, D.; Nolaq, R., eds. *Conceptual Analysis and Philosophical Naturalism*. Cambridge (MASS): The MIT, 2009.
- Brandon, R. B. *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2009.
- Cohen, T. *Thinking of Others. On the Talent for Metaphor*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Davis, W. A. *Inwardness and Existence. Subjectivity in/and Hegel, Heidegger, Marx, and Freud*. Wisconsin: Wisconsin University Press, 1989.
- Eldridge, Richard. *Leading a Human Life. Wittgenstein, Intentionality and Romanticism*. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- . *Literature, Life, and Modernity*. New York: Columbia University, 2008.
- Fischer, J. M. *Our Stories. Essays on Life, Death, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Forst, Rainer. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.
- Gintis, H. *The Bounds of Reason. Game Theory and the Unification of the Behavioral Sciences*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 2009.
- Gutting, G. *What Philosophers Know. Case Studies in Recent Analytic Philosophy*. Cambridge,: Cambridge University Press, 2009.
- Hohwy, J.; Kallestrup, J. (eds). *Being Reduced. New Essays on Reduction, Explanation, and Causation*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Honneth, Axel. *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992. *The Struggle of Recognition*, Cambridge: Polity, 1995.

- . *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart: Reclam, 2001.
- . *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory.* Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Hyman, J., ed. *Wittgenstein and analytic Philosophy. Essays for P. M. S. Hacker.* Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Kaerer, E. *Pop Science. Essays zur Wissenskulturr.* Basel, Schwabe, 2009.
- Korsgaard, C. M. *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity.* Oxford, Oxford University Press, 2009.
- . *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique.* Paris, Découverte, 1991.
- . *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique.* Paris, Découverte, 1991.
- . *L'espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique.* Paris, Découverte, 1999.
- . *La ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad.* Barcelona, Labor, 1992; *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society.* Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1987.
- . *Pandora's Hope. Essays in the Reality of Sciences Studies.* Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1999.
- . *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie.* Paris, La Découverte, 1999. *Politics of Nature. How to Bring the Science into Democracy.* Cambridge (Mass), Harvard University Press, 2004.
- Latour, Bruno; Woolgar, Steve. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos.* Madrid, Alianza, 1979, 1995. *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts.* Princeton, Princeton University Press, 1979, 1986. cf. Latour, Bruno. *La fabrique du droit. Une ethnografía del Consejo de Estado.* Paris, Decouverte, 2002. *The Making of Law. An Ethnography of the Conseil d'Etat.* Cambridge, Polity, 2002.
- Lenk, H.; Skarica, M. *Wittgenstein und die schema-pragmatische Wende. Argumentaciones.* Münster, Lit, 2009.
- Lowe, E. J., *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action.* Oxford, Oxford University Press, 2008.

- McDowell, John. *Mind and World*. Cambridge (MASS), Harvard University Press, 1994.
- Nazarchuk, A. W. *Ethik der globalen Gesellschaft. Eine Analyse im Lichte der sozioethischen Konzeption von Karl-Otto Apel*. Freiburg, Alber, 2009.
- Pippin, Robert B. *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- . *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- . *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- . *Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle. *La nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*. París, Gallimard, 1979.
- Rawls, John. *El derecho de gentes; y "Una revisión de la idea de razón pública"*. Barcelona, Paidós, 2001.
- . *The Law of Peoples with the "Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge (MASS), Harvard University Press, 1999.
- Schroeder, S. *Wittgenstein lesen. Ein Kommentar zu ausgewählten Passagen der Philosophischen Untersuchungen*. Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 2009.
- Snell, R. J.; Cone, S. D. *Authentic Cosmopolitanism. Love, Sin, and Grace in the Christian University*. Cambridge, James Clarke and Co, 2014.
- Sousa, R. de. *Die Rationalität des Gefühls*. Frankfurt, Suhrkamp, 2009.
- Stalnaker, R. C. *Our Knowledge of the Internal World*. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Stengers, Isabelle. *Cosmopolitiques; Les Empêcheurs de penser en rond, en 7 vols : La guerre des sciences ; L'invention de la mécanique; Thermodynamique: la réalité physique en crise ; Mécanique quantique : la fin du rêve ; Au nom de la flèche de temps : le défi de Prigogine; La vie et l'artifice : visages de l'émergence; Pour en finir avec la tolérance*. Paris, La Découverte, 1997, 2003.



---. *L'invention des sciences modernes. I. La volonté de faire science. À propos de la psychoanalyse. II. Les Empêcheurs de penser en rond*, Paris, Découverte, 1992, 1993.

---. *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*. Paris, Découverte, 1997.

Strawson, G. *Selves. An Essay in Revisionary Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Teichmann, R. *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*. Oxford, Oxford University Press, 2008.

Thiele, U. *Verfassung, Volksgeist und Religion. Hegels Überlegungen zur Weltgeschichte des Staatsrechts*. Berlin, Duncker und Humblot, 2008.

Tugendhat, Ernst. *The hermeneutic nature of Analytic Philosophy*. Zabala, S. (ed.), New York, Columbia University Press, 2008.

Wegerhoff, T. *Hegels Dialektik. Eine Theorie der positionalen Differenz*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2008.

Zabala, Santiago. *The Remains of Being. Hermeneutic Ontology After Metaphysics*. New York, Columbia University Press, 2009.