

# ¿El universalismo amenazado? El proyecto cosmopolitista ante el auge comunitarista

Universalism under threat? The cosmopolitanism project in the emerging communitarism

Javier Bonilla Saus,\* Andrés Riva Casas\*\*

\* Candidato a doctor, Université Paris X. Diploma en Estudios Avanzados en Economía Política, Université Paris X. Máster en Sociología y licenciado en Sociología y en Economía Política, Université Paris VIII. Coordinador académico de Estudios Internacionales, Universidad ORT Uruguay.  
✉ bonilla@ort.edu.uy.

\*\* Estudiante avanzado de la Licenciatura en Estudios Internacionales. Profesor asistente de Política Comparada, Departamento de Estudios Internacionales, Universidad ORT Uruguay.  
✉ a.rivacasas@gmail.com.

RECIBIDO: [29.3.2017]

ACEPTADO: [22.4.2017]

## Resumen

Si la razón ha tenido enemigos, el pensamiento filosófico del romanticismo ha sido probablemente el peor. Los valores universales de la Ilustración han sido, y siguen siendo en la actualidad, constantemente atacados por un pensamiento relativista enemigo de la igualdad y la libertad. En la teoría de las relaciones internacionales, la batalla del universalismo y el relativismo se ha librado entre el cosmopolitismo y el comunitarismo, dos corrientes filosóficas cuyos presupuestos constituyen una referencia obligada para la comprensión del mundo que nos rodea.

**Palabras clave:** filosofía política, teoría política, relaciones internacionales, gobierno mundial.

## Abstract

If Reason has had enemies, the philosophical thought of romanticism has probably been the worst. The universal values of the Enlightenment have been and are still today constantly attacked by a relativistic thinking enemy of equality and freedom. In international relations theory, the battle of universalism and relativism has been waged between cosmopolitanism and communitarianism, two philosophical currents whose presuppositions are a must for understanding our international world.

**Key words:** political philosophy, political theory, international relations, world government.

## Introducción

Ser cosmopolita no significa ser indiferente a un país y ser sensible a otros, no. Significa la generosa ambición de querer ser sensible a todos los países y a todas las épocas, el deseo de eternidad...

Jorge Luis Borges, «Homenaje póstumo a Victoria Ocampo».

El que está en el extranjero vive en un espacio vacío en lo alto, encima de la tierra, sin la red protectora que le otorga su propio país, donde tiene a su familia, sus compañeros, sus amigos y puede hacerse entender fácilmente en el idioma que habla desde la infancia.

Milan Kundera, *La insoportable levedad del ser*.

Desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta hace muy poco tiempo habíamos vivido en un mundo que, aunque conformado por Estados, se empeñaba en desarrollar prácticas e instituciones multilaterales que regularan las relaciones entre estos. Era un mundo que se obstinaba en combatir el proteccionismo económico, que aspiraba al libre comercio, creía en el carácter decisivo de la libertad de circulación de las personas, en la universalidad del conocimiento científico, etc.

En otras palabras, aunque con infinitos tropezones, vivíamos desde mediados del siglo pasado una suerte de modernidad política que luchábamos por expandir en aquellos lugares donde ella —y sus conquistas políticas y económicas, las libertades, la igualdad, la democracia, el mercado— no existía.

En los inicios del siglo XXI, nos encontramos en un mundo conformado por Estados autoconcebidos como unidades autónomas, siempre defensivamente *independientes* y obstinadamente *soberanas*, que encuentran su afirmación en la negación del otro. Para ello las diferencias culturales se constituyen y se fomentan como barreras infranqueables; el culto a la fragmentación, a la incomprensión recíproca, al rechazo, al odio y al desinterés por el otro se ha vuelto a posicionar al frente de la escena internacional: *el nacionalismo* en sentido lato comienza a presentarse nuevamente como una propuesta no solo atractiva, sino, además, sumamente útil para fomentar políticas de autoafirmación identitaria que desembocan casi naturalmente en su variante más vulgar: *el patriotismo*. Vivimos una explosión de muros fronterizos, de restricciones a la integración, de cierre de fronteras a la inmigración, de reivindicación del *trabajo nacional* y el culto de una verdadera *cultura de la diferencia* que se opone frontalmente al enfoque filosófico universalista que estuvo, está y estará en la base de la modernidad política.

Lo interesante del giro que estamos viviendo es que nos recuerda una característica central de esa modernidad, y es que siempre estuvo acompañada por una permanente

oferta filosófica cuya función era oponerse a la consolidación de sus principios, una verdadera enemiga de lo universal.

El enfoque antiuniversalista, en su versión más conocida pero no estrictamente inaugural —ya Aristóteles la había desnudado en su *Metafísica* al expresar: «Se cree que lo más sagrado es lo inmemorial, lo antiquísimo» (citado por Sebrelí, 2004, p. 115)—, inicia un verdadero *Risorgimento* como «reacción filosófica» a la poderosa afirmación de las Luces y la consolidación del proyecto moderno entre los siglos XVII y XVIII.

Este culto antimoderno a una filosofía de la *identidad*, de la *diferencia*, del aislamiento cultural, del *patriotismo*, etc., se cocina, lenta y calladamente, en los oscuros intersticios que el Iluminismo permite aún al pensamiento mágico y a la superstición, a las mitologías populares, a una religión católica por primera vez claramente desafiada desde los escritos enciclopedistas, y a un Antiguo Régimen que, desgraciadamente, no solo defiende las facetas políticas de la monarquía. Esa defensa es mucho más vasta y se apoya en la consolidación de una postura filosófica etimológicamente *reaccionaria* —porque se alimenta de manera parasitaria del crecimiento de su opuesto, el pensamiento moderno— que se prolongará a lo largo de los siglos XIX y XX y que hoy, de manera sorprendente, recobra los más desafortunados bríos.

No es casual que, allá en el siglo XVIII, justo en el momento del triunfo *moderno*, figuras claves promotoras de esta postura impulsaran el relativismo cultural como herramienta para cultivar el antiuniversalismo y el antagonismo entre individuos, culturas y pueblos. Serían los Vico, los Herder, los Hamann y hasta el mismo Rousseau los que, apoyados en la profunda crispación filosófica causada por la revolución de la Ilustración y el pensamiento revolucionario en marcha en ambas orillas de Atlántico, echarían las bases del llamado *contrailuminismo* (Berlín, 2013, pp. 17-18), el verdadero fondo filosófico del comunitarismo que aquí nos ocupa.

Ellos estarían, luego, en la base de la irrupción romántica del siglo XIX, en el exuberante culto a la irracionalidad que esa corriente promovería, en la explosión nacionalista que la acompañaría, primero durante buena parte del siglo XIX y luego desde la crisis de 1930 hasta finales de la Segunda Guerra Mundial.

Desde ese mismo tronco filosóficamente conservador se desprende el empuje antiuniversalista, nacionalista, racista, proteccionista y patrioterero contemporáneo que irrumpe en la prepotencia de Putin, en la desafortunada ola populista que de América Latina comienza a expandirse por el mundo, en el racismo que anima al Brexit y en el reciente discurso de asunción de Trump en los Estados Unidos, donde *el retorno de lo reprimido* por la explosión de la globalización quedó impudicamente expuesto.

**a.** Los *padres* de esta reacción, infiltrados en el relato moderno, son unos cuantos. Un ejemplo es Giambattista Vico, que, en 1725 (trad. en 1977) y en pleno auge de la Ilustración se empeñó en la idea de que la concepción cartesiana de las matemáticas «estaba profundamente equivocada» y en modo alguno era un avance significativo en la materia. Como señaló al respecto Isaiah Berlín:

[Las matemáticas] no corresponden a una estructura objetiva de la realidad, como suponían los cartesianos: era un método y no un cuerpo de verdades [que] no descubren por qué ocurrieron cómo lo hicieron o con qué fin. (Berlin, 1997, p. 246).

