

**DEL COSMOPOLITISMO “ATLÁNTICO”
AL COSMOPOLITISMO MINIMALISTA.
LA SUBJETIVACIÓN DE AMÉRICA LATINA
EN UNA MODERNIDAD PLURAL**

Alejandro Pelfini

Universidad Alberto Hurtado/Chile, FLACSO-Argentina

A la hora de analizar corrientes o experiencias catalogables como cosmopolitas, en América Latina se nos vienen a la mente con excesiva rapidez perspectivas universalistas que más que de un real cosmopolitismo, nos hablan de lo que podríamos llamar un “cosmopolitismo atlántico”, centrado en la propagación de la imagen de globalidad que proyectan los países de Europa Occidental y los Estados Unidos. Es la idea de un cosmopolitismo ligado a la tesis de la convergencia que tiene una larga tradición en las ciencias sociales y no sólo en el tan maldecido funcionalismo, según la cual la humanidad seguiría un proceso lineal hacia una creciente integración y asimilación. Lo global sería el punto final de un movimiento de interdependencias cada vez más amplias, desde la familia a clanes, tribus, regiones, naciones, estados y bloques de estados. En las versiones latinoamericanas de este “cosmopolitismo atlántico” la difusión de los principios del Liberalismo y el Republicanismo vendrían a enfrentar y a hacer desaparecer de una vez por todas los residuos particularistas, arcaicos y bárbaros tan resistentes y recurrentes en el subcontinente. El objetivo de este artículo es, además de demostrar

este carácter restrictivo de las corrientes y experiencias usualmente consideradas como cosmopolitas en América Latina (de la Ilustración independentista al reciente Neoliberalismo), explorar los contornos de un cosmopolitismo más pluralista, contextual y minimalista que se abre gracias al recientemente protagonismo internacional de varias naciones latinoamericanas así como de un nuevo modo de encarar la integración regional asumiendo creativamente las condiciones de creciente interdependencia y simetría a nivel global. La intención es demostrar que el cosmopolitismo no se contrapone necesariamente al Estado-nación sino que a veces hasta puede fortalecerlo. Es más, hasta quizás lo requiere.

1. Los límites del cosmopolitismo

El cosmopolitismo o la ciudadanía mundial puede ser definida como una perspectiva que subordina la pertenencia a una comunidad política determinada (sea la polis o el Estado-Nación) a la pertenencia a la humanidad y al globo en su totalidad postulando a la vez la solidaridad, la hospitalidad y la tolerancia respecto de los extraños así como las virtudes cívicas primordiales. Actualmente y en continuidad con las contribuciones fundamentales de Kant y de Rousseau al respecto, los llamados nuevos cosmopolitismos dan un paso más en el pasaje del nivel normativo al empírico: los principios ético-políticos del cosmopolitismo se convierten en un diagnóstico de la interdependencia global. De acuerdo con los exponentes principales en las ciencias sociales (Archibugi, Beck en sus primeras obras sobre el tema, Held) como también en la filosofía política (Derrida, Habermas, Nussbaum) luego del colapso del socialismo real en 1989 estaríamos asistiendo a una constelación “postnacional” que ofrecería las condiciones para conformar un Estado Mundial.¹ En este sentido, la pertenencia a un Estado-nación ya no sería decisiva como componente de la ciudadanía y perdería su relevancia por la pertenencia a la comunidad global. De este modo, estos nuevos cosmopolitismos se

presentan como el *pendant* ético-político de la globalización, entendida como proceso estructural y, por tanto, amoral.

Ahora bien, y a pesar de la expansión que vivió esta perspectiva a fines de los años 90 –sea como correctora y domesticadora de la globalización o bien como utopía–, es importante destacar los límites que presenta esta noción de cosmopolitismo en su faz normativa y en tanto diagnóstico de nuestro tiempo. Con su universalismo abstracto y sus pretensiones normativas, por sí mismo y en su forma actual no parece estar en condiciones de dar cuenta de la complejidad, la diversidad y las desigualdades de la sociedad mundial o del mundo en una transición de una Modernidad Simple/Occidental a una Modernidad Plural. Al menos hay que tener presente el hecho de que a fin de cuentas esta perspectiva está anclada en una tradición particular: la de la Modernidad europea con su proyección global heredera de un proyecto colonizador que postula la superioridad de la democracia liberal como modo de organización política (Mouffe, 2007, S.119) y al secularismo como forma de integración entre individuo y comunidad.

Una dificultad inherente a este cosmopolitismo y a los llamados nuevos cosmopolitismos en particular reside en que no se concibe como una determinada forma de representación de lo universal, sino como la representación de lo universal sin más. Por lo tanto, su desarrollo es apenas separable de las condiciones históricas de su formación: no simplemente como idea –recordando las consideraciones de Marx y Engels en la Ideología Alemana– sino como experiencia concreta, como en Francia y Gran Bretaña, el cosmopolitismo planta sus raíces en las pretensiones de dominio mundial de viejos poderes coloniales (al respecto, Gilroy, 2005). Estrechamente conectado con esto se destaca otra dificultad propia de estos cosmopolitismos que, sin duda, obstaculiza su difusión y efectiva universalización, justamente la del secularismo –que a veces se convierte directamente en marcado laicismo presente en posiciones como la de Julia Kristeva (1993)–. Con la postulación de modelos contractualistas en la formación de naciones y comunidades políticas, el cosmopolitismo

dominante ofrece ciertamente un bálsamo para oídos occidentales aunque olvida que la Ilustración no debería limitarse a la experiencia revolucionaria francesa (Albrecht, 404). Este elemento secularista es difícilmente universalizable, al menos en tanto grandes partes del mundo así como civilizaciones milenarias contengan cosmovisiones religiosas de enorme vivacidad.²

De ahí que hablemos de un cosmopolitismo de matriz atlántica –noratlántica, más precisamente– ya que engloba valores, principios e imaginarios circunscriptos al mundo europeo-occidental y a su prolongación norteamericana. Al señalar sus límites y denunciar su pretensión de universalidad desde una particularidad o provincialidad no reconocida, no se trata de reunir argumentos para un anti-cosmopolitismo. Más útil creo que es examinar este predominio de los nuevos cosmopolitismos con escepticismo abogando por un cosmopolitismo minimalista: a un cosmopolitismo que parece contener al mundo en su universalismo abstracto y que promueve una ciudadanía mundial según el formato de una parte limitada del globo, debe oponérsele un cosmopolitismo pragmático, pluralista y centrado en sólo algunas cuestiones claves para el futuro de la humanidad y para la reproducción de la vida en esta tierra. Nada más, pero también nada menos...

