



## Por una gobernanza global según la filosofía confuciana<sup>\*.º</sup>

*Recibido: 4 de mayo de 2016 • Aceptado: 12 de junio de 2016*

---

Towards a Confucian Global Governance

---

Vers une gouvernance mondiale selon la philosophie confucéenne

---

Para uma governança global segundo a filosofia confuciana

---

*Pío Quinto García Parra<sup>a</sup>*

---

\* Este artículo está basado en seis meses de investigación realizada por el autor como profesor visitante en el Instituto de Estudios Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, IHS) de la Universidad Nacional de Taiwán, en Taipéi, con el apoyo financiero de la Beca Taiwán (Tawian Fellowship). El autor agradece al Decano Chun-chieh Huang del IHS por sus gentiles comentarios y al Centro de Estudios Chinos de la Biblioteca Central Nacional, que dirige el programa Beca Taiwán.

º Research Note / 研究討論 / Nota de la investigación. Los resultados de la investigación se escribieron originalmente en inglés y en chino: Towards a Confucian Global Governance / 邁向儒家式的全球治理 / Por una gobernanza global confuciana. Traducción del inglés por Jesús Alberto Suárez Pineda.

<sup>a</sup> Universidad Nacional de Taiwán, Taipéi, Taiwán. Docente-investigador, Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia. Email: pio.garcia@uexternado.edu.co



**Resumen.** El tratamiento de los problemas globales se ha convertido en un asunto de controversia. Desde 1995, cuando apareció el informe de Naciones Unidas *Our Global Neighborhood (Nuestra vecindad global)*, han surgido diferentes posiciones acerca de la naturaleza de la gobernanza global. Hay, al respecto, cuatro enfoques básicos: la gobernanza global no existe y no debe existir; ella no existe, pero debe existir; ella existe, pero no debe existir, y ella existe y debe existir. Aquí se plantea que la filosofía confuciana abraza la última opción, al reconocer el diagnóstico del dominio mundial de la racionalidad económica. Frente a ese desafío, la alternativa confuciana de gobernanza idealiza el voluntarismo de los líderes virtuosos, una solución impracticable, dada la importancia de las instituciones. Sin embargo, a partir de la filosofía confuciana revisada, este artículo argumenta que la estabilidad global guarda relación con la conjunción consciente del complejo social triádico, compuesto por las culturas cognitiva, transformativa y lúdica. Para este propósito, hace falta fortalecer las instituciones regionales y multilaterales, cuya función es mediar en la competencia por el poder mundial.

**Palabras clave:** Confucio, confucianismo, globalización, gobernanza, multilateralismo.

**Abstract.** How to deal with global problems has become a controversial issue. Since 1995, when *Our Global Neighborhood*, the report endorsed by the United Nations was released, different points of view about the nature of global governance have been raised. These points of view can be summarised in the following four statements: global governance does not and should not exist; it does not but should exist; it exists but should not; it exists and should exist. It is argued here that from the perspective of Confucian philosophy, the latter is true, based on an acceptance of the diagnosis of world domination by economic rationality. Facing this challenge, the Confucian alternative governance idealizes the voluntarism of virtuous leaders – a solution rendered unfeasible by the importance of institutions. Nonetheless, based on revised Confucian philosophy, this article argues that global stability is related to the conscious arrangement of the triadic social complex of cognitive, transformative and ludic cultures. For this purpose, the best outcome requires the strengthening of regional and multilateral institutions acting as mediators in the struggle for world power.

**Keywords:** Confucius, Confucianism, Globalization, Governance, Multilateralism.

**Résumé.** Comment faire face aux problèmes mondiaux est devenue une question controversée. Depuis 1995, quand *Our Global Neighborhood (Notre voisinage Global)*, le rapport approuvé par les Nations Unies a été libéré, les différents points de vue sur la nature de la gouvernance mondiale ont été soulevées. Ces points de vue peuvent être résumés en quatre mentions suivantes: gouvernance mondiale n'est pas et ne devrait pas exister ; Il ne le fait pas, mais doit exister ; Il existe, mais ne devrait pas ; Il existe et doit exister. On prétend ici que dans la perspective de la philosophie confucéenne, celui-ci est vraie, basée sur l'acceptation du diagnostic de la domination du monde par la rationalité économique. Face à ce défi, la gouvernance alternative confucéenne idéalise le volontarisme des dirigeants vertueux - solution rendue impossible par l'importance des institutions. Néanmoins, cet article basé sur une philosophie confucéenne révisée, soutient que la stabilité mondiale est liée à l'arrangement conscient du complexe social triadique de cultures cognitives, transformatrices et ludiques. À cette fin, le meilleur résultat nécessite le renforcement des institutions régionales et multilatérales agissant comme néerlandais dans la lutte pour le pouvoir mondial.

**Mots-clés:** Confucius, Confucianisme, Gouvernance, Mondialisation, Multilatéralisme.

**Resumo.** Como lidar com problemas globais tornou-se uma questão controversa. Desde 1995, quando a *Our Global Neighborhood (Nossa vizinhança Global)*, o relatório aprovado pelas Nações Unidas foi lançado, foram levantados pontos de vista diferentes sobre a natureza da governança global. Estes pontos de vista podem ser resumidos em quatro instruções a seguir: governança global não existe e não deve existir; ela não



existe, mas deve existir; Ele existe, mas não deve ser, e ele existe e deve existir. Argumenta-se aqui que, na perspectiva da filosofia confucionista, o último é verdadeiro, baseado em uma aceitação do diagnóstico de dominação mundial de racionalidade económica. Enfrentar este desafio, a governação alternativa confucionista idealiza o voluntarismo dos líderes virtuosos – uma solução processada inviável pela importância das instituições. No entanto, baseado na revista filosofia confucionista, este artigo argumenta que estabilidade global está relacionada com o arranjo consciente do complexo social Triádico das culturas cognitivas, transformativas e lúdicas. Para este efeito, o melhor resultado exige o reforço das instituições multilaterais e regionais, atuando como mediadores na luta pelo poder do mundo.

**Palavras-chave:** Confúcio, confucionismo, globalização, governança, multilateralismo.

*Somos hombres con un pecado original híbrido;  
por ello buscamos el bien, la verdad y la belleza.*

Immanuel Wallerstein.

*La debida proporción o el caos.*

Waldemar De Gregori.

## Introducción

Hoy más que nunca las empresas privadas y públicas gobiernan las sociedades. Así, la economía global ya no se orienta al bienestar social, sino a la maximización de la utilidad del inversionista, lo que ha ocasionado la ampliación de la brecha abierta entre pobres y ricos.

Los mecanismos que se habían diseñado para garantizar el poder político a la mayoría democrática se han constituido en un medio para el mantenimiento de élites poderosas que emanan su poder político de sus relaciones con el poder económico nacional e internacional. Entretanto, la tolerancia, el diálogo y la solidaridad son destruidos por conflictos socioeconómicos, las guerras punitivas y toda una variedad de discriminaciones que todavía prevalecen, las cuales produjeron como consecuencia el incremento de una *securitización*<sup>1</sup> doméstica y una carrera armamentista para rivalizar con competidores extranjeros. En su conjunto, estos factores han incubado dos amenazas principales a la vida humana: por una parte, la espiral incendiaria que podría desencadenar una tercera guerra mundial; por otra, la pérdida de condiciones reales para la reproducción humana como resultado del deterioro ambiental. Ambos escenarios representan una grave amenaza para la humanidad y requieren acuerdos efectivos internacionales para prevenir el desastre.

Pensadores críticos han denunciado la tendencia hacia los intercambios privados, orientados exclusivamente a la obtención de utilidad de la producción, acarreando un déficit moral. En efecto, cuando se permite que la “mano invisible” [de Adam Smith] guíe los mercados, hay exclusión social y se presentan disturbios en la comunidad política, cuya “identidad (está) constituida

<sup>1</sup> Extensivo control cibernético y físico de la policía de la sociedad civil.



socialmente por cada uno de nosotros” (Tugendhat, 1998, pp. 212-213). Michael Sandel, en este sentido, ha descrito el efecto adverso de la desigualdad en los campos sociales: “El debilitamiento del reino de lo público hace difícil cultivar la solidaridad y el sentido de comunidad de que depende la ciudadanía democrática” (Sandel, 2010, p. 267). Gianni Vattimo, Charles Taylor y Richard Rorty (1931-2007) han criticado las políticas neoliberales y el complejo militar industrial de la administración George W. Bush, por ampliar las incertidumbres globales (Vattimo, Taylor & Rorty, pp. 151-162). Por lo demás, la polución industrial y la extracción intensiva de materia prima ponen en peligro la renovación de los ecosistemas, inhibiendo la reproducción de la vida (Dierckxsens, 1981). En consecuencia, el pensamiento crítico señala cómo la civilización contemporánea necesita a la vez una “ética de la responsabilidad” para el cuidado de los seres humanos y del medio ambiente (Apel, 1991; Jonas, 1984; McIntyre, 1999; Toulmin, 1992).