Para Vico, mitos y prejuicios son *bienes culturales* únicos, de culturas irrepetibles, y cada cultura expresa su experiencia colectiva desarrollando sus *auténticos* medios de expresión. La consecuencia de semejante concepción es que la posible existencia de una *ley natural* universalmente válida —que la cultura occidental ha aceptado desde la filosofía griega hasta la fecha— se reduce a un sinsentido ante la omnipotente presencia de la *personalidad cultural* irrepetible y de validez estrictamente restringida a cada grupo humano particular y específico.

Muy similar fue la aproximación de Johann Gottfried Herder (trad. en 2000), que algo más tarde, hacia 1774, en *Histoire et cultures. Une autre philosophie de l'Histoire*, defendió la idea de que cada cultura es *hija de su época*, por lo que ninguna es comparable con otra. Ya en escritos previos, como los *Fragments* (Herder, trad. en 2003), Herder había sostenido: «No se puede causar un daño más grande a una nación que despojarla de su carácter nacional, de lo que tiene de específico en su espíritu y en su lengua».

Consistente con su rechazo vertical al universalismo cultural, Herder sostuvo que ninguna época histórica puede ser *superior* a otra y que, aunque los períodos históricos más recientes puedan parecernos más ricos e interesantes, esa sensación se debe a que olvidamos las pérdidas irremediables que sufrimos en temas anteriormente resueltos. Expresa esto de manera muy peculiar: «Por otra parte, es en relación directa con esta convicción según la cual la civilización avanza, sin por ello tornarse cada vez más perfecta [...]» (trad. en 2000, pp. 11-12). Y es en buena medida a partir de esta afirmación que se entablará la conocida polémica entre el autor e Immanuel Kant.

Vale la pena detenerse en ella porque es un momento histórico privilegiado de los muchos que habría en torno a este secular combate entre el pensamiento moderno y las corrientes filosóficas antimodernas. En la misma Prusia Oriental, el pietista Kant tuvo como alumno al no menos pietista Herder en la Universidad de Königsberg en el año 1762. De esa estrecha conjunción académica y cultural, cultivada en la misma tradición, la misma historia y hasta el mismo *Volksggeist*, surgirían los troncos teóricos más poderosos de las dos propuestas filosóficas que se enfrentan en el mundo contemporáneo: ¿Cómo explicar que una misma nación, una misma religión, en un mismo momento histórico y en una misma institución universitaria vea surgir el universalismo más radical junto con el más rancio planteo antimoderno que se haya hecho? Las respuestas a esta pregunta, que no se ensayarán en este texto, podrían llevarnos a un cuestionamiento muy serio de los postulados comunitaristas.

Herder «[...] es el padre de las referidas nociones de nacionalismo, historicismo y el *Volksggeist*, [lo cual lo transforma en] uno de los líderes del levantamiento romántico contra el clasicismo, el racionalismo [y] la omnipotencia del método científico —en re-

sumen, el más formidable adversario de los filósofos franceses [...]» (Berlin, 2008, p. 11). Kant, por su parte, no necesita en realidad presentación alguna: en su obra se encuentran los desarrollos más sofisticados de la *Aufklärung* y son múltiples los trabajos dedicados a dicho movimiento.

No intenta este trabajo explicar el distanciamiento entre los dos filósofos, pero, en una versión simplificada de esa oposición, hay quienes aceptan la explicación de que la influencia de Hamann sobre Herder hubo de ser decisiva en ese proceso. Su impronta es clarísima en el proceso de consolidación del rechazo filosófico al universalismo, al cosmopolitismo, al racionalismo y a sus teorizaciones sucedáneas y, al mismo tiempo, la huella del Mago del Norte se enquistó irremisiblemente en la emergencia de un futuro romanticismo baldado para siempre por el irracionalismo y la negación del universalismo (Berlin, 2008).

Pero este proceso de desdoblamiento entre la tradición racionalista e iluminista y su infortunado heredero irracionalista, oscurantista y antiuniversal fue gradual, de complejo desarrollo, y no tuvo nada de lineal. Es más, la emergencia de este heredero no deseado fue casi subrepticia porque se llevó a cabo desde las entrañas mismas del Iluminismo triunfante.

**b.** Hay un poco conocido *primer romanticismo*, referido a un corto período, de menos de una década, que parece anunciar desde el otro lado de la frontera alemana los estertores de la Ilustración, sin por ello consumir una rotunda ruptura con el pasado ilustrado. Ahora son los Schlegel, los Novalis, los Schlegel o los Tieck quienes aparecen como protagonistas de esta miniepopéya romántica que, en su desarrollo posterior, estaría destinada a transformar la futura cultura europea. Este primer romanticismo emergió hacia fines del XVIII e inicios del XIX y sus protagonistas fueron, también, ilustrados *tardíos* que compartieron el relato de *las Luces y la Razón*, pero prefiguraron la nueva época presente en el horizonte (Behler, 1995, p. 3).

El carácter de transición de este primer romanticismo es visible no solo si se lo compara con el romanticismo maduro o tardío posterior. Estos primeros románticos conservaban una conciencia clara de la importancia de la literatura *universal*, tenían aún una postura cosmopolita y seguían apegados a algunos de los conceptos motores de la modernidad. Friederich Schlegel, por ejemplo, como también Novalis, Wolf y el otro Schlegel, o August Wilhelm, encararon la idea *enciclopédica* con toda seriedad y la vivieron como una prolongación peculiar, pero legítima heredera, de la empresa de Diderot y D'Alembert.

Sorprendentemente, estos románticos tempranos ensayaron adecuarse a una suerte de panteísmo optimista que se reafirmó en una suerte de religión *progresista* de la humanidad. Conscientes de la trascendencia de una historia *universal*, se resistieron al naciente culto romántico del *identitarismo* y mantuvieron su apego al cosmopolitismo y a la idea de la modernidad, e incluso a la propia Revolución.

Cabe destacar que estos *primeros románticos*, menos proclives a una ruptura con su pasado ilustrado, no congeniaron nunca con el volcánico Sturm und Drang que les fue

casi contemporáneo. Schlegel no es comparable a Klinger, que fue quien forjó la expresión consagrada que fijaría el nombre del Romanticismo alemán naciente. Las obras de Lenz, Gerstenberg y Leisewitz, por su parte, ya son estallidos contra cualquier forma de vida política y social organizada.

Estos otros protorrománticos ya se desplegaron en orden de combate contra el pasado ilustrado, enfrentando en toda Europa a cualquier pensamiento que valorase la razón y el conocimiento científico, como queda penosamente expresado en la famosa frase de Herder: *I am not here to think, but to be, feel, live* (Berlin, 1997, p. 358).

La paradoja de la evolución filosófica alemana fue que, en el punto de partida del descalabro romántico se erigió la descomunal figura de Kant, quien con su filosofía universal, profundamente racional y antirromántica, protagonizó el punto culminante de la *Aufklärung* más rigurosa. En adelante la filosofía alemana (excluido, quizás, el paréntesis hegeliano) naufragó casi siempre en alguna forma de obstinada e insostenible negación de los valores de la modernidad.