2. El cosmopolitismo minimalista como semántica fundamental de la Modernidad Plural

No sólo la aparición de nuevas sociedades emergentes que desafían la unicidad de los modelos y demuestran crecientemente la variedad de los capitalismos (Nederveen Pieterse, 2012) sino también la crisis ambiental y el cambio global en general dan cuenta de la necesidad de un pasaje de una Modernidad Simple/Occidental a una Modernidad Plural. Alcanzado ese punto, las perspectivas cosmopolitas dominantes permanecerían fijadas a una concepción determinada de la humanidad y de lo universal en un

contexto de Modernidad Plural donde convivirían diversas trayectorias de la Modernidad y donde se habría llegado a una fase de la historia del Mundo en la cual los seres humanos serían los agentes fundamentales de transformación no sólo de la historia sino de la naturaleza también: el Antropoceno (Crutzen, 2002). Ciertamente que lo moderno occidental sigue funcionando como un núcleo y permanece como un relato significativo, pero ya no como relato triunfante. El mismo es ahora un relato en tensión, autocrítico, con fisuras que enfrenta voces críticas que ponen nuevos acentos y que cuestionan sus supuestos fundamentales.

A primera vista, la pluralidad de discursos, trayectorias, modelos y cosmovisiones dificultarían la emergencia de cualquier forma de cosmopolitismo pareciendo promover en cambio el relativismo. Sin duda la diversidad puede hacer más difícil reconocer lo común, pero ese reconocimiento es, en condiciones de crisis, cada vez más urgente. Para no perderse en esta diversidad justamente un cosmopolitismo que pretende englobar todas las formas de relación con la otredad y lo diferente –como propone U. Beck– no parece ser muy fiable, ya que sigue descansando en la esperanza ilustrada y en el Idealismo alemán de síntesis y reconciliación de los contrarios que serían tarea de una racionalidad con mayúsculas. Sería más aconsejable limitarse a generar consensos y encontrar semejanzas en torno a un espectro restringido de temas. Es en ese sentido que hablo de un cosmopolitismo minimalista: su objeto serían entonces cuestiones que nos competen a todos los seres humanos (y, ¿por qué no?, a otros seres vivos en esta tierra, para no exagerar el antropocentrismo) como una agenda global ya sea para la provisión y conservación de bienes comunes como para la regulación de las interacciones entre extraños, cada vez más frecuentes en condiciones de globalización.

En vez de resaltar la dimensión política e institucional del cosmopolitismo, posturas recientes provenientes sobre todo de los estudios culturales y postcoloniales subrayan el componente ético y formal de las interacciones entre individuos y culturas. El cosmopolitismo es definido entonces de

forma minimalista vinculado a la idea de civilización y civilidad, como la existencia de reglas para la interacción y la comunicación en situaciones deslocalizadas y simultáneas. Por lo tanto no sería la superioridad que nos daría el haber alcanzado una supuesta última etapa del desarrollo moral, definida como postconvencional (Kohlberg), lo que posibilitaría el cosmopolitismo. Al contrario, la posibilidad de desarrollar una perspectiva cosmopolita descansa en el reconocimiento de nuestra propia vulnerabilidad (así como la del entorno y de otros seres vivos) respecto de las acciones de los otros, de los peligros de la naturaleza y *–last, but not least–* de los riesgos generados por el mismo progreso tecnológico. El no herir al otro se convierte entonces en el imperativo fundamental de un cosmopolitismo minimalista:

it may be that the transition to a post-Wetsphalian world is more likely to occur if human societies can agree on the harms that should be avoided rather than pursue the fruitless quest for a consensus on some universalizable vision of the good life. A global agreement on impermissible harms and unacceptable forms of suffering would be no small achievement... (Linklater, 2007, p. 36)

Se trata entonces de establecer obligaciones frente a los otros a pesar de (o justamente debido a) su carácter de extraños (Appiah, 2007). Este cosmopolitismo viene a ser concebido como minimalista ya que la obligación fundamental definida de antemano es la de respetar la vida de los otros. Se trata también de una concepción pluralista ya que permite y valora la existencia de diversas concepciones del Bien concentrándose en sólo algunas formas de lo Justo en relación con la interacción y la atención o cuidado al otro. El carácter cosmopolita se fortalece en un contexto pluralista: en tanto nuestras concepciones del Bien son siempre precarias y contingentes requieren el contacto con otras concepciones para reducir el provincialismo y la tentación esencialista alcanzando una aspiración universalista. Esta es una aproximación al cosmopolitismo que ofrece mayor espacio al contacto con lo heterogéneo y con los diversos modos de concebir el mundo según la región, cultura y tradición. En

este sentido, el cosmopolitismo minimalista no postula una concepción definida de tolerancia y veracidad, sino simplemente criterios para la vida en común en un espacio cada vez más comprimido y donde el contacto con "extraños" y diferentes es cada vez más frecuente ("conviviality" en palabras de Gilroy) o de hospitalidad (Kant).³ Una semántica adecuada a la globalidad en una transición a una Modernidad Plural sólo puede ser aquella que permita y valore la coexistencia de diferentes particulares con una representación diferente de lo universal tolerando a la vez la multiplicación de diferentes escalas y esferas políticas y jurídicas. De lo contrario y como sucedería con la utopía federalista global y de gobierno mundial de los nuevos cosmopolitismo, éste "traería un problema aún más grave consigo: el peligro de trocar los antiguos derechos de soberanía sacrificándolos por nuevos derechos ficticios" (Mouffe, 2007, S. 133).