La indagación de las generaciones anteriores sigue teniendo vigencia en el presente: ¿es posible corregir la tendencia hacia la auto-destrucción de la civilización contemporánea? ¿Qué cambios se deben realizar para superar la globalización entrópica y asegurar la sustentabilidad de la vida humana? ¿Qué clase de organización estaría mejor posicionada para producir tales cambios? ¿La divergencia en las concepciones de *gobernanza* se ha convertido en puntos de controversia en la discusión acerca de la globalización? El propósito de este artículo es responder estos interrogantes, desde la perspectiva de la filosofía de Confucio. Sostengo que el concepto confuciano de armonía es crucial para establecer un modelo de mundialización capaz de corregir el actual sesgo de la humanidad hacia la auto-destrucción.

El artículo está dividido en cuatro secciones: 1) la gobernanza global como problema teórico; 2) cómo valorar la circunscripción moral de la gobernanza global desde una perspectiva confuciana; 3) la idealización del gobierno confuciano del mundo; 4) la naturaleza de la gobernanza global alternativa inspirada en Confucio.

## Gobernanza global como problema teórico

Terminada la Guerra Fría, algunos pensadores liberales celebraron el fin del conflicto ideológico y el advenimiento de la democracia liberal como “la forma última de gobierno humano”. Esta noción de forma de gobierno que garantizaría un orden internacional pacífico llevó a Francis Fukuyama a postular el “fin de la historia”, desde una perspectiva hegeliana (Fukuyama, 1989). Según esta idea, el mutuo interés de los Estados por los beneficios del comercio los lleva a una cooperación permanente, evitando así las guerras.

De hecho, en las décadas posteriores al colapso de la Unión Soviética, el comercio surgió interconectado a los Estados como nunca antes había ocurrido. Pero continuaron las guerras abiertas y ocultas. De otro lado, las confrontaciones militares a menudo seguían a disputas políticas y sanciones económicas, como en el caso de la Unión Europea y Rusia en 2014.

Un enfoque alternativo era reforzar el nuevo orden mundial como consecuencia de un cambio político significativo. En 1995, el Gobierno de Suecia, apoyado por el secretario general de la ONU, Boutros Boutros-Ghali, puso en marcha la Comisión del Gobierno Mundial que produjo el informe *Nuestro Vecindario Global*. En el estilo de Confucio, el informe hacía un



llamamiento a la convergencia de los diversos intereses de países, instituciones e individuos para escoger dirigentes de visión, con sólidos principios éticos y de acendrado coraje, porque “la calidad de la gobernanza global depende en última instancia de liderazgo” (Commission on Global Governance, 1995). Si bien se precisan regulaciones y procedimientos universales para resolver problemas sociales, políticos y ambientales del mundo, no hay acuerdo definitivo sobre ellos. El gobierno global es una cuestión controvertida, los enfoques divergentes obedecen a premisas políticas y filosóficas en conflicto. Libertarios y posmodernos rechazan la noción de gobernanza global, mientras que para neoliberales, liberales moderados y socialistas, el gobierno de consenso mundial garantiza el bienestar y la paz internacionales.

El libertarismo tiene raíces en la obra de John Locke (1632-1704), Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), Max Stirner (1806-1856) y Mikhail Bakunin (1814-1876), entre otros teóricos. El libertarismo representa un espectro ideológico que va desde los pensadores que ven la producción y el modelo de distribución capitalista como la mejor manera de asegurar la autonomía individual hasta los que abogan por una transferencia del control económico a la comunidad misma. Ambos rechazan las regulaciones externas de las instituciones del Estado u organismos internacionales. Algunos no aceptan el Estado en absoluto, mientras que otros, como el derechista radical Tea Party en los EE. UU., prefieren el Estado mínimo. Robert Nozick (1938-2002), un derechista moderado, aceptó el Estado mínimo que “nos trata como individuos inviolables, que de ninguna manera pueden ser utilizados por otros como medios, herramientas, instrumentos o recursos, sino que nos trata como personas poseedoras de derechos individuales que propenden a la dignidad del ser humano” (Nozick, 1974, p. 333). En esencia, los libertarios creen que el uso de reglas para realizar todos los bienes sociales y políticos violan los derechos individuales a escala nacional o internacional.

Los filósofos posmodernos han criticado al Estado por sus efectos catastróficos sobre la autonomía de individuos y grupos. Tales pensadores sostienen que los Estados modernos funcionan en virtud de una racionalidad moderna incorporada en una perspectiva logo-céntrica, según la cual la razón humana tiene un valor absoluto, por encima de otras facultades como sentimientos, deseos o emociones. Esta racionalidad monológica transforma individuos y sociedades en entidades metafísicas o metarrelatos.

Por ello, el posmodernismo cuestiona cierto tipo de antropología newtoniana al que es preciso hacerle frente, con el fin de dar cabida a diferentes juegos de lenguaje, a la heterogeneidad política y a la autodeterminación local y grupal. En síntesis, el acento debe situarse de ahora en adelante en las paralogías<sup>2</sup> en contra de la adopción de una lógica rígida, o en la disensión en contra del consenso (Lyotard, 1984; 1993). Esto precisamente porque cualquier gobierno mundial representa una autoridad centralizada o una razón hegemónica.

---

<sup>2</sup> La «paralogía» (disensión, disentimiento, en el sentido de Lyotard, teórico de la posmodernidad) se contrapone a «homología» (consenso, en el sentido de Habermas, teórico de la modernidad). Para Lyotard, «paralogía» es heterogeneidad de los juegos de lenguaje, actividad diferenciadora o de imaginación. Contrario a Habermas, Lyotard piensa que la «homología», o consenso obtenido por discusión, no es más que un estado de las discusiones y no su fin. El saber posmoderno no es solamente el instrumento de los poderes; la apuesta de la condición posmoderna es por las diferencias y no por el consenso, pues su preocupación es la invención, que siempre se hace en el disentimiento. La condición posmoderna “no encuentra su razón en la *homología* de los expertos, sino en la *paralogía* de los inventores” (Lyotard, 1991, p. 5). [N. del T.]



Algunos neoliberales y, algunas veces también los libertarios, defienden la idea de Estado mínimo. Sucede, sin embargo, que incluso un pequeño Estado debe organizar instituciones internacionales, a favor de la gobernanza global. Así, por ejemplo, del mismo modo que el llamado Consenso de Washington propone, así mismo todos los gobiernos propenden a la libre circulación de capitales y producción, para promover el bienestar global a través de la competencia entre los productores. Cuando economías abiertas, como las de Chile o de Singapur, se aprovechan de los mercados globales, por lo general se ponen como ejemplo de las bondades de la economía neoliberal. No obstante, los neoliberales, a diferencia de los libertarios, encuentran útil la gobernanza global. Los mercados abiertos supervisados por instituciones económicas internacionales son, según ellos, sinónimo de sociedades abiertas y de felicidad en el mundo. Ellos asumen, como acostumbra el utilitarismo clásico, que, en el contexto del dejar hacer, surge un orden natural de cooperación que satisface las necesidades humanas en el intercambio de bienes y servicios. En su opinión, el sistema internacional vigente es casi lo mejor que se puede lograr, gracias al comercio que da igualdad de oportunidades para todos, independientemente de las fronteras nacionales y geográficas (Friedman, 2005). Los defensores de esta doctrina, que son conformistas políticos, sostienen que deben acrecentarse los acuerdos económicos y asociaciones internacionales entre entidades privadas y los gobiernos e impide la intervención política.

Por otro lado los pensadores políticos que aceptan reglas políticas globales para los negocios a escala mundial tienden a considerar los efectos negativos colaterales de la economía de libre mercado sin control. Aceptan el sistema que favorece las transacciones y las empresas privadas de economía abierta, pero critican la pobreza, el agotamiento de recursos naturales y los males sociales inherentes al sistema, aduciendo que los dirigentes del mundo deberían resolver estos problemas con políticas de Estado renovadas y de integración regional. No buscan cambios radicales, sino más bien la adaptación de políticas que propendan a la estabilidad del mundo. James N. Rosenau, por ejemplo, considera que las instituciones nacionales y transnacionales tendrán que prever el caos y las perturbaciones. Esto, porque ahora las nuevas sensibilidades y capacidades de la persona de autoconciencia de la autoridad son la fuerza motriz de la sociedad global (Rosenau, 1990).