El romanticismo alemán erigió la más poderosa e insensata crítica a los valores de la modernidad. Y decimos insensata porque pretendió no solo enfrentarse al conjunto de los valores modernos, sino que llegó a cuestionar la misma idea de *civilización* como posibilidad histórica. Al negar la universalidad de la cultura, dinamitó la posibilidad lógica de pensar conceptos radicalmente plurales como los de *civilización* o *humanidad*. El romanticismo antepone un relativismo —ético, subjetivista, culturalista y hasta folklórico— desconcertante y engañosamente atractivo: exalta las diferencias y niega la posibilidad de una *humanidad compartida*. Cada cultura, nación o sociedad puede esgrimir como válidos sus tradiciones y valores, porque el individuo solo existe en función de la sociedad y de la cultura que le preceden. Así, los románticos, que se encontraban en algún sentido *por fuera* de la política, inauguraron una fuente inagotable de programas políticos centrados en la exaltación de todo tipo de *rasgos particulares*.

En este aspecto, la crítica de Bertrand Russell es lapidaria:

A través del nacionalismo, se sentía que cada nación tenía un alma corporativa, que no podía ser libre, pues los límites del Estado eran diferentes de los de la nación. En la primera mitad del siglo XIX, el nacionalismo fue el más vigoroso de los principios revolucionarios, y la mayor parte de los románticos lo favorecieron ardientemente. (Russell, 1972, p. 678).

c. Las atrocidades motivadas por el nacionalismo y las teorías de supremacía racial de la primera mitad del siglo XX fueron finalmente derrotadas. Esto ambientó un *retorno* a los valores de la modernidad y de la Ilustración que tuvo cierto vigor. El universalismo resurgió en el escenario internacional, y el *revival* de esos valores se vio reflejado en la creación de las Naciones Unidas y la adopción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, una reedición actualizada, pero claramente inspirada en la Declaración de los Derechos

del Hombre y del Ciudadano aprobada por la Asamblea Constituyente de 1789, al inicio de la Revolución Francesa. La idea central de la Carta de San Francisco, originada en un idealismo político de raigambre cosmopolita y kantiana, pretendía poner punto final a los enfrentamientos particularistas, al racismo, a la perpetuación de la guerra, erigiendo por sobre los Estados y sus nacionalismos una institucionalidad inspirada en valores universales.

Sin embargo, el impulso universalista de posguerra duró poco. Ahora desde una pretendida *posmodernidad*, los valores de la *modernidad* se pusieron rápidamente en cuestión de 1968 en adelante. Una corriente contraria a las Luces, relativista y antiliberal, condenó tanto la empresa imaginada por Kant como los valores de la Revolución Francesa: ambos eran espurios intentos de *imposición mundial* de unos supuestos valores universales que no eran otra cosa que el resultado de la mezquina voracidad imperialista occidental. Es decir, la Ilustración y la modernidad volvieron a ser, como bajo los peores totalitarismos, meros *productos occidentales*, herramientas de una expansión cultural ilegítima, una *curiosidad* folklórica gestada en pueblos y países *privilegiados* que pretendían imponer *para todos los hombres* pseudovalores como la libertad, la igualdad, la solidaridad o la vigencia del Estado de derecho.

Fue así como el *revival* romántico, con su foco en lo particular, permeó en la filosofía contemporánea y originó la corriente conocida como *comunitarismo*, corriente de pensamiento en algún sentido *neoaristotélica*, puesto que su punto de partida, ante todo, sería la comunidad y no el individuo, como la modernidad había propuesto entre los siglos XVII y XVIII.

## Liberalismo y comunitarismo

El liberalismo se convirtió, con sorprendente celeridad, en el producto intelectual más destacado de la Ilustración. No porque fuese cronológicamente posterior, sino más bien porque la conjunción de críticas, ideas, innovaciones y acontecimientos que constituyeron el tejido mismo de las Luces en algún sentido coagularon en una nueva corriente revolucionaria del pensamiento, que recogía más de cien años de renovación de la cultura occidental. Y ese excepcional acontecimiento no podría haber tenido lugar sin cambios filosóficos radicales.

En sus comienzos, el liberalismo aparecía apenas como un componente más de la Ilustración y la modernidad. Pero, con el tiempo, ese haz de relatos filosóficos innovadores generado por las Luces hubo de articularse en torno a la idea más general de *liberalismo*. Y, en parte por la misma razón, así como todo el arsenal teórico ilustrado quedó condensado en el concepto de *liberalismo*, también a su modo los elementos conceptuales que pertenecían al espacio irracional, reaccionario, romántico, oscurantista e identitario se convirtieron, con mayor o menor rapidez, en una condensación del pensamiento antiliberal.

Sin embargo, la filosofía contemporánea ha creado *híbridos* cuya interpretación nos enfrenta a dificultades no menores. El filósofo inglés John Gray inauguró el siglo XXI con un libro sobre las dos caras del liberalismo. Su argumento es, cuando menos, sorprendente:

El liberalismo siempre ha tenido dos caras. Por un lado, la tolerancia es la búsqueda de una forma ideal de vida. Del otro, es la búsqueda de la paz entre las diferentes formas de vida. En el primer punto de vista, las instituciones liberales son vistas como aplicaciones de principios universales. En el segundo, son un medio para la coexistencia pacífica. En el primero, el liberalismo es una prescripción para un régimen universal. En el segundo, es un proyecto de convivencia que puede perseguirse en muchos regímenes. (2001, p. 2)

El relativismo que inyecta Gray al liberalismo no es una *rara avis*, sino que es un rasgo del pensamiento filosófico contemporáneo que, sin norte claro, ha permeado el liberalismo, desarticulando dispositivos teóricos fundamentales de la modernidad.

Así las posturas de Gray resultan tibias para Alistair MacIntyre, quien entiende a la Ilustración como una imposición de valores cuasirreligiosa:

El proyecto de proporcionar una justificación racional de la moral había fracasado decisivamente; y de aquí en adelante la moralidad de nuestra cultura predecesora —y subsiguientemente de nuestra propia— dejó a un lado cualquier razón o justificación pública compartida. En un mundo de racionalidad secular, la religión ya no podía proporcionar un fondo y un fundamento compartidos para el discurso y la acción morales; y el fracaso de la filosofía en proveer lo que la religión ya no podía proporcionar era una causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en un sujeto marginal y estrechamente académico. (2007, p. 50)

El propio John Rawls (1995, 1999), uno de los más eminentes teóricos del liberalismo universalista, consideró indispensable, en sus obras posteriores a la *Teoría de la justicia*, «conceder» cierto nivel de «relativismo ético» en las sociedades liberales, pues, en su opinión, era «poco realista» considerar que los individuos fuesen capaces de compartir una teoría estrictamente monista y comprensiva como la que él mismo había construido. Pero lejos está Rawls del comunitarismo, como bien lo establece Freeman (2016, p. 240), pues, por mucho que haya tenido en cuenta las distintas concepciones del bien que conviven en una sociedad, nunca abandonó su ideal igualitario. Más aun, sobre la propuesta *perfeccionista* de MacIntyre, Rawls consideraba, según relata el propio Freeman (2016), que esta «brota de sus entornos católicos».

Rawls explica de la siguiente forma los límites y el alcance de sus postulados:

El liberalismo político presupone que, en cuanto a propósitos políticos, una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, aunque incompatibles entre sí, es el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. El liberalismo

político supone, también, que en una doctrina comprensiva razonable no rechaza los principios esenciales de un régimen democrático. (Rawls, 1995, p. 12)

Esto no es menor, puesto que las sociedades occidentales —quizás en parte gracias a sus elevados niveles de bienestar— comenzaron a pensar que ya no era necesario defender con el énfasis debido los valores universales que estuvieron en su génesis y que la civilización occidental siempre concibió como estrictamente universales. Esto podría ser calificado, al menos de forma provisoria, como el desmesurado optimismo —por no decir soberbia— de un pensamiento liberal que se considera tan universalmente aceptado e infalible como para permitir, en su propio seno, la promoción de aquellas particularidades que descreen de (y en algún sentido combaten) los valores universales de la Ilustración, sin los cuales el propio liberalismo moderno, como tampoco la democracia moderna, podrían siquiera haber existido desde el siglo XVIII hasta hoy.