En síntesis, con este cosmopolitismo minimalista se pretende encarar el desafío de combinar el reconocimiento de un punto de vista universalista (al menos en relación con el respecto a la vida humana y de otros seres vivos en el planeta) reconociendo el valor de la diversidad de la misma vida humana sin renunciar a la articulación –aunque no fusión– de diferentes escalas de acción política y de regulación. Esta es una combinación que dista de ser armónica. Más bien, contiene y enfrenta conscientemente contradicciones que están en el genoma de la Modernidad: autonomía y control, unidad y diversidad, universalismo y particularismo. No obstante, si renunciamos a la idea "viejo europea" (Luhmann) de aspirar a alcanzar una instancia final de reconciliación de todas las contradicciones y conflictos, un cosmopolitismo minimalista está dispuesto a convivir con estas contradicciones sin pretender superarlas permanentemente, por ello, no se ofrece como solución a todos los problemas sociales en el marco de la globalización ni persigue la traducción de todos los procesos de diferenciación en un idioma común. En el marco de una transición hacia una Modernidad Plural signada por una crisis global sin precedentes, el cosmopolitismo minimalista se propone dar contenidos a la relativamente específica –si es que se puede

denominar así— agenda de una esfera pública global, esto es, los temas, derechos y obligaciones que están más allá de los Estados nacionales y que son imprescindibles para asegurar la vida sobre la Tierra. Así entendida, esta concepción sigue siendo un ideal abstracto, pero que puede funcionar como ideal regulativo a la Kant, y que probablemente no provoque fascinación ni genere movilizaciones a su favor. Por ello y en tanto semántica general de la globalidad debe a su vez contextualizarse dentro de temas concretos de debate así como conectarse con tradiciones políticas específicas.

Insisto, a diferencia del cosmopolitismo occidentalizante, “atlántico”, o de los nuevos cosmopolitismos, ahora ya no se trata de generar un consenso sobre la validez de determinada forma de vida (las *Lebensformen* de Wittgenstein), sino sobre la vida a secas en un contexto en que ésta empieza a estar crecientemente en cuestión, no sólo como vida humana sino de otras especies y del planeta en general. Continuando el proceso civilizatorio moderno, el cosmopolitismo minimalista viene a ofrecer reglas de juego que regulan la vida en común, pero no ya en una comunidad política determinada sino a nivel planetario.

3. La importancia de las sociedades emergentes y la devaluación de los relatos triunfantes de la globalización y la Modernidad

Las razones para la revisión del cosmopolitismo occidentalizante como el discurso fundamental de una supuesta nueva época no son sólo teóricas sino también empíricas. Ciertamente que pueden reconocerse tendencias y reformas que contribuyen a un mayor nivel de entendimiento y regulación de procesos globales. Entre ellas se cuentan la incorporación de los derechos humanos en convenciones internacionales de carácter vinculante, el desarrollo de regímenes de gobernanza ambiental y de derecho penal internacional, la disposición a intervenir militarmente

para prevenir crímenes de lesa humanidad, así como la activación de una sociedad civil mundial como protesta con toda forma de unilateralismo en política internacional. Sin embargo, también pueden encontrarse numerosas tendencias en sentido inverso que hablan de la persistencia del poder de los Estados nacionales y de la vuelta del realismo en las relaciones internacionales.

A causa de la inestabilidad política, los conflictos civilizatorios y las variadas crisis y recesiones económicas que se vienen sucediendo en lo que va del siglo, se devalúan los relatos triunfantes de la globalización, tanto en su variante norteamericana (la utopía de la extensión de la democracia representativa y el libre comercio) como europea (la utopía de la extensión del individualismo y la secularización en conjunción con la pretensión de solucionar en forma pacífica de conflictos bajo instituciones de gobernanza global). Ciertamente que ambas no han perdido todavía su vigencia, aunque sí su carácter apodíctico, y fundamentalmente su carácter lineal y evolucionista: la racionalidad occidental –con su original ambición por la dominación del mundo y de las cosas (Max Weber)– ve reducida su fuerza, aun cuando no aparece una alternativa capaz de reemplazarla o de dar sentido a las recientes transformaciones y vislumbrar el futuro. En la medida en que la globalización en su forma simple y lineal está agotada –y esto ya es por demás evidente (Schwengel 2006)–, cada vez se vuelven más interesantes las vueltas y los bucles (Kehren) en la utilización de categorías teóricas. Del mismo modo, la tesis de la convergencia de formas de vida y de la difusión mecánica de valores occidentales gracias a la globalización así como la equivalencia absoluta entre modernización y globalización son crecientemente cuestionadas.

Es justamente este agotamiento el que la aparición de poderes o sociedades emergentes lleva al extremo poniendo en jaque los relatos evolucionistas de la globalización de tipo norteamericano y europeo. En este contexto se habla de China y de la India, pero también de Sudáfrica y de países del Sudeste Asiático y de Sudamérica –Brasil sin lugar a dudas, pero también Argentina, Chile y quizás Venezuela–, de

mercados, poderes y sociedades emergentes en el sentido en que con ellos el orden de la OECD se coloca en entredicho y de un modo diferente al crecimiento que tuvieron los tigres del Sudeste Asiático mediante una adhesión sin resquemores al neoliberalismo y a un capitalismo ortodoxo implementado sobre bases políticas teñidas de autoritarismo. El protagonismo que está ganando la llamada “semiperiferia” viene a poner en jaque ciertas pautas del orden mundial ya dadas como obvias y naturales, así como a generar mayor complejidad, pluralidad y descentramiento (Nederveen Pieterse y Rehbein, 2008): las asociaciones políticas, la interdependencia económica y los lazos culturales entre estos países se consolidan y se vuelven más densos paulatinamente en una inédita cooperación Sur-Sur.

Quizás Sudamérica no sea la más importante de estas regiones (probablemente tampoco lo son sus más importantes impulsores de modernización; en este tiempo y probablemente, Argentina, Brasil y Chile), pero se encuentra justamente en una particular fase caracterizable como “postneoliberalismo” y de creciente protagonismo internacional (Pelfini y García Delgado, 2009). Esta condición presente puede ser entendida también como un proceso de subjetivación (Domingues, 2009) –largamente esperado y coincidente con los bicentenarios de la independencia en la mayoría de los países del subcontinente– que se evidencia en la marcada tendencia a utilizar la propia voz en la conformación de la agenda internacional y en la búsqueda autónoma de nuevos aliados políticos y socios comerciales más allá de los derroteros acostumbrados propios del pacto neocolonial.

En los próximos apartados se trata la pregunta de en qué medida pueden hallarse signos de un cosmopolitismo minimalista adecuado a una transición hacia una Modernidad Plural dentro de este proceso de subjetivación contemporáneo en el subcontinente. Para ello, es importante comenzar por reconstruir el tipo de representaciones cosmopolitas vigentes en Latinoamérica así como la propia concepción de lo que era definible como cosmopolita en nuestra historia.

4. La tradicional conexión de Latinoamérica a un cosmopolitismo “atlántico”

El subcontinente latinoamericano es resultado de la “sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial, católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas” (García Canclini, 1990, 71). A pesar de la hibridación y del llamado mestizaje —o quizás justamente debido a ello— las tensiones entre estos diversos discursos identitarios son bastante frecuentes, sobre todo entre aquellos que están enraizados local y regionalmente y pueden ser denominados tradicionalistas (sean indigenistas, nacionalistas, nativistas o postmodernistas) y aquellos que se posicionan universalmente y gustosos se presentan como fuerzas del progreso y la modernidad.