En cambio los pensadores críticos, como Jürgen Habermas en particular, tienen pretensiones sociales y ambientales más radicales. De modo semejante a John Rawls (1921-2002), él prevé el orden mundial que toma como base la prolongación de la democracia deliberativa, la cual, según él cree, está representada por la experiencia europea de la posguerra. Sin embargo, mientras Rawls insiste en la legitimidad de fortalecer instituciones internacionales (Rawls, 1999), Habermas destaca la transición de un orden político clásico, sobre la base de un Estado nación soberano, a un orden transnacional fundado en “una política doméstica global sin gobierno mundial”, cuyos políticos neoliberales están ocasionando desastres ecológicos, sociales y culturales (Habermas, 2006). Es posible, sin embargo, oponerse a sus pretensiones, tomando como evidencias los diversos trastornos ocurridos en la Unión Europea, que han socavado su condición como prototipo para una gobernanza mundial.

Para los defensores de una reforma política y económica, por el contrario, no puede haber una solución real a los problemas ecológicos y sociales del mundo sin una profunda revisión del sistema económico global de producción y de intercambio. De acuerdo con estudios clásicos del sistema



mundo, realizados por Immanuel Wallerstein, Antonio Negri, Michael Hardt y teóricos poscoloniales, las crisis globales están vinculadas al modo de producción capitalista de bienes, discursos e instituciones que consolidaron los imperios europeos modernos. Desde esta concepción, el dominio que ejerce el mercado sobre las instituciones sociales es la principal causa que ha desencadenado el actual desorden mundial. Ello se debe a que la globalización, basada en el libre comercio y la interdependencia económica, determina las decisiones de los gobiernos centrales, en contradicción con los fundamentos democráticos de los Estados (Badiou, 2000, 15-24; Rancière, 2006).

El presente artículo discute que la filosofía confuciana defiende más los últimos razonamientos que los primeros. Según su doctrina moral de la *eudemonía* o felicidad, fundada en la comprensión social y la práctica de las virtudes, no hay conflicto entre deberes individuales y colectivos. Puesto que la promoción del bienestar es tan solo una entre las complejas relaciones sociales, privilegiar factores económicos sobre los políticos producirá desorden social. La armonía social, en cambio, gira en torno al equilibrio de diversas fuerzas, no siempre convergentes. El confucianismo insiste en indagar hasta qué punto el orden humano depende de acuerdos entre los mismos hombres y no del diseño preestablecido por Dios o del acto de una conciliación trascendental por parte de una mano invisible.

## Por una gobernanza global en perspectiva confuciana

A menudo se considera que la globalización es un intercambio económico libre de valores.

Su supuesta neutralidad, sin embargo, está en contradicción directa con las bases morales del sistema internacional, en lo que concierne a las responsabilidades individuales y colectivas que le incumbe en función de la integridad de las especies humanas y no humanas, presentes y futuras (Linklater, 1990; Atfield, *apud* Widdows & Smith, 2011)<sup>3</sup>. Investigaciones empíricas han demostrado que las guerras, la codicia, la pobreza o la destrucción y la degradación del medio ambiente siguen oprimiendo a los pueblos. A estos males, Confucio 孔子 (551-479 a. C.)<sup>4</sup> los denomina «violencia»; se oponen a la sociabilidad, los buenos sentimientos, la piedad filial y la enseñanza (*Analectas* 13,11; 17,9)<sup>5</sup>. Si las malas acciones tienen éxito, el orden social es molesto. En el orden económico contemporáneo, donde los asuntos humanos son orientados únicamente por los intereses de los inversores, la complejidad natural de la sociedad humana se reduce a una sola dimensión, impidiendo que individuos y comunidades desarrollen su potencial.

<sup>3</sup> Para Atfield (2011, p. 83), se prevé que las gentes del futuro serán poseedoras de integridad moral, cuyo conjunto de sus necesidades debe ser entendido en modo correspondiente. En algunos casos, ignorarlas podría ser el equivalente moral de un genocidio.

<sup>4</sup> El apellido del Sabio era Krong... Se le llama siempre Krong tse, que significa 'el Sabio Krong'. Confucio es la latinización, hecha en el siglo XVIII por los sabios jesuitas franceses de Pekín, de un modo de llamarlo poco usado: Krong Fou tse. 'El Maestro Krong' (cf. Morant, 1965, p. 19). [N. del T.].

<sup>5</sup> En esta y en cada una de las citas de las *Analectas de Confucio* (論語), se utiliza la traducción de James Legge (cf. Legge, trad., 2008).



El asunto es ya bastante difícil de por sí, sin radicar solo en una lógica económica o de transformación<sup>6</sup>, en virtud de su carácter multidimensional como organización social. Ciertamente, existe un orden mundial, pero siempre que prevalezcan la violencia, la pobreza y la exclusión, no podrá tener el rasgo de fraternal o humanitario.

Concebir un gobierno del mundo alternativo desde la perspectiva de los valores confucianos, implica considerar en primer lugar el concepto de «orden universal» establecido por el confucianismo. Precisa que dediquemos todos nuestros esfuerzos a la observación y el estudio, como lo hacen los hombres sabios. Según la filosofía de la antigua China, la idea de orden es inherente a la armonía de las leyes universales que gobiernan el cosmos. En la ontología de Confucio, el ser está compuesto por diferentes elementos en el presente eterno del universo o *t'ien* (el cielo, 天), la realidad inmanente, en comparación con el delirio de mundos extra-mundanos, de donde emana la superstición (*Analectas* 7.20). De ahí que el confucianismo anima a las personas a centrarse en su propia experiencia vital, en lugar de los misterios espirituales y el más allá, que se resumen en la pregunta retórica: “Si no conocemos la vida, ¿qué vamos a saber de la muerte?” (*Analectas* 11.11). Las fuerzas múltiples que configuran el universo “continúan naciendo”, provocando un orden universal de gran complejidad que hace temer al hombre superior, incluidos los grandes hombres y los sabios: “¿Acaso habla el Cielo? Las cuatro estaciones se suceden y las cosas continúan naciendo. ¿Acaso habla el Cielo?” (*Analectas* 17.19 [3]). A través de este movimiento complejo y continuo, la armonía universal es siempre capaz de evitar el caos.

De acuerdo con el confucianismo, la armonía no está determinada por los dioses, sino por la inteligencia humana; las acciones de las personas determinan la relación entre el mundo humano y el orden universal. Al igual que la armonía universal, la vida social es compleja y dinámica. Sin embargo, su orden depende de la práctica de las virtudes; sin virtudes, la “violencia” conduce a la confusión: “El hombre superior tiene tres temores: teme a los mandatos del Cielo, teme a los grandes hombres y teme a las palabras de los sabios” (*Analectas* 16.8 [1]). La complejidad, la interdependencia, y la jerarquía son las características básicas de la ética y la filosofía política confuciana.

Individuos, grupos y naciones son entidades o microcosmos complejos y diversos. Cada ser humano es único, pero no un átomo o *mónada* independiente, en el sentido de Leibniz, y no puede ser completamente *autónomo*, en el sentido de Kant. Como herederos del ejercicio de las virtudes de nuestros padres, cada uno de nosotros se encuentra en el mundo dentro de una posición específica en el marco de una familia, ciudad y país. Los seres humanos viven en una red de relaciones recíprocas, reforzadas por la práctica de las virtudes, porque “la virtud no se queda sola, el que la practica siempre tiene vecinos” (*Analectas* 4.25). Como miembro de la familia humana, cada individuo goza de los mismos derechos de libertad, seguridad y bienestar, entre otros, para su autorrealización.

Hay cinco caminos a seguir en el mundo, y tres métodos de avanzar en cada uno de ellos. Soberano y ministro, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y hermano menor, maestro y discípulo:

<sup>6</sup> Aquí aceptamos la triple función de la mente de comprender el mundo, obrar para transformarlo y la facultad de contemplarlo; o capacidades lógicas cognitivas, transformativas y lúdicas. También nos referimos a ellas como culturas reflexiva, operativa y lúdica.



estos son los cinco caminos a seguir (*dadao*) en el mundo. Sabiduría, autoridad y coraje: estos son los tres métodos de sobresalir por el carácter. Cómo se avanza en el camino es una y la misma cosa.