Es cierto, por otra parte, que en la actualidad el debate filosófico ya no está situado en la dicotomía clásica romanticismo-ilustración, sino que se desarrolla entre sus *derivados* contemporáneos. Por un lado, el liberalismo —o, mejor dicho, variantes de liberalismos clásicos, libertarios o igualitarios— se enfrenta con los herederos del viejo romanticismo: las corrientes comunitaristas, irracionalistas o los nacionalismos abiertamente conservadores. Como si la ambigüedad teórica reinante, y la dificultad de orientación conceptual, no fuesen suficientes, existen corrientes «comunitaristas» que se identifican a sí mismas como «liberales». Gray, ya en publicaciones anteriores a la citada, sembraba los gérmenes de un liberalismo entregado al pensamiento relativista:

Encontramos en los escritos de Hegel, Burke, Maistre, Savigny, Santayana y Oakeshott, todos ellos conservadores [...], muchas críticas incisivas que el pensamiento liberal descuida ante sus peligros. Tales críticas conservadoras son correcciones invaluable de las ilusiones liberales características [...]. (1995, pp. 78-79)

El planteo comunitarista asume conscientemente que el individuo no puede ser tal si es considerado como una entidad independiente del contexto social en el que se desarrolla. Su base filosófica es, por tanto, que los seres humanos nacemos con un deber de solidaridad con respecto a nuestros conciudadanos y *hermanos culturales*. La personalidad del individuo, en este sentido, sería el resultado del medio social en el que ha nacido y crecido, y se encontraría moldeada por las particularidades culturales, étnicas y religiosas de cada sociedad. Según Carlos Nino:

Esto nos permite distinguir los siguientes aspectos en el programa comunitario: en primer lugar, la derivación de los principios de justicia y rectitud moral de una cierta concepción del bien; en segundo lugar, una concepción del bien en el que la dimensión social es central e incluso dominante; en tercer lugar, una

relativización de los derechos y deberes de los individuos hacia sus particulares apegos a otros individuos y las características particulares de su sociedad; y, finalmente, una dependencia de la crítica moral sobre la práctica moral tal como se manifiesta en las tradiciones, convenciones e instituciones de cada sociedad. (1989, p. 41)

Esto impone, naturalmente, un límite muy claro al espectro de opciones morales aceptables. En este resbaloso terreno, lo que realmente importa, y lo que en todo caso debemos priorizar, son nuestras lealtades más cercanas, dado que su relevancia, desde un punto de vista moral, es netamente mayor que los lazos que compartimos con los habitantes de cualquier otra parte del planeta. Es más: nuestros ideales de justicia deberían estar previamente moldeados por la idea del bien de la sociedad que nos acoge, con lo cual igualdad como valor universal se pone seriamente en cuestión o simplemente desaparece.

Para los comunitaristas, la aleatoriedad del hecho de haber nacido en un determinado lugar y momento histórico se transforma en algo así como un marcador moral —«arbitrariedad moral» según Rawls—: es un dato que no puede ni podrá ser nunca más disociado del individuo, dado que este, en realidad, no es tal. Cada hombre no es realmente un *individuo* sino que, mucho más decididamente, es parte de una comunidad, y la única forma filosófica válida de concebirlo es a través de su interacción con esta. No en vano los comunitaristas suelen autoproclamarse *neoaristotélicos*, puesto que heredan una concepción organicista de la sociedad. Como diría Bertrand Russell, en referencia a la política aristotélica:

El Estado, pensado más tarde en el tiempo que la familia, es anterior [a esta], e incluso al individuo, por naturaleza; porque «lo que cada cosa es cuando se desarrolla plenamente lo llamamos su naturaleza», y la sociedad humana, plenamente desarrollada, es un Estado, y el todo es anterior a la parte. La concepción implicada aquí es la del organismo. Una mano, cuando el cuerpo es destruido, es, se nos dijo, ya no una mano. [...] De la misma manera, un individuo no puede cumplir su propósito a menos que sea parte de un Estado. (1972, p. 186)

En este punto vale hacer un alto en el camino para discutir la definición de individuo que Aristóteles y en gran medida también los comunitaristas consideran inadmisibles al margen de la sociedad. Para ello podríamos tomar, como primerísimo punto de partida teórico, la frase de Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitatis* (1486), que propone:

[Dios Creador] tomó [...] al hombre como una criatura de naturaleza indeterminada y, asignándole un lugar en el medio del mundo se dirigió a él con estas palabras:

«No te he dado, Adán, un lugar fijo, ni una forma que te pertenezca a ti solo, ni una función peculiar tuya, para que, de acuerdo con tu antojo y de acuerdo con tu juicio, puedas tener y poseas el lugar, la forma y las funciones que desees. [...] Tú, que no estás confinado por ningún límite, que serás conforme a tu propia y libre voluntad [...], fijarás por ti mismo los límites de tu naturaleza [...]». (Citado por Bovero, 2007)

Esta definición del florentino reunía ya las condiciones requeridas para construir el futuro *individuo* moderno y, por ende, es una definición que plantea serios problemas de consistencia teórica con el enfoque comunitarista que el pensamiento conservador actual utiliza ante la figura del individuo.

No es difícil advertir, a estas alturas, que el llamado comunitarismo, y más concretamente el nacionalismo como su cara doctrinaria política, se erigen en respuestas abiertamente contradictorias con el universalismo moral que se construye del Renacimiento a Kant y que todos supusimos había adquirido una consistente carta de ciudadanía en la modernidad occidental. Es decir, la idea de raigambre incuestionablemente moderna e ilustrada de que los —ahora sí— individuos, además de usufructuar una radical independencia, tienen todos el mismo valor moral y que, por ello, esos individuos libres, universales e iguales deben ser tratados siempre como fines en sí mismos y no como medios para la consecución de fines ajenos.

Sin embargo, en su *Historia de la ética* (2006, p. 216), MacIntyre considera este empeño una falacia: «[...] el intento de encontrar un punto de vista moral completamente independiente del orden social puede identificarse con la búsqueda de una ilusión».

Cuando llevamos este debate al ámbito de las relaciones internacionales, trascendiendo así las fronteras del Estado-nación, encontramos que el comunitarismo y el universalismo moral nos llevan por caminos radicalmente opuestos y contradictorios.

Mientras que el enfoque comunitarista dio lugar a corrientes como el nacionalismo, el regionalismo y a infinitas modalidades de particularismos, reafirmando la idea de que tanto la sociedad humana como la constitución del sistema internacional descansan sobre una multiplicidad de Estados soberanos donde una supuesta *conciencia nacional* —o comunitaria, o *identidad particular*— es, en última instancia, el «elemento vertebrador de la educación, la socialización, las aspiraciones y la lealtad» (Falk, 1999, p. 67), el universalismo moral se erigirá en una postura verticalmente opuesta. Entre otras cosas, ese universalismo nos llevará a optar por una concepción de las relaciones internacionales en la que los Estados —y con más razón las regiones o culturas sectoriales— no son en absoluto los principales actores.

Por el contrario, en el planteo que enfrentará teóricamente al comunitarismo actual, el papel central en la constitución de cualquier grupo pasa a ser ocupado por la figura central del individuo, y deja de importar su proveniencia, su etnia, su religión, su lengua o su pensamiento político. Esta concepción es conocida como *cosmopolitismo* y se basa

en la idea central según la cual «nuestra principal lealtad debe ser con el común de la humanidad y los primeros principios de nuestro pensamiento práctico deben respetar el igual valor de todos los miembros de esta comunidad» (Cohen, 1999).