En la larga historia de la auto-observación en Latinoamérica —una práctica recurrente debida tal vez a un proceso de construcción identitario signado por fuertes disputas— son justamente estos discursos modernos y orientados hacia el progreso los que de manera continua se presentan conectados con las perspectivas más actualizadas circulantes en el mundo occidental y se consideran, por ello, cosmopolitas. En una paleta que va del espíritu ilustrado independentista hasta el neoliberalismo de fines del siglo XX se destacan algunas cosmovisiones políticas decisivas en la historia de las ideas en Latinoamérica y que aún impregnan tanto el imaginario político como la conformación institucional, comenzando por el pensamiento ilustrado que se hace presente en el espíritu y fundamento de las revoluciones criollas de las primeras décadas del siglo XIX.

A pesar del innegable influjo de la teoría española del Estado y de la soberanía popular local de Victoria y Suárez, estas revoluciones fueron decisivamente impregnadas tanto por el *élan* como por los fundamentos teóricos de las revoluciones francesa y norteamericana.⁴ La época de anarquía y guerras civiles que siguió a la gesta independentista está signada

por los conflictos entre liberales y conservadores o bien entre “unitarios” y “federales” de acuerdo con el país de que se trate. Común es el hecho de que los primeros en la oposición se presentan como cosmopolitas fuerzas del progreso y la modernidad frente al supuesto anacronismo y provincialismo de los segundos. El sueño de los liberales de ser los portadores de la civilización ya no los abandonará más en la historia política de la región... Ya a fines del siglo XIX será el positivismo el que represente las posiciones cosmopolitas protagonizadas por las oligarquías del “orden y progreso”: lo social y lo político podrán ser organizados racionalmente según los principios y métodos de las ciencias modernas. Pasará casi un siglo hasta la aparición de otra de estas variantes del cosmopolitismo con pretensión hegemónica. El neoliberalismo extendido en las décadas de 1980 y 1990 adopta los programas de ajuste estructural y de reforma del Estado en forma tan dogmática y acrítica como si ellos garantizaran un pasaje definitivo al llamado “Primer Mundo”.

Estas variantes del cosmopolitismo subcontinental se presentan como una señal inconfundible de la modernidad y de la civilización a secas. Asimismo se conciben a sí mismas como la única vía posible para superar el legado autoritario y oscurantista de la época colonial. A pesar de todas estas facetas este cosmopolitismo limitado, “atlántico”, no está dispuesto a reconocer el valor y la especificidad del otro, sea indígena, bárbaro, caudillista o populista según la época y el contexto. Tampoco es capaz —ni tampoco se propone— integrar a ese otro de alguna forma creativa dentro de su propia concepción del mundo. Estos cosmopolitismos son limitados y atlánticos porque operan según los criterios de la exclusión, según una lógica del “esto o aquello” (Beck): las formas de vida nativas, incluso las “mestizas”, son tachadas de primitivas, inhumanas e irracionales y por tanto opuestas a cualquier idea de ciudadanía digna y de civilización, consumando así la negación y la ruptura radical con la tradición:

La primera versión del cosmopolitismo en América Latina surge en la primera mitad del siglo XIX, al aparecer los ‘ciudadanos del mundo’, aquellos que al mismo tiempo pertenecen a sus países y a la humanidad, que luchan por la civilización y

que localizan su segunda patria, la irrenunciable, en el legado cultural de Occidente ... El término [civilizado],⁵ con su enorme carga positiva, ampara la eliminación de los derechos indígenas y la legitimidad de la lucha contra la naturaleza (el surgimiento de los ecocidios). Todo es civilización aunque sean escasos los cosmopolitas, los que viajan, sueñan en varios idiomas y se urbanizan (Monsiváis, 2012, p. 177).

De este modo cabría preguntarse hasta qué punto estas posturas imitativas de un Occidente desarrollado pueden ser consideradas realmente como cosmopolitas o si no representan más que un simple internacionalismo que intenta aflojar los límites de los –a veces agobiantes– provincialismos y patriotismos vernáculos. Los símbolos, ideas y modos de consumo supuestamente cosmopolitas que propagan las posturas designadas en los párrafos anteriores se reducen entonces a una imitación de la producción cultural y de las orientaciones políticas irradiadas desde el centro y de sus metrópolis. Las “malas copias” alcanzan hasta el ámbito de la planificación urbana, donde París se convierte en el modelo del cosmopolitismo y en la quintaesencia de la distinción y de la racionalidad para orientar la modernización de varias ciudades en Latinoamérica en su correspondiente transición de ciudad pequeña a metrópoli (Anzotti Salgueiro, 2001). Puede decirse también que cada internacionalismo o cosmopolitismo “atlántico” tuvo su ciudad ideal en el imaginario:⁶ Londres o la misma Manchester industrializada funcionaron como paradigma del progreso, la máquina y la movilidad para el liberalismo decimonónico. El París transformado por el barón Hausmann con los pasajes y la *flânerie* de Baudelaire se convierte –como vimos– en la imagen de ciudad a imitar durante el positivismo. Mientras que durante el neoliberalismo, los mercantilistas y advenedizos que no resisten el encanto del simulacro de los paraísos de consumo y entretenimiento tienen a Miami como su meca.

A esta altura resulta relevante introducir una distinción entre dos niveles conceptuales que, sin duda, exceden a las limitaciones de las versiones del cosmopolitismo latinoamericano, pero que resultan útiles

para una mejor comprensión del cosmopolitismo en general. La distinción es importante ya que en la utilización del concepto se suelen mezclar dos acepciones: la primera, más propia del habla cotidiana y de su elaboración y estetización literaria que entiende al cosmopolitismo simplemente como apertura al mundo que se opone a cualquier forma de localismo y provincialismo;⁷ la segunda, propia del discurso de las ciencias sociales y de la filosofía, en la cual puede oponerse un cosmopolitismo minimalista o bien contextual al supuesto universalismo de otros cosmopolitismos, que en su formalismo y abstracción se basan finalmente en un particularismo de raigambre imperialista y colonialista. Al segundo clivaje le dedicaremos el apartado siguiente. Detengámonos entonces en el primero de los niveles o acepciones. Aquí se cuentan las controversias entre nativistas y cosmopolitas repetidas en la escena literaria, ilustrada ejemplarmente en la polémica entre José María Arguedas y Julio Cortázar en los años 60 o en el desprecio que se evidencia en las respectivas literaturas nacionales frente a escritores considerados desarraigados como Machado de Assis, Rubén Darío, Lezama Lima o Borges (Schwarz, 1983).