(Roger & Hall, 2001, p. 104)

Somos al mismo tiempo seres individuales, cuya identidad se correlaciona con vínculos familiares y sociales. Hay una jerarquía biológica entre las generaciones: empezamos en la parte inferior para llegar al cenit de la vida. Sin embargo, más importante que la jerarquía biológica es la jerarquía moral, que categoriza las personas en sus relaciones con las virtudes. Todos los hombres, en síntesis, son iguales, pero cada uno debe hacer frente a diferentes proyectos de vida, que están determinados por sus propios vínculos familiares y sociales: “En la enseñanza hay que distinguir entre diferentes clases de personas”, pero: “No es posible que una persona haga planes para otra cuyo camino es totalmente distinto del suyo” (Analectas, 15.38-39).

Así, pues, la filosofía de Confucio se refiere al exigente equilibrio entre diversas clases sociales. Esto da lugar a su versatilidad, de modo que ahora el tema puede ser abordado por teorías de la complejidad y por el posmodernismo más que por un racionalismo improvisado. Este es una especie de reduccionismo que necesita establecer una esfera metafísica para integrar los aspectos fundamentales de la vida del hombre, siguiendo la línea trascendental que va de René Descartes (1596-1650) a Immanuel Kant (1724-1804). Confucio, de una manera diferente, incorpora la ética en las dimensiones ontológicas y epistemológicas, sin el apremio de posibles contradicciones.

La racionalidad humana y la realidad externa son fuerzas interdependientes, vinculadas entre sí, en oposición y asociación continuas. Se trata de un método similar a la operación dialéctica que activa la oposición, pero, al contrario de una dialéctica dicotómica convencional en busca de la unidad, Confucio conserva una estructura tridimensional inmanente. En este punto, cabe recordar que la filosofía confuciana es relacional, no *logicista*, porque allí se consideran el amor, los sentimientos y las emociones. Más que ser uno para abrirse a una nueva oposición, como ocurre en la dialéctica moderna, las virtudes han de armonizarse en todo momento, al igual que la gran música cuyas distintas armonías fluyen al unísono con todos los instrumentos tocando (Analectas, 3.23). En este marco, la disciplina, la frugalidad, la honestidad, la cortesía, la generosidad, la sinceridad, la diligencia, la bondad y el coraje son las virtudes personales y sociales más frecuentes.

Por otro lado, la organización social confuciana impone diferentes roles y responsabilidades a las personas. Esta idea fue codificada en la doctrina de “rectificar los nombres”, que hace hincapié en la importancia de conocer y utilizar las denominaciones correctas de las cosas en relación con otras cosas. De acuerdo con el confucianismo, esto es crucial para comprender la manera adecuada de expresarse de una persona y cuál el tratamiento correspondiente a la dignidad de un cargo. Si los padres actúan como padres, los hijos como hijos, los maestros como maestros, no habrá confusión en las relaciones interpersonales, pues serían transparentes y no relaciones sociales o roles individuales aparentes: “¡Una vasija cuadrada sin esquinas! ¡Vaya vasija cuadrada!” (Analectas, 6.23). Sin agarradero no hay olla auténtica. De esta manera: “Si los nombres no son correctos, el lenguaje no se ajustará a la verdad de las cosas. Si el lenguaje no se ajusta a la verdad de las cosas, no puede llevarse a cabo ningún asunto” (Analectas, 13.3 [4]). En materia de gobierno, por ejemplo, si un soberano no se comporta de la manera correspondiente a la dignidad



del cargo, se le puede considerar un farsante, en descrédito del orden político, porque: “El buen gobierno consiste en que el soberano sea soberano, el ministro, ministro, el padre, padre y el hijo, hijo” (Analectas, 12.11 [2]).

En la ética de Confucio, la igualdad de derechos no expresa las mismas responsabilidades, porque los individuos se diferencian por la posición familiar y el estatus social. Por esta razón, “El hombre superior no piensa más allá de lo que corresponde a la posición que ocupa” (Analectas, 14.28); Confucio dice haber visto a hombres superiores así: “Hay quien mira el bien como si no lo pudiera alcanzar” (Analectas, 16.11). Si se pierde la conciencia de la complejidad, la interdependencia y la jerarquía, la armonía se convierte en un objetivo imposible. Tras el desorden social hay soberanos inmorales que son responsables de la injusticia social que ha dejado a un gran número de personas bajo una amenaza sistemática de dominación o privación de los medios para el desarrollo y el ejercicio de sus capacidades y, entretanto, estos procesos permiten a otros dominar o tener una amplia gama de oportunidades para el desarrollo y el ejercicio de sus capacidades (Young, *apud* Paul, F., Miller & Paul, J., 2006, p. 114).

Para Confucio, por el contrario, “si hubiese armonía tampoco sería escasa la población y, si se da esta paz, tampoco habría rebeliones” (Analectas, 16.1 [10]).

En el mundo globalizado de hoy, las empresas privadas y estatales han usurpado el poder de los políticos, con la complicidad de estos. Los políticos se comportan inmoralmente cuando legislan en función de sus intereses privados, en detrimento del interés general. Por ejemplo, en la actual crisis fiscal europea, la indulgencia de las autoridades alemanas en cuanto a sus bancos que adquirirían activos tóxicos ocurrió en el mismo momento en que gobiernos del Mediterráneo recibían préstamos masivos de Alemania (Aglietta, 2012, pp. 15-36). En palabras de Mencio 孟 子 (ca. 372-289 a. C): “Si la rectitud se subordina al beneficio, el deseo de obtener más tiene un atractivo irresistible” (*Mencio* 1.A1 [3]; cfr. Mencius, 2009, trans. by Irene T. Bloom, Philip J. Ivanhoe, ed.). El creciente malestar mundial confirma que los dirigentes fallaron en su responsabilidad de controlar el desorden público causado por el aumento de la desigualdad de ingresos. En este sentido, Confucio confirma el argumento de Habermas sobre la colonización de la esfera de la vida pública por el mercado (Habermas, 1991). La creciente brecha de la riqueza es un problema global relacionado con la opresión política, la discriminación, la explotación económica y así sucesivamente.

Algunos de estos problemas transnacionales han sido perjudicialmente explotados por los políticos conservadores, que, en lugar de buscar soluciones universales en el espíritu de la verdad, la equidad y la solidaridad, se burlan de tales soluciones universales, como amenazas para el empleo y la salud fiscal o como una causa de la presencia de inmigrantes pobres en sus países. Europa presenta el ejemplo más claro de una región en la que el chovinismo está aumentando después de una caída en el bienestar colectivo. Una respuesta confuciana se centraría en una gobernanza ideal nacional e internacional por personas moralmente superiores, calificadas por sus prácticas virtuosas, que asumen la responsabilidad de combinar inteligencias indagadoras, transformativas y sensibles o lúdicas. Confucio se expresa de la manera siguiente: “El hombre superior busca perfeccionar lo mejor de la gente del pueblo, no lo peor. El hombre del vulgo hace lo opuesto” (*Analectas*, 12.16).



## Gobernanza global en perspectiva confuciana

Cuando el complejo orden universal se toma como referencia para construir la armonía social (que a su vez depende de la comprensión humana), la idea de gobernanza global debe incorporar múltiples valores. Mientras que las personas no dialoguen para alcanzar objetivos comunes, no habrá armonía. Para alcanzar la armonía y evitar la anarquía, el recurso más valioso son unos altos estándares morales. Las decisiones importantes deberían ser tomadas solo por personas de prestancia moral.

En la filosofía confuciana, la humanidad se entiende como una sola familia. El florecimiento individual y colectivo de múltiples acciones relacionadas con diversas virtudes, sin que una virtud tenga primacía sobre las demás. Esto difiere significativamente de la utopía política griega, donde filósofos fueron exaltados por Platón (ca. 424-348 a. C) y Aristóteles (ca. 384-322 a. C) y la filosofía política europea moderna que se basa en los cálculos racionales de los individuos. Para Confucio hay tres virtudes cardinales, que se correlacionan con sus propias dificultades: “El camino del hombre superior se rige por tres principios que soy incapaz de seguir: su virtud desconoce la ansiedad; su sabiduría carece de dudas; su valentía desconoce el miedo” (Analectas, 14.30).