Como bien plantea Nino, la cuestión a la que nos enfrentamos no es menor:

Dada esta cara poco atractiva que el comunitarismo presenta cuando sus tesis fundamentales se desarrollan en todas sus implicancias, la pregunta que se debe hacer es si es posible preservar del asalto comunitario ciertos postulados básicos del liberalismo que sirven de barreras a esas implicancias. (1989, p. 42)

## Kant en los orígenes del cosmopolitismo

En su popular y debatido artículo de 1994, «Patriotismo y cosmopolitismo», la pensadora norteamericana Martha Nussbaum (1999) logró exponer de forma exitosa los orígenes del ideal cosmopolita, siguiendo su rastro desde Diógenes —a quien se le adjudica la frase «soy ciudadano del mundo»— y los estoicos, para quienes «la buena educación es la que educa para la ciudadanía mundial», pasando por la literatura india de R. Tagore y llegando a las propuestas políticas más actuales. Sin embargo, ninguna obra ni corriente de pensamiento representa mejor el ideal cosmopolita como proyecto político que *La paz perpetua* de Immanuel Kant, publicada en 1795 (trad. en 2000).

Este opúsculo, redactado en forma de tratado, representa un proyecto político y jurídico para el rediseño del sistema internacional con un claro objetivo: la erradicación de la guerra para la posterior conformación de un mundo plenamente pacífico. El proyecto kantiano, enmarcado en los esfuerzos realizados con anterioridad por pensadores como Emmerich de Vattel o el abate de Saint-Pierre, y denominado por Bobbio *pacifismo jurídico* (1994), pretende reforzar el derecho internacional denunciando una de sus principales carencias. El autor advierte que, ante la existencia de un derecho interno que regula las relaciones entre los Estados y sus respectivos ciudadanos, y un derecho internacional que regula las relaciones entre los Estados que conforman el sistema internacional, es necesaria la adopción de un *derecho cosmopolita* que se encargue de regular las relaciones entre los Estados y los ciudadanos del mundo entero. Como dirá el propio Kant en los artículos definitivos de *La paz perpetua*: «El derecho de la ciudadanía mundial debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal» (trad. en 2000).

La publicación, en 1983, del influyente artículo de Michael Doyle «Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs» no solo logró rescatar y respaldar la *tesis de la paz democrática* con base en una impresionante investigación histórica, sino que la posicionó, además, como una incuestionable relación empírica (Frechero, 2011). Pero, sin embargo, y a pesar de lo explícito que es Kant con respecto a la necesaria creación de un derecho cosmopoli-

ta, este detalle parece haber quedado en el olvido para quienes creen que la democracia liberal es el instrumento clave para la paz en el mundo.

En las condiciones definitivas para la paz perpetua, el filósofo prusiano otorga a los Estados republicanos —no por su condición democrática sino por entender ese régimen como opuesto al despotismo— un valor fundamental, dado que, según advertía, son los únicos que pueden reflejar la aversión hacia la guerra que la razón práctico-moral les confiere a los seres humanos. Es por ello que considera que la primera condición indispensable es que «en todo Estado, la constitución política sea republicana», y esto porque es el único sistema de gobierno que permite respetar los principios de libertad, igualdad e imperio de la ley.

Pero la república es tan solo la primera de dichas condiciones. Inmediatamente el autor considera que, dado lo ineficaz que podría resultar la instauración de un gobierno mundial, es imprescindible que el derecho de gentes se conforme sobre la base de una federación de Estados independientes, un *foedus pacificum* que asegure el cumplimiento de condiciones preliminares que deben ser establecidas en el tratado. Estas, como es sabido, habrán de ser:

- 1) No debe considerarse válido un tratado de paz al que se haya arribado con reservas mentales sobre algunos objetivos capaces de causar una guerra en el futuro.
- 2) Ningún Estado independiente, sea cual fuere su tamaño, puede pasar a formar parte de otro Estado por medio de trueque, compra, donación o herencia.
- 3) Los ejércitos permanentes deben desaparecer.
- 4) El Estado no debe contraer deudas que tiendan a mantener su política exterior.
- 5) Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado.
- 6) Un Estado que esté en guerra con otro no debe admitir el uso de hostilidades que impidan la confianza mutua en una futura paz. (Kant, trad. 2000)

Así, finalmente, Kant consagra su proyecto impregnándolo de su universalismo moral a través de la idea de ciudadanía mundial, según la cual todos los individuos deben ser tratados de la misma manera en el mundo entero.

Cabe destacar, además, que uno de los principales atractivos de la propuesta kantiana es la renuncia a caer en la tentación de proponer un gobierno mundial como solución al problema de la anarquía, conformándose con una menos radical y enmarcada dentro del registro de lo posible y lo deseable. Similar al diagnóstico que Hobbes realiza frente a las dificultades que plantea el estado de naturaleza para los individuos, Kant llega a la conclusión que los Estados también deben superar la anarquía por la simple razón de que «se perjudican unos a otros ya por su mera coexistencia» (Kant, trad. en 2000, p. 89). Como señalamos, la instauración de un Estado mundial no sería la solución al problema de la guerra, dado que posiblemente no haría más que fomentarla en otras modalidades. Evitada la guerra *tradicional* entre Estados soberanos, no es inimaginable su reemplazo

por el estallido de conflictos de características globales que, en un escenario extremo, operasen como *guerras civiles* planetarias.

Es necesario advertir aquí, en consonancia con lo establecido por Bobbio (1994), que la propuesta de Kant es altamente respetuosa del Estado de derecho, dada su insistencia en la erradicación de la guerra a través de mecanismos legales *ad hoc*. Kant expone los aspectos centrales de la tesis de la paz democrática, pero lo que acompaña dicha exposición es una argumentación que quizás sea más importante: Kant asienta allí el fundamento de lo que sería un derecho cosmopolita basado en las nociones de *hospitalidad universal* y *ciudadanía mundial*.

Este derecho cosmopolita, que presupone el debilitamiento de las fronteras estatales y la intención de renunciar a la trampa del nacionalismo y el endiosamiento de la nación, ha funcionado como sustento de los principales intentos por modificar las relaciones de poder en el sistema internacional. La Sociedad de las Naciones e incluso las Naciones Unidas tienen una evidente correspondencia con el *foedus pacificum* kantiano. Más aun, los derechos humanos, por cuya universalidad deberían corresponder a la humanidad en su conjunto, son fieles representantes de esta idea que consagra, por sobre todas las cosas, el igual valor moral de las personas, porque presupone además la existencia de juicios morales universales.

Las mencionadas nociones de hospitalidad universal y ciudadanía mundial, centrales para el cosmopolitismo, lo son también para unos derechos humanos cuya intención, en esta perspectiva, es romper la coraza del ordenamiento jurídico interno de los Estados. Su clave está en que, si bien esos derechos son adquiridos por la humanidad, lo son, además, *en contra* de los Estados y su poderoso Estado de derecho.

Sin embargo, el cosmopolitismo no se limita al establecimiento de un peculiar ordenamiento legal internacional, puesto que no es apenas un proyecto político. Por el contrario, como filosofía política, el cosmopolitismo presupone algunos desafíos morales que se intentará analizar a continuación.

## La moral cosmopolita y sus desafíos

Independientemente del atractivo que para muchos tiene el cosmopolitismo a través de sus traducciones concretas actuales —como la importancia de los derechos humanos y sus pretensiones universalistas—, las justificaciones morales que le dan sustento tienen hoy —y probablemente tendrán siempre— al nacionalismo, sus múltiples versiones y el permanente respaldo de las filosofías comunitaristas como temible y empecinado adversario.