Más que en estas oposiciones dicotómicas pueden encontrarse formas más cercanas a un cosmopolitismo abierto a la diversidad en otras corrientes literarias y de pensamiento que quizás no alcanzaron la dimensión de las ideologías políticas anteriores probablemente por no haber protagonizado movimientos políticos dominantes y haberse presentado exclusivamente como crítica cultural. Entre estas formas se destaca, sin duda, el primer momento de reflexión identitaria antiimperialista y americanista. José Martí, Manuel Ugarte, el arielismo de Rodó bregan por la unidad de América Latina denunciando por primera vez la amenaza del imperialismo norteamericano, y recuperando un pasado común:

Pero, mi patria, ¿es acaso el barrio en que vivo, la casa en que me alojo, la habitación en que duermo? ¿No tenemos más bandera que la sombra del campanario? Yo conservo fervorosamente el culto del país en que he nacido, pero mi patria superior es el conjunto de ideas, de recuerdos, de costumbres, de orientaciones y de esperan-

zas que los hombres del mismo origen, nacidos en la misma revolución articulan en el mismo continente con la ayuda de la misma lengua (Ugarte, 1913).⁸

Luego de estas expresiones de denuncia se cuentan también vanguardias artísticas como el Movimiento Antropofágico, Cinema Novo y en general el movimiento modernista en general. De estos se suele destacar su contenido rupturista en la creación de nuevos lenguajes y del elogio de la autonomía artística. Sin embargo, en su apertura a la experimentación puede hallarse toda una invitación a construir nuevas síntesis y formas plurales y menos un afán por contraponerse a la tradición (Aggio 2005, Tal 2005). Como ha demostrado B. Sarlo (1986), la relación del modernismo latinoamericano (en su caso primordialmente argentino) con la metrópoli y el progreso es ambivalente: fascinación y espanto, libertad y dominación, lo culto y lo popular, lo elitista y lo masivo conviven en el mismo verso o pasaje. Si bien se destaca un ánimo fundacional en estos movimientos, es un esfuerzo de síntesis y no de ruptura u olvido. Por ello, las vanguardias modernistas suelen acercarse a movimientos políticos también fundacionales, complejos e indescifrables (desde la Revolución Mexicana, el indigenismo/americianismo aprista y el desarrollismo brasileño de los 60) que intentan revisar y completar los procesos de Nation-building en sus respectivos países. Más que en el frecuentemente atribuido cosmopolitismo abstracto, en estos intentos es posible encontrar huellas de lo que se denomina "cosmopolitismo desde los márgenes" o de un cosmopolitismo minimalista esbozado más arriba:

Cosmopolitanism from the margins meant making use of European culture to rebuild national culture and to establish equitable dialogues between traditions... (it) offers a counterpoint to European cosmopolitanism; it meant increasing and expanding worldviews by adding new points of reference, new contexts, and understandings of social and cultural phenomena (Fojas, 2005, S. 4-5).

Antes de pasar a considerar expresiones recientes de un cosmopolitismo minimalista en la política exterior e identidad internacional de varios países de la región, es necesario dedicar unas líneas a un tipo de cosmopolitismo que

justamente se sitúa en la transición entre las dos formas que distinguimos: la apertura al mundo superando el provincialismo alcanzando una expresión política concreta en el internacionalismo del socialismo y el comunismo. Es posible decir que a grandes rasgos de fines del siglo XIX a la época de la Guerra Civil española la izquierda latinoamericana no era más que un derivado y una extensión del socialismo, comunismo y anarquismo europeo propagados fundamentalmente por la fuerte emigración hacia algunos países de la región. Recién en la segunda posguerra, con el desarrollo de perspectivas teóricas originales, la diferenciación respecto al estalinismo y la aparición de Movimiento Tercermundista, se conforma una orientación marcadamente antiimperialista que se aparta del primer universalismo abstracto.⁹ Sin embargo, ambas formas de internacionalismo —la más bien “atlántica”, no muy diferente de los discursos políticos dominantes en la historia de las ideas en Latinoamérica, y la orientada al Tercer Mundo y al antiimperialismo— se destaca una forma segmentaria de cosmopolitismo. En este sentido, su apertura al mundo y su internacionalismo no llegan a alcanzar un auténtico cosmopolitismo, sea abstracto y limitado al Occidente “atlántico” o más sensible a formas culturales y políticas plurales y alternativas. De hecho la solidaridad internacional que plantean y ejercitan las izquierdas latinoamericanas no es suficientemente inclusiva y transversal como para ser cosmopolita, sino que se limita a sus camaradas de clase. Además, estos camaradas de clase se encuentran en una confrontación fundamental con los llamados enemigos de clase, sea la burguesía, la oligarquía, el capital internacional o los antiguos poderes coloniales.¹⁰

5. La ampliación del cosmopolitismo en la actual “subjetivación” de varios países latinoamericanos

Aquí no quiero dejar la impresión de que por el simple hecho de que algunos países latinoamericanos puedan contarse dentro de las llamadas

sociedades o poderes emergentes asistiríamos automáticamente a la propagación de un nuevo tipo de cosmopolitismo sin más. Sí quiero llamar la atención sobre algunas reorientaciones en política exterior y en la aparición de cosmovisiones originales que ofrecen *algunos* signos que pueden contribuir a una ampliación del modo de concebir y practicar el cosmopolitismo en términos pluralistas y, a la vez, de comprimirlo de tal modo en su campo de aplicación en un tono minimalista. Efectivamente la mera apertura a nuevas geografías del comercio y la integración no implica un abandono del cosmopolitismo “atlántico”. Como dijimos más arriba, lo “atlántico” no es simplemente un dato geográfico, sino que es un símbolo que denota unicidad, supremacía, “blancura”, racionalidad. Obviamente que es posible seguir atrapado en un cosmopolitismo “atlántico” aun cuando el eje de las relaciones comerciales y políticas de un país determinado del subcontinente se traslade hacia el Pacífico.