Los tres pilares están interrelacionados entre sí: “El hombre superior pone a la justicia por encima de todo. Un hombre de importancia que fuese valiente, sin ser justo, puede convertirse en un rebelde; un hombre del vulgo que fuese valiente, sin ser justo, puede convertirse en un bandido” (Analectas, 17.23). La idea de que una virtud no puede tener primacía sobre las demás separa la filosofía confuciana de las posiciones racionalistas extremas que caracterizan el pensamiento europeo moderno, aunque hay una vaga semejanza entre el confucianismo y el rescate posmoderno de las emociones y el diálogo (Hall & Ames, 1987; Yol, 1993). Al mismo tiempo, este modelo triádico de virtud deslegitima las dicotomías tradicionales racional-emocional, analítico-intuitivo, Oriente-Occidente, valores occidentales-valores asiáticos y así sucesivamente, aceptadas por muchos intelectuales, entre ellos algunos comentaristas de Confucio (para algunos críticos de los valores occidentales, incluidos los derechos humanos, véase Bell, 2006; Bary, 1998; Bary & Weiming, 1998; Xuetong, 2013). Ni monológico ni dualista, el sistema triádico confuciano debe entenderse como una plataforma epistemológica y ética, en el sentido de la lógica de Pierce, del psicoanálisis o de la filosofía social triádica. Esta última postula un modelo de orden mundial que combina los poderes económicos, políticos y religiosos (De Gregori, 2011).

En la filosofía confuciana, donde una virtud apela a las otras para formar un equilibrio triádico, la armonía social se produce a escala local, nacional o mundial. Rawls y Walzer pidieron justicia solo a escala nacional, siendo recelosos ante el peligro del autoritarismo extranjero, que podría destruir los emplazamientos comerciales domésticos. Para Confucio, sin embargo, la sociedad humana no es más que una familia que puede ser gobernada por la justicia. La utopía confuciana se centra en el reto de integrar un razonamiento cognitivo, operativo y lúdico, fundamentado en criterios morales. En este sistema, la armonía mundial requiere que las personas de mayor prestancia moral dirijan los asuntos humanos con sabiduría, benevolencia y coraje, como un padre que cuida de sus hijos. El mundo no sería gobernado solo por sabios; además de las personas de gran prestancia moral, directivos empresariales, líderes espirituales y científicos también podrían estudiar y ponerse de acuerdo sobre las normas de convivencia planetaria.



Entonces, las acciones de las personas notables, al igual que las medidas tomadas para traer armonía al mundo, son legitimadas éticamente. En este modelo, la intervención humanitaria es inevitable, pero el poder suave y la convicción son preferibles a la coerción: “si las gentes que viven en tierras lejanas no se sometieran, habría que servirse de la influencia de la cultura ciudadana y de las virtudes humanitarias para conseguir su adhesión” (Analectas, 16.1 [11]).

¿Qué criterios determinan la acción justa? La respuesta es doble: en primer lugar, poner por modelo a hombres virtuosos; en segundo lugar, nuestra capacidad para alcanzar la práctica de lo que en las Analectas se denomina el “justo medio” [la virtud], y así ser capaces de “obtener una opinión de otros por lo que se tiene en sí mismo; podría decirse que en esto consiste el arte de la virtud” (Analectas, 6.27-28). También puede entenderse como la voluntad de mantener la estabilidad. De acuerdo con la doctrina confuciana del *Zhongyong* 中庸 [El justo medio o invariabilidad en el medio]<sup>7</sup>, “cuando el equilibrio y el centro son perfectos y la armonía se realiza por completo, el Cielo y la Tierra mantienen sus lugares apropiados; todas las cosas florecen en el mundo” (*El justo medio* 1.5; cfr. Ames & Hall, p. 90).

Confiar la gobernanza global a las personas más virtuosas contrasta con el actual orden mundial, que está dominado por una razón transformativa y que impone el incentivo de la ganancia en las culturas científicas, políticas y emotivas. En la sociedad ideal confuciana, las personas virtuosas y competentes trabajan por el bien común; los dirigentes se preocupan por la gente y la gente confía en ellos y voluntariamente se someten a su gobierno; los gobernantes aseguran que hay recursos suficientes para toda la población, con el propósito de llevar a cabo una vida segura y ética. Mencio se expresa de la siguiente manera: “Si el soberano pone en práctica un gobierno benevolente, el pueblo le amará más que a todo y morirá por sus jefes” (Mencio, 1B12[3]).

Así, pues, esta concepción idealizada de la sociedad confronta un mundo real controlado por los objetivos unilaterales de los negocios, donde conflictos de visiones, geopolíticos e ideológicos, rastrean el camino de la lucha económica. Al tratar de reconciliar ambos bandos, este artículo evidencia que las controversias que suscitan la gobernanza global se convierten en un debate programático en sistemática transformación a través de acuerdos políticos negociados. El problema no estriba, entonces, en si existe o no la gobernanza global, sino en qué tipo de gobernanza global es deseable y factible y en la forma en que se puede obtener.

## Una gobernanza global alternativa inspirada en Confucio

La observación de los acontecimientos mundiales nos muestra que nuevas calamidades se añaden a las antiguas, problemas no resueltos deben ser atendidos de inmediato por la comunidad internacional. Mientras que algunos países y regiones, como Asia oriental, han hecho mejoras

<sup>7</sup> El nieto de Confucio, Tse tse (Krong Tsi), autor de esta obra, añade: “lo que no está desviado se llama *Zhong* 中 [el centro, el medio]; lo que no cambia se llama *yong* 庸 [lo normal, lo corriente, que debe practicarse con moderación. Compone, junto con la palabra *Zhong*, el título del libro traducido como *El Justo Medio*, *El Centro Invariable*, o *La Invariabilidad del Medio*]. El centro es el recto camino del universo, la invariabilidad es su razón fija. Esta obra contiene la regla del corazón tal como la enseña la escuela de Confucio” (Confucio, *El centro invariable*, trad. Miguel Muñoz, a partir de la trad. francesa del sinólogo Albert Remusat (1788-1829). Madrid: Mesta ediciones). [N. del T.]



sustanciales en sus niveles de vida, con un mejor acceso a la salud, la educación y el empleo, muchos países y continentes están sufriendo, como nunca antes, privaciones por desempleo, malas condiciones laborales, hambre y pandemias. En 2013, más de mil millones de personas sufrían por pobreza extrema y desigualdad de ingresos; el consumo insostenible y la producción no disminuían (United Nations Economic and Social Council, 2013). Entretanto, las alianzas militares selectivas entre países poderosos justifican intervenciones en regiones distantes, bajo la premisa de motivos humanitarios o defensa de sus intereses nacionales. Las Naciones Unidas nacieron en 1945 precisamente para superar los desafíos de seguridad y para garantizar la protección de los derechos políticos, económicos y sociales, y, sin embargo, muchos actores internacionales ya descartan la institución.

De esta manera, el sistema internacional contemporáneo refuerza los efectos negativos de su estructura unidimensional, que permite la sustitución de las acciones políticas sustanciales y multilaterales por una gobernanza financiera. Según el confucianismo, la violencia, la pobreza y la exclusión son síntomas de desarmonía que no pueden ser tolerados. Si la solución del gobierno ideal confuciano es impracticable, nuevas formas deben ser exploradas para superar el dominio del orden mundial por las fuerzas del mercado. Después de evaluar algunas posibles soluciones, acaso deberíamos optar por una serie de cambios y dar énfasis a una gobernanza multilateral legítima, su control necesario sobre las metas de transformación y el papel de las regiones en la construcción de la verdadera universalidad.

Hay varias soluciones posibles a las crisis mundiales actuales. Algunas de ellas prevén el fortalecimiento de las instituciones financieras en todo el mundo para forzar una apertura total de los mercados nacionales y regionales; otras confían, de manera más bien ideal, en la posibilidad de conceder el control de los asuntos mundiales a las personas más honestas, prudentes y magnánimas, que darán realce a estándares morales globales; otras centran sus esfuerzos en universalizar prácticas exitosas de integración regional. En este artículo se argumenta a favor del fortalecimiento de las normas multilaterales a través de entidades regionales más sólidas y autónomas.

En la actualidad, las medidas draconianas impuestas por la *troika*<sup>8</sup> europea (Fondo Monetario Internacional, Banco Central Europeo y Comisión Europea), en los países mediterráneos durante la crisis financiera de 2008, pusieron en evidencia hasta qué punto la sociedad europea es controlada por el *capital financiero*, el resultado de la aplicación rigurosa de una doctrina neoliberal (Aglietta, 2012). La noción neoliberal de un mercado perfecto expresa un vehemente deseo monista de un orden sobrenatural que regule la dinámica internacional. El mercado de soberanía autónoma en todo el mundo es la causa y no la solución, de los males existentes. Por otra parte, como lo ha demostrado la historia del siglo XX, la eliminación de todas las empresas privadas crearía simplemente monstruos estatales. La forma de regular el mercado global es, en efecto, una cuestión fundamental de cualquier discusión a propósito de la gobernanza global, que se revisará más adelante en el artículo.