Michael Sandel (1998) introduce provocativamente las dificultades implícitas en la moral cosmopolita de la siguiente forma: si el cosmopolitismo implica el igual valor moral de todos los seres humanos y nosotros, como tales, no podemos darles mayor valor a unos que a otros, ¿cómo actuaríamos en el caso de que, supongamos, dos personas

se estén ahogando, una de las cuales es nuestro hijo? No hay duda de que, cualesquiera sean nuestras convicciones filosóficas, la respuesta está dada de antemano si nos posicionamos, como Sandel (1998), en el *sentido común*. Si ningún padre dudaría en salvar primero a su hijo, ¿no es esa la más clara confirmación de que, en última instancia, todos le damos mayor relevancia moral a nuestras lealtades más cercanas en detrimento de una hipotética humanidad compartida, como sostienen los cosmopolitas? Y más aún, dicen los comunitaristas, ¿no es que tenemos una obligación de actuar de esa forma?

La emergencia de duras críticas comunitaristas al universalismo cosmopolita generó una inevitable reacción intelectual para dar justificación a estas aparentes inconsistencias. ¿Es cierto, como dicen los comunitaristas, que quitarles valor a las lealtades más cercanas en pos de actuar en beneficio de la humanidad constituye una especie de crimen moral? El ejemplo expuesto por Sandel (1998) busca demostrar el inevitable sentimiento de lealtad y solidaridad que un padre puede sentir con respecto a un hijo, pero podría decirse al respecto que solo un cosmopolitismo radical podría concebir una moral tan impersonal como para desconocer los lazos padre-hijo. En otras palabras, y desde el punto de vista de las relaciones internacionales, no es en lealtades cercanas como la familia o la comunidad donde surgen los problemas que el cosmopolitismo pretende abordar, sino especialmente en las *lealtades de la polis* y particularmente en la más que manida *lealtad a la nación*.

No es esta la idea de Charles Taylor, uno de los principales autores comunitaristas, que en respuesta a un artículo de Martha Nussbaum dice lo siguiente:

En ciertos momentos, Nussbaum parece proponer la identidad cosmopolita como alternativa al patriotismo. Si ello es así, creo que comete un error. Y ello se debe a que en el mundo moderno no podemos hacer nada sin el patriotismo. (1999, p. 146)

Veamos otro ejemplo, quizás menos comprometedor, propuesto por el mismo Sandel (1998). A principios de la década de 1980, una terrible hambruna golpeó a Etiopía; mató aproximadamente a un millón de personas y dejó a la población del país en una situación crítica que se agravó por la lenta reacción de la comunidad internacional y las dificultades encontradas para hacer llegar la ayuda a las personas afectadas. En 1985, el Gobierno israelí anunció, a través del entonces primer ministro Shimon Peres, que intentaría repatriar a todos los judíos negros etíopes como forma de colaborar en la reducción de los daños. «No cejaremos hasta que todos nuestros hermanos y hermanas de Etiopía se encuentren a salvo en su patria», dijo Peres en aquel momento (“Israel asentará”, 8.1.1985). El argumento de Israel era claro. Ante la imposibilidad de salvar a todos los etíopes de la fatal hambruna, se inclinaría por rescatar a unos 12.000 *hermanos*, con los que los unen creencias religiosas y un *background* cultural común.

Ahora, ¿cómo evaluaríamos esta decisión desde una mirada cosmopolita? Ciertamente, el Gobierno israelí hizo prevalecer sus lealtades más cercanas (por cuestiones étnicas y religiosas) ante el deber de igualdad para con todos los habitantes del planeta

que reclama el cosmopolitismo. Y es esta la principal disputa con los comunitaristas, que dirían al respecto que Israel no solo hizo bien en rescatar a los judíos, sino que además era su obligación moral, teniendo en cuenta no solo los lazos *que los unen con ellos* sino además *los que los separan del resto*.

La objeción del cosmopolitismo a este planteo es también clara y tiene sus orígenes no solo en la moral kantiana, sino además en la filosofía política rawlsiana. ¿Cuál es, se preguntan los cosmopolitas, la importancia del hecho absolutamente arbitrario de haber nacido en una determinada familia, país o momento histórico? ¿Es realmente esa casualidad, de la que no podemos hacernos moralmente responsables, una justificación para salvar determinadas vidas o condenar a otros a morir?

La decisión del Gobierno israelí y sus argumentos son para el cosmopolitismo totalmente inaceptables, y no porque renieguen de la existencia de las lealtades cercanas y de ciertos sentimientos de membrecía, sino porque rechazan por completo la existencia de las fronteras y las características de la nación como barreras para el efectivo cumplimiento de su ideal de justicia, que tiene su piedra fundamental en la idea de ciudadanía mundial, por la cual no tenemos mayores deberes con unas personas que con otras. Nuestra humanidad compartida se impone ante las identidades nacionales o religiosas y al supuesto deber de solidaridad que deberíamos tener con determinados grupos en detrimento de otros.

Pero debemos darle la razón a Sheffler cuando asegura que la ambigüedad de la noción de ciudadanía mundial puede causar ciertos problemas a la construcción del ideal cosmopolita. Comenta el autor al respecto:

[...] la idea raíz del cosmopolitismo es la idea de que cada individuo es ciudadano del mundo y debe lealtad, como lo ha expresado Martha Nussbaum, «a la comunidad mundial de los seres humanos». (1999, p. 258)

Y luego se cuestiona:

Lo que es ambiguo es la forma en que uno debe entender el estatus normativo de las relaciones interpersonales y las afiliaciones de grupo particulares, una vez que uno es pensado como ciudadano del mundo. Más concretamente, la cuestión es qué clase de razón se puede tener, compatible con la condición de ciudadano del mundo, para dedicar atención diferenciada a aquellas personas con las cuales uno tiene relaciones especiales de una u otra clase: relaciones personales o que consisten en la co-afiliación a algún grupo más grande. (1999, pp. 258-259)

La respuesta a esta pregunta puede ser atendida, en gran medida, por las posturas conciliadoras de Nussbaum (1999) y Appiah (1997) con respecto a la necesidad de reconocer la importancia de ciertos lazos, especialmente de las relaciones de familia, amistad o incluso comunitarias, pero sin dejar de reconocer, en todo momento, que los seres huma-

nos son, tanto como *yo*, ciudadanos del mundo. Nussbaum se encarga de aclarar, incluso, que no es *malo* darle a *lo local* o a *la cercanía familiar* un mayor grado de importancia, aunque con un matiz nada despreciable con respecto a las posturas comunitaristas. La única forma de hacerlo, dice, es teniendo siempre presente que eso no se justifica en la falsa asunción de que lo local es mejor *per se*, sino en el hecho de que atender prioritariamente a nuestras lealtades más cercanas es una forma «sensata que los seres humanos tenemos de hacer el bien» (1999), lo que no excluye que, desde el punto de vista ético, no reconozcamos diferencia alguna entre las obligaciones éticas que nos atan con todos los congéneres del universo.

La evidencia de que, por la vía de los hechos, no podemos ser igualmente consecuentes y solidarios con los lazos que nos unen con todos los congéneres no habilita en modo alguno a invertir la fundamentación filosófica de esas inevitables limitaciones del acto solidario. El padre que salva a su hijo y no puede salvar al otro joven no funda su decisión *en que no quiere salvar al individuo extraño* a la familia. La argumentación de Sandel (1998) no logra demostrar lo que él pretende. No es sensatamente demostrable, como argumenta el comunitarismo, que es la cercanía familiar la que determina la decisión de padre de *no salvar* al joven extraño a esa cercanía: es la incapacidad material de salvar a ambos el elemento determinante y no un acto de *opción ética* orientado a excluir de los lazos de solidaridad a aquellos no pertenecientes a la comunidad.