A pesar de esta inercia y significativa presencia de estas formas tradicionales de cosmopolitismo, en el variado campo de fuerzas y voces de la política cultural y de la formación de una identidad internacional en varias sociedades de la región se van cristalizando imágenes y motivos que al menos no están circunscriptos al ámbito noratlántico. En Brasil, por ejemplo, desde la década de 1980 tiene lugar un creciente cuestionamiento al consolidado mito de la “democracia racial” que ha llevado a un redescubrimiento y revaloración de las raíces africanas así como a intensificar las relaciones con países de africanos, y no sólo lusoparlantes (Costa, 2007). En Bolivia y en Ecuador emerge todo un experimentalismo institucional que se plasma en constituciones multiculturales y en concepciones del mundo que se yerguen como modelos de desarrollo presentados como alternativa no sólo para los pueblos originarios sino para toda la humanidad o los “pueblos de la Tierra” –en el lenguaje del *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay*. Los argentinos tradicionalmente se han ocupado de observarse a sí mismos, lo que después de la crisis que explotó en el 2001 parece estar siendo más

productivo que otras veces: al menos el mito de la excepcionalidad del país y de su exterioridad en el subcontinente perdió su fuerza y entretanto la valoración de los países vecinos es inédita, cuando no exagerada, sobre todo al pensar en los ahora idealizados Brasil y Chile (Grimson, 2012).

Única en este impulso globalizador y de subjetivación política en términos de activa apertura al mundo con protagonismo es la ausencia de ideologías sistemáticas que orientan y legitiman a los actores. En contraste con los años 90 en los que ilusamente el neoliberalismo se presentaba como la credencial de ingreso al llamado “Primer Mundo” y los programas de ajuste estructural se aplicaban en forma tecnocrática, hoy en día ya no existe una línea directriz indubitable más allá del pragmatismo.¹¹ Con éste el clivaje político tradicional entre izquierda y derecha se termina de desdibujar así como reaparecen experimentos populistas luego de profundas crisis de hegemonía en varios países (Pelfini, 2012). En este contexto signado por la contingencia y la incertidumbre, el ideal cosmopolita pierde necesariamente su sentido apodíctico ligado a un universalismo abstracto y se plasma en la búsqueda de nuevas reglas de juego de formas civilizadas de interacción que, por un lado, posibiliten confrontarse activamente con problemas de naturaleza global y, por otro, ofrezcan un marco para la consecución de intereses nacionales en término de una Realpolitik.

En la política exterior de algunas sociedades emergentes de América del Sur se aprecia recientemente una especie de cosmopolitismo minimalista, que se centra principalmente en el multilateralismo, en el establecimiento de normas universales y en el reconocimiento de la propia voz. Por mencionar sólo algunos ejemplos: con su protagonismo en la formación del G-20, especialmente en las negociaciones de la OMC y la FAO, Brasil se destaca sin duda entre estos países. Allí se presenta una sólida respuesta a la constante presión de los países industrializados a la liberalización del comercio en los países en desarrollo sin que estos mismos países industrializados estén dispuestos a abrir sus mercados

a los productos agrícolas del sur. El principio aquí es: "No exijan a los demás lo que uno no está dispuesto a ceder." Como parte de las negociaciones para pagar la deuda externa, la Argentina ha contribuido significativamente a la deslegitimación de las organizaciones financieras internacionales como el FMI y el Banco Mundial. Bajo el lema "Mientras no estén dispuestos a la autocritica ni a modificar viejas recetas, los que han contribuido a agudizar las crisis económicas no pueden presentarse como el salvador de países en crisis". De este modo se enfrenta de manera directa el monopolio de racionalidad de ciertos actores y discursos y se brega por la creciente participación de los países en desarrollo en decisiones que supuestamente se toman a su favor. El tercer ejemplo nos lleva a la segunda guerra de Irak cuando Chile y México representaron los países de América Latina en el Consejo de Seguridad de la ONU. Aunque ambos países habían completado procesos de integración y acuerdos de libre comercio con EUA, no por ello han renunciado a su autonomía votando en contra del inicio de las hostilidades. Para México esta señal de autonomía diplomática puede no resultar tan novedosa. Sin embargo para Chile lo es más, ya que su voto fue muy claro a favor del multilateralismo y del principio de no-intervención. Este cosmopolitismo minimalista se encarna entonces en lo que autores como Tokatlián y Russell entienden como "autonomía relacional" definida como "la capacidad y disposición de un país para actuar independientemente y en colaboración con otros, en forma competente, comprometida y responsable" (2002, p. 176). Sin renunciar a la pretensión de emancipación de las naciones latinoamericanas respecto de su posición asimétrica en la división del trabajo internacional y en la distribución del poder político y militar, la autonomía relacional no persevera en la autarquía o en el aislamiento sino en la posibilidad de tomar decisiones más allá de los deseos, intereses y presiones de otros Estados sin perder la capacidad de influir eficazmente en asuntos mundiales.

Un fenómeno claramente inscripto en este cosmopolitismo plural ligado a un protagonismo, ya no de determinados países latinoamericanos

sino de sus pueblos, y justamente de los segmentos más castigados de los mismos –los pueblos originarios– es la propagación de la perspectiva del “Buen vivir” dentro del discurso ambientalista y de la sustentabilidad a nivel global. El concepto de “Buen vivir” o “Vivir bien” es una extrapolación del concepto quechua de Sumak Kawsay. Sin embargo, y como demuestran Vanhulst y Beling (2013), a quienes sigo en sus planteos, el modo en que gana actualidad y relevancia el Buen vivir resulta de un doble proceso de emancipación respecto de su cosmología originaria y de reelaboración académica y política, que lo constituye en un discurso contemporáneo y lo posiciona en las interacciones discursivas acerca del desarrollo en el escenario mundial. Este mismo posicionamiento se vincula estrechamente con el empoderamiento y “subjektivación” experimentados por varios movimientos indígenas sobre todo en Bolivia y Ecuador luego de su férrea oposición al neoliberalismo y por la defensa de bienes comunes como el agua. A partir de la llegada a los respectivos gobiernos de representantes de alguno de estos grupos y organizaciones, el discurso del Buen vivir también gana otra plataforma de difusión y se institucionaliza pasando incluso a formar parte de los textos constitucionales de ambos países. A esto se le suma la sintonía con otros movimientos y discursos alternativos en el ámbito de la alter/anti globalización con los que se comparte una crítica profunda al capitalismo globalizado, al desarrollismo y en general a las consecuencias de la modernización, aunque también a un supuesto fundamental de la Modernidad Occidental que es la idea de progreso. Ciertamente que esta perspectiva del Buen vivir no es monolítica y presenta tensiones internas principalmente entre definiciones y usos académicos y políticos. Mientras que en la esfera académica la lectura del Buen vivir es más radical, antimoderna y particularista, necesaria para profundizar el giro “decolonial”,¹² en la esfera política se evidencia una propuesta pluralista basada en la idea de “unidad en la diversidad” y que trasciende la experiencia comunitaria o nacional para proyectarse como una propuesta global. La versión radical destaca el carácter