La institución de una hermandad mundial dirigida por las personas más virtuosas es un ideal asociado con el confucianismo. Sin embargo, la responsabilidad primordial de los gobiernos

---

<sup>8</sup> Del ruso *troika*, der. de *troe* 'trío'. En el ámbito político, equipo dirigente o con labores de representación integrado por tres miembros. (Real Academia Española) [N. del T.]



nacionales es preservar cada Estado nación para que pueda ser reconocido como tal y se pueda sostener un diálogo con la comunidad internacional. El principio de soberanía impide la interferencia en los asuntos internos de gobernantes o ciudadanos de otros Estados. Se supone que la aplicación de la justicia, la defensa de la ley, la protección de las libertades civiles y otros derechos son primordialmente competencia de los gobiernos nacionales, cuya legitimidad y continuidad depende de su trabajo en esos dominios. Es claro que la soberanía no puede ser absoluta. La comunidad de Estados ha creado mecanismos para resolver sus diferencias y defender los derechos humanos. Así, las organizaciones multilaterales se ocupan de conflictos fronterizos y proceden contra los gobernantes que cometen crímenes de lesa humanidad. Sobre todo, un sistema internacional es una estructura interestatal que debe ser tenida en cuenta.

En el modelo confuciano, a diferencia de los órdenes monista, dualista, mecánico y sobrenatural, la gobernanza global se fundamenta en el establecimiento de un orden mundial armonioso, que se alcanza gracias al arreglo entre culturas transformativas, indagadoras y emotivas. Por eso, la tarea más importante para las instituciones multilaterales es facilitar la cooperación internacional, de modo que se garantice la paz, el bienestar y la libertad. El gobierno global se puede definir como un acuerdo global para la conservación de la paz, el bienestar y el desarrollo espiritual de la humanidad.

Como garantía de la posibilidad de satisfacer las condiciones necesarias para que las generaciones futuras mejoren de situación en la vida, es importante rescatar el legado de las generaciones anteriores. En el siglo XX, más de 100 millones de personas murieron en guerras en todo el mundo. A mediados de ese siglo, los Estados aliados victoriosos se unieron para crear la ONU, el único órgano multilateral representativo que haya existido nunca. La ONU encarna el esfuerzo más importante para el diálogo en la historia de la humanidad, creada con el fin de cerrar el libro sobre el racismo y el nacionalismo agresivo.

Hoy podemos decir que ese objetivo se logró solo en términos formales, porque el racismo encubierto, el intervencionismo, la agresión militar, la discriminación política y social, la intolerancia y otras prácticas inaceptables siguen afligiendo a la humanidad.

En el actual frenesí por el poder mundial, la paz no es el único sacrificio; la verdad también es una víctima de ese conflicto. En los discursos de los dirigentes políticos, la guerra retórica se libra para sustentar apretadas agendas políticas y obtener apoyo para las acciones destinadas a controlar supuestas amenazas externas. De hecho, las guerras reales ocurren después de guerras semánticas y digitales de la información.

Prioridades científicas equivocadas representan un problema adicional en busca de solución. Las prioridades de investigación científica deben ser la atención de pandemias y enfermedades comunes. Centros de investigación y universidades regionales y de las Naciones Unidas también deben tomar medidas preventivas contra el cambio climático y el agotamiento del medio ambiente. El refuerzo de cada uno de los sistemas de la ONU en sus dimensiones globales, al igual que los programas de investigación científica, es una tarea urgente que está pendiente, en la que se ha avanzado poco en el siglo XXI. Estos objetivos se ven socavados por la guerra y la agenda de seguridad nacional, que absorben enormes y desproporcionadas cantidades de los presupuestos del Estado (que mejor se podrían invertir en programas de bienestar), dejando grandes dividendos en la industria militar. En casos excepcionales, como el notable caso de Costa Rica, los gobiernos han utilizado el dinero de sus ciudadanos en programas sociales y se ha suspendido la compra



de armas durante períodos prolongados de tiempo. Si los organismos multilaterales y regionales pudieran supervisar la seguridad y crear una mayor confianza entre países, los presupuestos de defensa y de investigación en seguridad podrían reducirse a niveles razonables, entretanto, los recursos multilaterales y nacionales se podrían utilizar en la investigación de cómo mejorar la calidad de vida.

Desde la perspectiva de la cultura transformativa, garantizar el bienestar de la población del mundo es la tarea fundamental de nuestra era global. Es la responsabilidad compartida de instituciones multilaterales y regionales, así como de autoridades nacionales, dado que estas últimas han cedido el control de la actividad económica a estructuras globalizadas de intercambio. La pérdida de vidas humanas por desnutrición y las pandemias son intolerables, sobre todo cuando se fomenta el consumo excesivo en los estratos sociales acomodadas tanto en sociedades opulentas como en sociedades más pobres, o cuando los gobiernos apoyan más el gasto militar que ayudar a satisfacer las necesidades básicas de la población.

Al mismo tiempo, existen responsabilidades multilaterales para la promoción mundial de los valores humanitarios en pro de una civilización armoniosa. Esta es una característica especial del confucianismo, que los estudiosos explican de distintas maneras. Algunos abogan por la superación de la dicotomía hombre-naturaleza a fin de defender la condición humana en sus relaciones con la naturaleza, en una continuidad cósmico-humana (Bielefeld, 2010)<sup>9</sup>; otros apoyan los derechos colectivos por encima de la prerrogativa individualistas (Ackerly, 2005; O'Dwyer, 2001; Hu, 2007; Russell, 1997); mientras que un gran número de ellos destaca el fundamento de la convivencia pacífica sobre la base de los sentimientos, las emociones y la diferencia, además de los reduccionismos racionalistas modernos (cfr. Wang, 2008).

La benevolencia, el humanitarismo y la generosidad son cualidades que sobresalen en todas las grandes religiones del mundo. Además de los impuestos pagados por los ciudadanos como parte del contrato social, muchas religiones fomentan la generosidad en forma de limosnas obligatorias. En las sociedades islámicas, por ejemplo, esta forma de caridad, conocida como *zakat*, se calcula sobre la riqueza o los ingresos anuales (Singer, 2013). En el hinduismo, el budismo y el jainismo, dar limosna al forastero (o *dana*) es algo que se incentiva (Eck, 2013). El fomento de estos rasgos comunes permite a las religiones desempeñarse como una parte integral de la gobernanza global.

Según lo expresado por el humanismo, la diversidad social y cultural da origen a interpretaciones plurales, a múltiples organizaciones económicas y políticas y a un sinnúmero de formas de expresión artística. En nuestro actual orden mundial, estamos muy lejos de reconocer la riqueza estética y espiritual de las diversas culturas. En vista del equilibrio triádico, en el futuro, el patrimonio cultural material e inmaterial debe ser salvaguardado por Estados y regiones, en consonancia con sus exigencias multilaterales.

Así mismo, debe fomentarse la tolerancia, la solidaridad y la inclusión social. Pero también, se debe reforzar poco a poco, a la luz del ideal de ciudadanía mundial, la participación de organizaciones de la sociedad civil, instituciones culturales y religiosas, al igual que organizaciones no

---

<sup>9</sup> Este es uno de los aspectos esenciales del confucianismo según el profesor Chun-chieh Huang, además de la unidad de mente y cuerpo, la interacción e integración del yo con el otro y una conciencia histórica.



gubernamentales tanto en deliberaciones nacionales, regionales y multilaterales como en la toma de decisiones.

La aplicación multilateral a gobernar la razón transformativa representa un difícil reto para la armonía global en la actualidad. Más aun, cuando ha surgido una oligarquía global de multimillonarios y archimillonarios del planeta que son dueños efectivos de los países más pobres. En este sentido, Piketty afirma:

Si se añade a esto el rendimiento del capital debido a la cuantía inicial, fortalecida muy posiblemente por la tendencia a la complejidad creciente de los mercados financieros globales, vemos que están reunidos todos los ingredientes para que la participación en la propiedad del capital global, por parte del percentil y del milésimo superiores de la jerarquía mundial de las fortunas, alcance niveles desconocidos.

(Piketty, 2014, pp. 326-327; trad. esp., p. 510-511).

Sin lugar a dudas, la crisis social comienza con el crecimiento acelerado de la desigualdad, lo que lleva a la pérdida de consumo masivo, el aumento de deudas insostenibles y, por último, la depresión económica.