Nussbaum figura esto último de forma evidente:

Los estoicos no cesan de repetir que para ser ciudadano del mundo uno no debe renunciar a sus identificaciones locales, que pueden ser una gran fuente de riqueza vital. Por el contrario, lo que sugieren es que pensemos en nosotros mismos no como seres carentes de filiaciones locales, sino como seres rodeados por una serie de círculos concéntricos [...]. Alrededor de todos los círculos está el mayor de ellos, la humanidad entera. Nuestra tarea como ciudadanos del mundo será atraer, de alguna manera, esos círculos hacia el centro. (1999, pp. 19-20)

Appiah (1997), por su parte, va más allá incluso de las concesiones realizadas por Nussbaum (1999) y reconoce la existencia de un *patriotismo cosmopolita* que, a pesar de su nombre provocador, representa un fuerte argumento no solo en favor de la idea de ciudadanía mundial, sino en contra de aquel callejón sin salida al que nos empujó Sandel (1998) cuando nos preguntó a qué niño salvaríamos.

La calumnia favorita del estrecho nacionalismo contra nosotros, los cosmopolitas, es acusarnos de desarraigados [...] La respuesta es sencilla: el patriota cosmopolita puede albergar la posibilidad de un mundo en el que todos sean cosmopolitas arraigados, unidos a un hogar propio, con sus propias particularidades culturales, pero disfrutando de la presencia de otros lugares diferentes que son el hogar de otras

personas. El cosmopolita también se imagina que en tal mundo no todos encontrarán lo mejor para permanecer en su patria natal, de modo que la circulación de personas entre diferentes localidades implicará no solo el turismo cultural (que el cosmopolita admite gozar) sino la migración, el nomadismo, la diáspora. (1997, p. 618)

El patriotismo cosmopolita de Apphia es, además, un tipo de cosmopolitismo plenamente liberal por cuanto se erige sobre la noción de tolerancia y en función de las virtudes que la pluralidad puede significar para cualquier sociedad que aspire a los valores del liberalismo.

El cosmopolitismo valora la variedad humana por lo que hace posible para los individuos libres, mientras que algunos tipos de variedad cultural limitan más de lo que permiten. En otras palabras, la alta valoración cosmopolita de la variedad emerge de las elecciones humanas que permite, pero la variedad no es algo que valoremos de forma incondicional. (1997, p. 635).

Lo que el autor busca desterrar, en cierta forma, son algunas de las ideas relacionadas con el cosmopolitismo que hemos mencionado a lo largo del presente trabajo. Antes que nada, Apphia (1997) niega de manera terminante la crítica según la cual el cosmopolitismo pretende un mundo homogeneizado, sin diferencias culturales, que destruya las identidades locales y culmine en una especie de monolítica cultura mundial. Por el contrario, la diferencia es la clave para la existencia del cosmopolitismo, dado que sin ella este no tendría razón de ser. Es más, podríamos aventurarnos a decir incluso que sin la existencia del Estado-nación poco sentido tendría esta discusión.

Pero la sentencia de Appiah (1997) es clara. La diferencia no puede ni debe ser asegurada a cualquier precio, como sostiene el comunitarismo en su costado más radical. Según su visión, unánimemente compartida por los autores liberales, es innegable la existencia de ciertos valores universales; derechos y libertades que deberían ser asegurados a todos y cada uno de los habitantes del planeta por el simple hecho de serlo. Esta no es una discusión nueva. Francia, cuna de la Ilustración, como muchos países europeos receptores de inmigrantes, conoce bien los problemas de las diferencias culturales. El debate acerca del uso del velo islámico, e incluso la deportación de gitanos, se enmarcan dentro de esta discusión. Pero también podemos encontrar otros temas más complejos, como el lugar de la mujer en las culturas islámicas, o la extendida práctica de la ablación de clítoris por razones culturales y religiosas, fundamentalmente en África.

¿Hasta dónde debemos ir para asegurar la diferencia? ¿Y hasta dónde para detenerla cuando es ya intolerable? Estas son preguntas para las que no encontraremos una respuesta clara, mucho menos aún si reducimos la búsqueda al debate entre cosmopolitas y comunitaristas. Es por eso que el cosmopolitismo moderado y especialmente liberal de Appiah (1997) y Nussbaum (1999) expresa su respeto por la diferencia siempre y cuando esta no

se convierta en una fuente de injusticia que permita a los Estados tiranizar a ciudadanos propios y ajenos como si *la diferencia* fuese un tipo de valor supremo e intangible que debe transformarse en una suerte de cheque ético en blanco.

A este respecto es interesante insertar aquí el conocido aporte de Amartya Sen, cuando rechaza aquella vieja pero persistente crítica que pretende tirar por tierra los valores liberales universalistas acusándolos de ser *occidentales* y por ende etnocéntricos. Dice el autor en respuesta a un artículo de Gertrude Himmelfarb:

La afirmación de Himmelfarb de que la importancia de cosas tales como la justicia, el derecho, la razón y el amor a la humanidad no son «valores de la humanidad en su conjunto» (lo que sería mucho decir) no me plantea una gran dificultad. Sin embargo, sí me resulta problemática su creencia de que estos valores son «predominantemente, quizá incluso exclusivamente, valores occidentales». (1999, p. 141)

En cuanto a esta idea de justificar atrocidades por medio de la *diferencia*, Sen agrega:

La libertad con la que crecientemente se prodigan rápidas generalizaciones sobre la literatura antigua de los países no occidentales para justificar los gobiernos autoritarios asiáticos parece tener parangón en la igualmente rápida creencia occidental según la cual los pensamientos sobre la justicia y la democracia solamente han florecido en Occidente, dando por supuesto que el resto del mundo tendría serias dificultades para equipararse a Occidente. Quizá el mundo no esté condenado a ese punto. (1999, p. 143)

Es justamente allí donde radica una de las mayores dificultades del cosmopolitismo frente a la amenaza nacionalista. La tentación que representa el refugio en las identidades locales ante las abrumadoras diferencias culturales, sumada a la dificultad para la identificación de lazos compartidos con los habitantes de lejanos países, convierten al cosmopolitismo en una empresa de difícil realización. Los derechos humanos, que bien podrían ser entendidos como el mayor triunfo de los valores universalmente compartidos, se encuentran constantemente jaqueados por la política de la diferencia, que relega su cumplimiento casi exclusivamente al ordenamiento interno de cada Estado, a la vigencia de una distinta religión o al uso de determinada lengua. Y, lo que es peor aún, en la última década hemos presenciado la emergencia de una preocupante corriente que, encabezada por países como Rusia y China —y haciendo usufructo de lo que antes nos advertía Sen (1999)— pretende *adaptar* los derechos humanos y las libertades fundamentales a los *valores tradicionales* de las diferentes culturas. Asistimos a la emergencia cada vez más obvia de versiones eslava, musulmana o china de una supuesta *democracia* que ignora escandalosamente el respeto de los derechos humanos e incluso de los diferentes Estados de derecho establecidos en el ámbito nacional.

En este caso, y si los países *defensores* de la universalidad de los derechos humanos guiaran su política internacional en acuerdo estricto con los debidos valores cosmopolitas, deberían hacer todo lo posible para evitar el sufrimiento de los ciudadanos de terceros países, porque entre ellos comparten una esfera superior que los convierte también en conciudadanos del mundo. Como ejemplo, en *El derecho de gentes* rawlsiano (Rawls, 1999) se asigna a los Estados la potestad de intervenir cuando se constatan violaciones flagrantes a los derechos humanos.