latinoamericano o, más bien, indoamericano de la noción y, por tanto, generada por ellos y para ellos:

no se realiza ninguna distinción entre el *Buen vivir* y sus orígenes conceptuales autóctonos, sino que lo asume como una traducción análoga que permite la recuperación directa de la sabiduría ancestral, lo que posibilitaría una suerte de descolonización del saber... Esta posición opone diametralmente el *Buen vivir* a la modernidad y lo instrumentaliza como palanca para la acción anti-moderna/anti-colonial. Evidentemente, esta perspectiva aparece como menos compatible con la visión de un mundo que es, ante todo, plural. Asume una versión del *Buen vivir* cerrada sobre sí misma e imposible de replicar en otros contextos (Vanhulst y Beling, 2013, p. 49; traducción provista por los autores).

En autores como, por ejemplo, Gudynas y Acosta (2011), así como en los textos constitucionales boliviano y ecuatoriano, el *Buen vivir* mantiene su cuestionamiento a la Modernidad Occidental, al concepto de desarrollo y mucho más a un modelo extractivista de crecimiento, pero no pierde alcance global al no estar fijado esencialmente a un territorio o una etnia en particular. En este sentido, podemos concluir que el discurso del *Buen vivir* constituye un aporte que los pueblos latinoamericanos ofrecen en la discusión global sobre alternativas de desarrollo y puntualmente en la deconstrucción de la hegemonía del enfoque del desarrollo sustentable en esa discusión. En la medida en que consiga librarse de su deriva esencialista puede ofrecerse en clave cosmopolita de tipo pluralista y minimalista como diálogo con otras tradiciones y perspectivas y asumiendo la interdependencia y simetría entre los seres humanos y la naturaleza.

Si en la transición de una Modernidad Simple a una Plural el cosmopolitismo es realmente posible tendrá que velar por la universalidad, neutralidad y la transparencia de ciertas reglas de juego que hacen a la convivencia entre seres humanos diferentes sin por ello dejar de otorgar un espacio a las particularidades de cada región y tradición. La recuperación de saberes tradicionales ahora destinados a toda la humanidad y no sólo –reactivamente– a los que los generaron, la creciente cooperación

Sur-Sur y los procesos de integración regional se yerguen como nuevas oportunidades de interacción y de diálogo civilizatorio como *pendant* de una supuestamente inevitable convergencia en los valores políticos noratlánticos. Así resultará posible decir con palabras de U. Beck que para dar cuenta de la multidimensionalidad y contingencia de la sociedad mundial, la lógica del “esto y lo otro” (“Sowohl-als-Auch”) es mucho más adecuada que la del “esto o lo otro” (“Entweder-Oder”) (Beck 2004).¹³ El cosmopolitismo no es un hecho simplemente porque los estados nacionales se hayan supuestamente devaluado, sino que es pensable como proyecto universal justamente porque los Estados-nacionales y sociedades emergentes antes subalternas en la sociedad mundial desempeñan un rol cada vez más activo.

Notas

¹ Como “nuevos cosmopolitismos” se designan las perspectivas institucionalistas inspiradas en las pretensiones universalistas y emancipatorias de la Ilustración. Las mismas se abocan a la formación de formas democráticas de gobierno más allá de los Estados-nacionales. Los llamados cosmopolitismos postcoloniales, “vernáculos” o “enraizados” (“rooted”) (al respecto Köhler, 2006) en tanto perspectivas interaccionistas son integradas dentro de la categoría “cosmopolitismos críticos”. Son éstos los que ofrecen una base para el cosmopolitismo minimalista (ver punto 2).

² En este punto los planteos de Hans Küng y de su Proyecto Weltethos (Küng, 1997) ciertamente que pueden parecer naïf. No obstante, contienen igualmente un aserto agudo e imprescindible: cierta dosis de religión o de algún componente “Teológico-político” parece ser inevitable en cualquier concepción plural de cosmopolitismo.

³ “It does not describe the absence of racism or the triumph of tolerance. Instead, it suggests a different setting for their empty, interpersonal rituals, which, I suggest, have started to mean different things in the absence of any strong belief in absolute or integral races” (Gilroy, 2005, S. xv).

⁴ Aun cuando este mismo *élan* y fundamentos no se presentan como una ruptura radical respecto de la tradición barroca y escolástica difundida en el subcontinente (Chiaramonte, 1979).

⁵ Agregado por el autor del artículo.

⁶ Como nos recuerda magistralmente Carlos Monsiváis: “Todos los cosmopolitas son urbanos, aunque, ni de lejos, no todos los urbanizados son cosmopolitas” (Monsiváis, 2012, p. 177).

⁷ Aquí se podría situar –claro que ofreciendo una versión elaborada de la misma– la idea de Delanty de apertura al mundo, que consiste más bien en una orientación cultural que va más allá de una orientación política donde el cosmopolitismo sería algo así como “a particular or singular condition that either exists or does not, a state or goal to be realized (Delanty, 2006, p. 27).

⁸ Del Discurso pronunciado en Lima, 3/5/1913, reproducido en *Mi campaña hispanoamericana*, Buenos Aires, Editorial Cervantes, 1922.

⁹ Para el caso argentino eso fue analizado por Sebrelí (2001).

¹⁰ Ciertamente que en estas corrientes pueden encontrarse contribuciones como el guevarismo y la Teología de la Liberación que apelan a toda la humanidad bajo el ideal de la liberación y de la construcción del “hombre nuevo”. No obstante, las mismas se han propagado y aplicado de un modo tan confrontativo y violento que apenas pueden conciliarse con ideales cosmopolitas.

¹¹ El regreso del pragmatismo luego de la devaluación de todas las ambiciosas ideologías (la última de ellas, el neoliberalismo) puede ser entendido como *Weltpragmatismus*, esto es, como apertura frente a la contingencia y al fracaso dentro de una realidad siempre sorprendente (Schwengel, 2004).

¹² Aquí se destacan varios intelectuales del grupo Modernidad/Colonialidad que también escribieron sobre el *Buen vivir* como Aníbal Quijano y Edgardo Lander y también Walter Mignolo y Enrique Dussel.