Eso demuestra, en el orden mundial actual, que la complejidad social se ha estructurado a partir de una racionalidad económica que tiene por imperativo la acumulación, como es el caso de la especulación financiera con sus activos tóxicos. Por lo que respecta a los escépticos y opositores de una gobernanza global, cabe reconocer cómo el vertiginoso crecimiento del mercado financiero evidencia su capacidad de surgir por medio de la creación y aplicación de sus propias leyes. Los instrumentos de monitoreo globales todavía están condicionados por los intereses de las economías centrales que florecieron inmediatamente después del período de posguerra, a expensas de los países periféricos. La gobernanza plutocrática global tiene tales características por cuanto el poder económico tuvo mayor peso en las negociaciones intergubernamentales que en los acuerdos políticos multilaterales. De esa manera, la gobernanza económica global alternativa acoge a las instituciones financieras y a los acuerdos comerciales, según los lineamientos y exigencias fijadas por organismos especializados de la ONU, como el mencionado Consejo de Seguridad Económica (Commission on Global Governance, 1995).

Todos los países y regiones también deben propender al logro de una banca multilateral y acuerdos comerciales globales auténticos. Los bancos nacionales deben participar, a través de bancos regionales, en la formación de corporaciones financieras multilaterales. Así, las instituciones regionales podrían preparar políticas multilaterales estándar y, al mismo tiempo, podría ayudar a poner en práctica las medidas acordadas en el más alto nivel global.

Las organizaciones regionales deben reforzarse para recuperar el poder de la ONU y evitar el malestar global causado por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, en alianza con bancos regionales, en su esfuerzo de fomentar la apertura financiera (Stiglitz, 2000). Hay que examinar la racionalidad de las instituciones multilaterales en la construcción de cierto universalismo y gobernanza global, en sustitución del poder financiero que establece acuerdos políticos y controla países y regiones enteras. El malestar social en todo el mundo debido a una brecha en los ingresos, cada vez mayor, que podría evitarse mediante una tributación progresiva, asegurando el pleno empleo y el ingreso universal. De este modo, el Principio de Diferencia de Rawls, que lleva



en sí una responsabilidad moral de distribuir la riqueza en favor de los más necesitados, debe extenderse más allá del Estado nación. Respecto de otras naciones, Rawls solo ha aceptado el “deber de asistencia”, dando por supuesto que cada Estado es responsable de su propio fracaso o éxito (Rawls, 1999). Sin embargo, puesto que la mayoría de ellos carece de autonomía económica, el dominio político sobre actividades transformativas debería ser ejercido por reguladores regionales y multilaterales.

Ahora, podemos pasar a explicar por qué la filosofía confuciana confiere una función estratégica a las entidades regionales de gobernanza global. De ser así, hay múltiples tareas en niveles multilaterales que dependen de acuerdos regionales. La gobernanza global no será posible sin la participación activa de las Naciones Unidas, como el más alto nivel normativo encargado de llegar a acuerdos locales, nacionales y regionales. La ONU ha evitado la guerra directa entre las mayores potencias militares, pero, a su vez, ha permitido su confrontación en otros campos. La intervención en asuntos nacionales por parte de las grandes potencias, la carrera armamentista y las alianzas rivales han impedido el desarrollo de entidades regionales, por medio de las cuales se podrían mejorar las políticas mundiales.

Ciertamente, la ONU debe ser el tribunal de última instancia para resolver los conflictos que sobrepasan el nivel regional, bien porque la institución regional no puede resolverlos o bien porque no existe tal instancia regulativa. Si el regionalismo autónomo supervisara la paz y la seguridad regional, ningún Estado tendría el derecho a emprender una acción militar contra otro Estado. La intervención militar, por razones humanitarias, podría darse única y exclusivamente por mandato de la institución regional y dentro de los países que la integran. Ninguna organización regional tendría la potestad de intervenir en los países que no son miembros o pertenecientes a otra región. Por otra parte, ningún Estado puede pertenecer a dos organizaciones militares regionales al mismo tiempo.

En general, el modelo europeo se pone como ejemplo de cómo la integración regional puede ayudar a neutralizar la amenaza de nacionalismos agresivos. Habermas ha discutido que el Estado post-nacional no debe ser considerado como una comunidad histórica que se atribuye al destino, sino como una nación real de ciudadanos dentro de grandes espacios regionales o supranacionales. Su “posición ofensiva” europea indica que la política constitucionalizada de la Unión Europea debe universalizarse; es decir, debe ser seguida por toda la comunidad mundial, para lograr una gobernanza global (Habermas, 2006). No podemos discutir la importancia de las instituciones regionales como medida de protección contra el chovinismo, sin señalar los resultados positivos que tiene el proyecto europeo, tales como la posibilidad de trasladarse de un país a otro con facilidad, la racionalización de la producción industrial, el respeto a los derechos humanos y la creación de una identidad regional. Sin embargo, el modelo europeo tiene desventajas importantes, tales como la dependencia militar, la fragmentación nacional y la dominación del mercado financiero, lo que nos disuade de tomarlo como un prototipo de gobernanza global.

Por una parte, la crisis europea no pudo ser anticipada por las instituciones de la integración europea; pero, por otra, sus políticas financieras, en lugar de disipar la crisis, la profundizaron; crecieron las disparidades económicas y sociales, dentro de los países y entre los países y los conflictos militares desestabilizaron Europa del Este, en especial Ucrania. No se trata de efectos aislados. Al contrario: el gran problema de la experiencia regional europea es su falta de autonomía. Desde sus inicios hasta la actualidad, la Unión Europea ha sido considerada mediante la



lógica de la Guerra Fría, como un área crucial para los intereses estratégicos de Estados Unidos. Ciertamente, le precedió la OTAN, que condicionó el proceso de integración económica.

Del mismo modo, el Fondo Monetario Internacional supervisa las instituciones europeas. La universalización de la experiencia europea, tal como lo proponen Habermas y Saxer, entre otros, obliga a la comunidad internacional a seguir una única estrategia económica y militar (Saxer, 2009).

El problema de esta propuesta no es su carácter eurocéntrico, pues no es ni siquiera europeo; su ciudadanía post-nacional y el espacio público deliberativo también carecerían de autonomía y autenticidad. Así, por consideración a un genuino universalismo, la Unión Europea debe cumplir las exigencias de una gobernanza global mediante la consulta al resto de la comunidad mundial. Se podría dirigir la misma crítica sobre los modelos de gobernanza centrados en Asia, como han insistido algunos estudiosos (Low, 2006; Mahbubani, 2009; Tamney & Chiang, 2002).

Pero en cambio, el refuerzo de la dinámica multilateral a través de instituciones regionales autónomas debe resolver los problemas del relativismo y el particularismo universalizado. En este modelo, el regionalismo activo funciona como un mediador entre la particularidad de los Estados y la universalidad de la comunidad internacional, representada por las Naciones Unidas. Las decisiones regionales facilitan las operaciones multilaterales, por lo que la tarea fundamental del renacimiento multilateral es estimular el fortalecimiento de las organizaciones regionales existentes y la creación de otras nuevas, si no las tienen. Por supuesto que la autonomía política es la condición *sine qua non* para la administración nacional y regional de las culturas cognitiva, transformativa y lúdica en la adaptación de los acuerdos multilaterales. Al mismo tiempo, las esferas nacionales y regionales son los proveedores de la regulación esencial para la normatividad universal.

La crítica por la ineficacia del sistema multilateral existente no debe implicar la eliminación de ese sistema. La discusión no estriba en si la ONU funciona o no funciona, sino en qué hacer para que sus programas prosperen, puesto que se trata de la única institución facultada por la comunidad internacional para la gobernanza global. La actual debilidad de la ONU, como sugiere este artículo, es el resultado de la falta de instituciones regionales autónomas que tengan la capacidad de aminorar las tensiones entre los Estados con intereses contrapuestos y de transferir sus acuerdos a la esfera global. En el modelo que aquí se propone, tales instituciones regionales deben transformar los acuerdos regionales y las mejores prácticas nacionales en políticas mundiales. Se requiere simultáneamente una autoridad multilateral cuando las instituciones regionales no puedan controlar los conflictos regionales.

La causa más obvia de la decadencia de la autoridad multilateral es su desplazamiento por instituciones económicas globales. Pero lo más preocupante es la captación de control militar por alianzas, algunas veces con —pero sobre todo sin— el consentimiento del Consejo de Seguridad. Un sistema internacional armonizado, en cambio, debe resistir el dominio transformativo mediante hegemonías militares. Las intervenciones no autorizadas por parte de uno o varios Estados deben considerarse, por ende, una afrenta a la misión de las instituciones multilaterales.



## Conclusión

Este artículo ha participado en los debates sobre la gobernanza global desde una perspectiva confuciana, con el propósito de comprender y valorar la dinámica ética del orden mundial contemporáneo. Se hace imprescindible reconocer una ética de la responsabilidad del Estado, fundada en prudentes acuerdos internacionales, para abordar y superar la doble amenaza de la autodestrucción de la humanidad, en medio de luchas por el poder, y la extinción de la vida en la tierra, como consecuencia de la devastación medioambiental.