Finalmente, podríamos decir que el cosmopolitismo puede ser entendido como un proyecto político, pero su carácter moral es, a la vez, independiente de dicho proyecto, especialmente en cuanto a los desafíos y dificultades que plantea al momento de llevarlo a la práctica. Hemos visto aquí algunas de las principales dificultades abordadas por críticos y defensores, y es necesario advertir que la profundidad de la discusión podría ser aún mayor.

## El cosmopolitismo en el mundo actual

A modo de advertencia, sería bueno formular algunas precisiones acerca de las diferentes concepciones del cosmopolitismo que existen en la actualidad y que el presente trabajo no pretende abordar en profundidad. Nos referiremos en este caso a dos grandes debates existentes en la academia y que no han sido aquí abordados como tales. Primero, en cuanto a quienes conciben al cosmopolitismo como doctrina política en contraposición a quienes lo interpretan tan solo como una especie de proyecto moral (Dallmayr, 2003). Podríamos decir, brevemente, que la doctrina política pretende generar cambios en el ordenamiento del sistema internacional que apunten a cumplir con los postulados del ideal cosmopolita. En cuanto al proyecto moral, deberíamos quedarnos con los desafíos planteados por los comunitaristas (como Sandel, 1998) y las respuestas que aquí hemos intentado estructurar a través de los aportes de Martha Nussbaum (1999) y Kwame Anthony Appiah (1997), además de algunos otros autores relevantes en la discusión, como es el caso de Amartya Sen (1999). La discusión gira en torno a cómo se articulan lo local y lo universal en la moral cosmopolita.

El segundo debate refiere a quienes creen que el cosmopolitismo es una concepción de justicia global frente a los que la reclaman como una doctrina «sobre la cultura del ser» (Sheffler, 1999). Como concepción de la justicia global, el cosmopolitismo se opone a la idea de que las normas de justicia que rigen a los seres humanos deban verse limitadas por las fronteras estatales. Por el contrario, para esta corriente, las normas de justicia deberían recaer sobre todos los seres humanos sin distinción alguna. Por ejemplo —y este es un tema muy debatido—, tienden a creer que los principios de justicia distributiva enfocados en la generación de bienestar social deberían aplicarse al total de la población mundial.

Por último, el cosmopolitismo emerge como una doctrina que se opone a la idea de que la identidad y el bienestar de los individuos dependen de la membresía a un de-

terminado grupo enmarcado dentro de las fronteras de un Estado o asegurado por lazos étnicos o religiosos. En realidad, sobran las evidencias sobre el hecho de que las culturas, religiones o naciones se mantienen en constante flujo y transformación y, en perspectiva, el cambio es su estado natural, por lo que el sincretismo y la diversidad cultural no son una amenaza a las identidades ni a las *naciones*.

Sin embargo, e independientemente de los debates que hemos introducido aquí a modo de advertencia, el ideal cosmopolita consiste, en su forma más básica, en la noción de ciudadanía mundial y la idea de que, a pesar de todo lo que nos diferencia, la existencia de valores universales —compartidos por todos como integrantes de la humanidad— nos asegura un sentimiento de pertenencia global que rompe con las fronteras del Estado-nación.

Vivimos en un mundo marcado por problemas migratorios que han fomentado un recrudecimiento de los nacionalismos, especialmente en territorio europeo. En este contexto, el cosmopolitismo resulta una referencia ineludible para que la supervivencia de *lo local* no se consiga a costa de políticas enfrentadas a los valores universales. Esto quiere decir, más explícitamente, que la asistencia a inmigrantes y refugiados, que actualmente inundan el continente europeo provenientes de África y Medio Oriente, no es un *delito moral* que atenta contra la identidad cultural, sino un deber de la humanidad.

## Referencias bibliográficas

- APPIAH, K. A. (1997). «Cosmopolitan Patriots». *Critical Inquiry*, 23(3), 421-442.
- BEHLER, E. (1995). «Le premier romantisme, crise des Lumières». *Revue Germanique Internationale*, 3, 11-29. Recuperado de: <http://rgi.revues.org/479>
- BEITZ, Ch. (1999). «Social and Cosmopolitan Liberalism». *International Affairs*, 75(3), 515-529.
- BERLIN, I. (1997). «Herder and the Enlightenment». En *The Proper Study of Mankind*. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux.
- (2008). *The magus of the North, J.G. Hamann and the Origins of modern irrationalism*. Madrid: Tecnos.
- (2013). *Three critics of the enlightenment*. Princeton: Princeton University.
- BOBBIO, N. (1994). «Democracia y sistema internacional». *Revista Internacional de Filosofía Política*, (4), 5-21.
- BOVERO, M. (2007). «Dignidad y laicidad: Una defensa de la ética laica». *Revista Internacional de Filosofía Política*, (30), 73-80.
- COHEN, J. (1999). «Prefacio». En M. NUSSBAUM. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- DALLMAYR, F. (2003). «Cosmopolitanism: Moral and political». *Political Theory*, 31(3), 617-639.
- DELLA MIRANDOLA, P. (trad. en 1992). «Oratio de hominis dignitatis». Citado por M. BOVERO (2007). «Dignidad y laicidad: Una defensa de la ética laica». *Revista Internacional de Filosofía Política*, (30), 73-80.

- DOYLE, M. (1983). «Kant, liberal legacies and foreign affairs». *Philosophy and Public Affairs*, 12(3), 205-235.
- FALK, R. (1999). «Una versión del cosmopolitismo». En M. NUSSBAUM. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- FRECHERO, J. I. (2011). «La paz democrática: Repaso y reflexiones sobre una “verdad” debatible en las relaciones internacionales». *Letras Internacionales*, 124(5).
- FREEMAN, S. (2016). *Rawls*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GREY, J. (1995). *Liberalism: Concepts in social thought*. Minnesota: Minnesota University Press.
- (2001). *Two faces of liberalism*. Nueva York: The New York Press.
- HERDER, J. G. (2000). *Histoire et Cultures: Une autre philosophie de l'histoire*. París: Flammarion.
- (2003). *Select early works, 1764-1767: Addresses, essays, and drafts: fragments on recent german literature*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- «Israel asentará en su territorio a todos los judíos negros etíopes» (8.1.1985). *El País*, Madrid. Recuperado de: [http://elpais.com/diario/1985/01/08/internacional/473986823\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1985/01/08/internacional/473986823_850215.html).
- KANT, I. (2000). *La paz perpetua*. Buenos Aires: Bureau Editor.
- LÓPEZ DE LIZAGA, L. (2007). «Rawls, Habermas y el proyecto kantiano de paz perpetua». *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, (40), 91-106.
- MCINTYRE, A. (2006). *Historia de la ética*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- (2007). *After virtue: A study of moral theory*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- NINO, C. (1989). «The communitarian challenge to liberal rights». *Law and Philosophy*, 8(1), 37-52.
- NUSSBAUM, Martha (1999). *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- RUSSELL, B. (1972). *History of western philosophy*. Nueva York: Simon & Shuster.
- RAWLS, J. (1995). *Liberalismo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1999). *The Law of peoples: with “The idea of public reason revisited”*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEBRELI, J. J. (2004). *El asedio a la modernidad*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SANDEL, M. J. (1998). *Liberalism and the limits of justice*. Nueva York: Cambridge University Press.
- SCHEFFLER, S. (1999). «Conception of Cosmopolitanism». *Utilitas*, 11 (3), 255-276.
- SEN, A. (1999). «Humanidad y Ciudadanía». En M. NUSSBAUM. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- TAYLOR, C. (1999). «Por qué la democracia necesita el patriotismo». En M. NUSSBAUM. *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- VICO, G. (1977). *La Scienza nuova*. Milán: Rizzoli Libri.