¹³ “El proyecto cosmopolita no se contraponen al E/N, sino que hasta lo presupone: este proyecto requiere de Estados autoconscientes y no frágiles. El desafío es volver los Estados más cosmopolitas sin por ello debilitarlos” Beck, Ulrich: (2013) Conferencia “La crisis de Europa en el contexto global contemporáneo”, en *Cátedra Globalización y Democracia*, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 09/04/2013.

Bibliografía

AGGIO, Regina (2005): *Cinema novo - ein kulturpolitisches Projekt in Brasilien: Ursprünge des neuen brasilianischen Films im Kontext der Entwicklungspolitik zwischen 1956 und 1964*, Remscheid, Gardez! Verlag.

ALBRECHT, Andrea (2004): *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, Berlin, De Gruyter.

ANZOTTI Salgueiro, Heliana (2001): *Cidades Capitais do Século XIX*, São Paulo, EDUSP.

APPIAH, Kwame (2007): *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, New York, Norton.

ARCHIBUGI, Daniele/Held, David/Kohler, M. (1998): *Re-imagining political community: Studies in cosmopolitan democracy*, Cambridge, Polity Press.

BECK, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

BECK, Ulrich und Grande, Edgar (2004): *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.

CHIARAMONTE, José (Ed.) (1979): *Pensamiento de la ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho núm. 51.

COSTA, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum 'Black Atlantic'. Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*, Bielefeld, Transcript.

CRUTZEN, Paul (2002): "Geology of mankind: the anthropocene", *Nature* 415, 23.

DELANTY, Georges (2006): "The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory", *British Journal of Sociology*, núm. 57 (1), 25-47.

DOMINGUES, José M. (2009): *La modernidad contemporánea en América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI*.

FINE, Robert and Chernilo, Daniel (2004): "Between Past and Future: The Equivocations of the New Cosmopolitanism", *Studies in Law, Politics and Society*, Vol. 31, 25-44.

FOJAS, Camilla (2005): *Cosmopolitanism in the Americas*, West Lafayette, Purdue University Press.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1991): *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.

GILROY, Paul (2005): *Postcolonial Melancholia*, New York, Columbia University Press.

GRIMSON, Alejandro (2012): *Mitomanías Argentinas*, Buenos Aires, Siglo XXI.

GUDYNAS, Eduardo y Acosta, Alberto (2011): "El Buen vivir o la disolución de la idea del progreso", en Rojas M. (Ed.): *La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina*. Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, México, pp. 103-110.

HELD, David (2003): "Cosmopolitanism: Ideas, Realities and Deficits", en Held, D. y Mc Grew, A. (Comps.): *Governing globalization*, Cambridge, Polity Press.

KÖHLER, Benedikt (2006): *Soziologie des Neuen Kosmopolitismus*, Wiesbaden, VS-Verlag.

KRISTEVA, Julia (1993): *Nations without Nationalism*, New York, Columbia University Press.

KÜNG, Hans (1997): *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*, München, Piper.

LINKLATER, Andrew (2007): "Public Spheres and Civilizing Processes", in *Theory, Culture & Society* 2007, vol. 24(4): 31-37.

- LUHMANN, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- MOUFFE, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan (2012): "Twenty-First Century Globalization: A New Development Era", *Forum for Development Studies*, 1-19.
- NEDERVEEN PIETERSE, Jan y Rehbein, Boike (2008): "Emerging Powers", *Futures*, vol. 40 Issue 8 (Special Issue on Emerging Futures, Pieterse and Rehbein Eds.), 703-706.
- PELFINI, Alejandro (2012a): "Global and National Political Elites in South America: Limited Transnationalization Processes and the Persistence of Inequality" en Rehbein, Boike (Ed.): *Globalization and Inequality in Emerging Societies*, Basingstoke, Palgrave-MacMillan, 2011, 194-210.
- _____ (2012b): Posibilidades de la integración latinoamericana en condiciones de escasa interdependencia, en Eckholt, Margit y Barredo, Fernando (Eds.): *Ciudadanía y memoria. Reflexiones en vista a la conmemoración del Bicentenario de la Independencia*, Quito: Abya Yala/ICALA.
- _____ (2011): "Konturen der Weltgesellschaft. Die Emerging Powers und die Grenzen des Kosmopolitismus", en Birle, Peter/Dewey, Matías/Mascareño, Aldo (Eds.): *Durch Luhmanns Brille*, Wiesbaden, VS-Verlag.
- PELFINI, Alejandro y García Delgado, Daniel (2009): "Die Rekonfiguration der Globalisierung aus den Schwellenländern", *Ästhetik und Kommunikation*, núm. 147, Año 40, Invierno 2009/10, 19-24.
- RUMFORD, Chris (2012): *Cosmopolitan Spaces. Europe, Globalization, Theory*, Londres, Routledge.
- SARLO, Beatriz (1986): *Una Modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- SCHWARZ, Jorge (1983): *Vanguardia e cosmopolitismo*, São Paulo, Perspectiva.
- SCHWENGEL, Hermann (2004): "Was kommt nach dem Leben? *Way of life*, Globalisierung und Weltpragmatismus", in Bröckling, Ulrich/Paul, Axel/Kaufmann, Stefan (Hrsg.): *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne*, München, Wilhelm Fink, S. 358-369
- _____ (2006): "Globalization with a European Face", *Theory, Culture & Society*, vol. 23, núm. 2-3 (March-May 2006) (pp. 414-416).
- SEBRELI, Juan J. (2001): *Crítica de las ideas políticas argentinas*, Buenos Aires, Sudamericana.
- TAL, Tzvi (2005): *Pantallas y Revolución: Una visión comparativa del Cine de Liberación y el Cinema Novo*, Buenos Aires, Lumière; Israel, Universidad de Tel Aviv.
- TERÁN, Óscar (Ed.) (2004): *Ideas en el siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*, Buenos Aires, Siglo XXI.

TOKATLIÁN, Juan G. y Russel, Roberto (2002): “De la autonomía antagónica a la autonomía relacional: una mirada teórica desde el Cono Sur”, *Perfiles Latinoamericanos*, vol. 10, núm. 21 Diciembre 2002, (pp. 159-194).

VANHULST, Julien y Beling, Adrián (2013): “Buen vivir et développement durable: rupture ou continuité?”, *Ecologie & Politique*, 2013/1 - núm. 46 (pp. 44-54).



Recepción: 23 de junio de 2013
Aceptación: 29 de agosto de 2013