Después de confirmar esta exigencia, el artículo analizó el tipo de gobernanza que mejor se adaptaba a tales desafíos. El modo actual de gobernanza global es establecido por objetivos de especulación financiera o capitalismo *financiarizado*, que ha provocado nefastos resultados políticos, sociales y medioambientales. Un análisis en perspectiva confuciana, confirma el diagnóstico de esta universalidad negativa y la necesidad de reorientar los intercambios internacionales hacia una armonía sustentable entre Estados y entre hombre y naturaleza.

Cuando la vida en la tierra está en riesgo, como nunca antes en el pasado, los intercambios interculturales, el desarme, la igualdad, la solidaridad y la restauración del equilibrio ecológico se convierten en objetivos globales que todo el mundo debe comprender y ayudar a realizar. Según la filosofía confuciana, el orden global depende de la capacidad institucional para coordinar la tríada de culturas reflexivas, operativas y lúdicas, que están presentes en las sociedades de todos los tiempos. Hoy por hoy, en efecto, las personas virtuosas, que no actúan conforme a sus intereses particulares sino como portavoces del bien común, deberán emprender la tarea de dirigir las sociedades y coordinar reglas universales. Sin embargo, la buena voluntad e iniciativas aisladas no son suficientes, porque la solución no depende de la suma de acciones individuales. En vez de estimular la creación de una élite moral internacional, deberíamos propender a la difusión de reglas y políticas universales a través de instituciones multilaterales, nuestros activos más valiosos para la gobernanza global.

Para este propósito, hace falta fortalecer las instituciones multilaterales, cuya función es mediar como jueces de última instancia, con potestad plena para el control de la seguridad global y de las reglas económicas. Se debe llegar a acuerdos bilaterales de convergencia entre estándares, los nacionales y los globales y la implementación nacional de normas multilaterales, en ambos casos, con un papel activo de las organizaciones regionales. La verdadera globalización aprovecha experiencias regionales y las transforma en derecho internacional, entretanto, las instituciones multilaterales estimulan la organización de entidades autónomas regionales en aquellos lugares donde no las hay.



## Referencias

1. Ames, R. T. & Hall, D. L. (2001). *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Apel, K.-O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso* (trad. Fernández Retenaga). Barcelona: Paidós.
3. Atfield, R. (2011). Ecological Issues of Justice, in H. Widdows y N. J. Smith (eds.), *Global Social Justice*. New York: Routledge.
4. Badiou, A. (2010). L'emblème démocratique, in Giorgio Agamben et al., *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique.
5. Bary, W. T. & Wei-ming, T. (1998). *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press.
6. Bary, W. T. (1998). *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
7. Bell, D. A. (2006). *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
8. Commission on Global Governance (1995). *Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance*. New York: Oxford University Press.
9. Commission on Global Governance (1995). *Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance*. Oxford: Oxford University Press.
10. De Gregori, W. (2011). *Manifiesto de la proporcionalidad democracia directa* Raleigh, NC.: Lulu Enterprises.
11. Dierckxsens, W. (1981). *Política y población*. Costa Rica: Universitaria Centroamericana.
12. Friedman, T. L. (2005). *The World Is Flat: A Brief History of the Twenty-First Century*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
13. Fukuyama, F. (1989, Summer). The End of History? *The National Interest*, pp. 3-18.
14. Habermas, J. (1991). *Theory of Communicative Action*. (trans. by Thomas McCarthy). Cambridge: Polity Press.
15. Habermas, J. (2006). *Time of Transitions*. Cambridge: Polity.
16. Hall, D. L. & Ames, R. T. (1987). *Thinking Through Confucius*. Albany: State University of New York Press.
17. Hu, W. (2007). On Confucian Communitarianism, *Frontiers of Philosophy in China* 2(4), pp. 475-487.
18. Huang, Ch. (2010). *Humanism in East Asian Confucian Context*. Bielefeld: Transcript.
19. Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
20. Legge, J. (trans.) (2008). *The Analects of Confucius: With a Selection of the Sayings of Mencius, The Way and its Power of Laozi*. East Bridgewater, MA: Signature Press.
21. Linklater, A. (1990). *Men and Citizen in the Theory of International Relations*. London: Macmillan.
22. Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (trans. by Geoff Bennington and Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.
23. Lyotard, J.-F. (1991). La condición postmoderna. Informe sobre el saber (trad. esp. de Mariano Antolín Rato). Madrid: Cátedra, 1991.
24. Lyotard, J.-F. (1993). *Libidinal Economy* (trans. by Iain Hamilton Grant). London: Athlone Press.
25. MacIntyre, A. C. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court.
26. Mahbubani, K. (2009). *The New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*. New York: PublicAffairs.
27. Mencius (2009). *Mencius*, trans. by Irene T. Bloom, Philip J. Ivanhoe, ed. New York: Columbia University Press.
28. Morant, G. S. (1965). *Confucio. Su vida y su obra*, Buenos Aires: Editorial Schapire.
29. Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basic Books, p. 333.
30. O'Dwyer, Sh. (2001). Democracy and Confucian Values, *Philosophy East and West* 53(1), pp. 39-63.
31. Piketty, T. (2014). *Capital In The Twenty-first Century*. (trans. by Arthur Goldhammer). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, pp. 326-327.
32. Piketty, Th. (2014). *Capital In The Twenty-first Century*; trans. by Arthur Goldhammer. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press. [Trad. española del original en francés por Eliane Cazenave, *El capital en el siglo XXI*, México: FCE, 2014].
33. Rancière, J. (2006). *Hatred of Democracy* (trans. by Steve Corcoran). London: Verso.
34. Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples: With "the Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
35. Rawls, J. (2002). *The Law of Peoples: With "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts / London, England: Harvard University Press.
36. Rosenau, J. N. (1990). *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
37. Russell, A. F. (1997). Confucian and Communitarian Responses to Liberal Democracy. *The Review of Politics* 59(3), pp. 561-592.



38. Sandel, M. J. (2010). *Justice: What's the Right Thing To Do?* New York: Farrar, Straus and Giroux.
39. Singer, A. (2013, Summer). Giving Practices in Islamic Societies, *Social Research: An International Quarterly* 80(2), pp. 341-358.
40. Stiglitz, J. (2000). *Globalization and Its Discontents*. New York: St Martin's Press.
41. Tamney, J. B., & Chiang, L. H.-L. (2002). *Modernization, Globalization, and Confucianism in Chinese Societies*. Westport, Conn: Praeger.
42. Toulmin, S. (1992). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.
43. Tugendhat, E. (1998). *Ser, verdad, acción. Ensayos filosóficos*. Barcelona: Gedisa.
44. United Nations Economic and Social Council (2013). *World Economic and Social Survey 2013: Sustainable Development Challenges*. Geneva: United Nations.
45. Vattimo, G., Taylor, Ch. & Rorty, R. (2007, Spring). A Roundtable on Globalization, *Journal for Cultural and Religious Theory* 8(2).
46. Wang, Y. (2008). Confucian Ethics and Emotions, *Frontiers of Philosophy in China* 3(3), pp. 352-365.
47. Widdows, H. & Smith, N., eds. (2011). *Global Social Justice*. New York: Routledge.
48. Yol, J. H. (1993). Confucianism as Political Philosophy: A Postmodern Perspective. *Human Studies*, 16(1-2), pp. 213-230.
49. Young, I. M. (2006). Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model, in E. F. Paul, F. D. Miller, Jr., and J. Paul (eds.), *Justice and Global Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
50. Ackerly, B. A. (2005, Aug.). Is Liberalism The Only Way Toward Democracy? Confucianism and Democracy, *Political Theory* 33(4), pp. 547-576.
51. Low, L. (2006, Dec.). Book Review: *East Asian Welfare Regimes in Transition: From Confucianism to Globalisation*, *ASEAN Economic Bulletin* 23(3), pp. 392-395.
52. Saxer, M. (2009, Apr.). The Comeback of Global Governance. Ways Out of the Crisis of Multilateral Structures, *FES Dialogue on Globalization Briefing Paper 4*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung, pp. 1-11.
53. Aglietta, M. (2012, May-Jun.). The European Vortex, *New Left Review* 75, pp. 15-36.
54. Xuetong, Y. (2013, Feb. 25). New Values for New International Norms. Beijing: China Institute of International Studies, available at [http://www.ciis.org.cn/english/2013-02/25/content\\_5755168.htm](http://www.ciis.org.cn/english/2013-02/25/content_5755168.htm)