

¿SON TIEMPOS PARA HABLAR DE COSMOPOLITISMO?

Por la Académica de Número
Excma. Sra. D.^a Adela Cortina Orts*

1. INTERDEPENDENCIA Y COSMOPOLITISMO

El célebre verso de Bertolt Brecht «Malos tiempos para la lírica» inspira en cierto modo el título de esta intervención «¿Son tiempos para hablar de cosmopolitismo?»¹. La pandemia de COVID-19, cuya existencia declaró la OMS el 11 de marzo de 2020, hace ya casi un año, nos ha enfrentado a retos tan urgentes en los entornos cercanos, que parece prudente dejar para tiempos más serenos discursos como el del cosmopolitismo². El abrumador número de muertes, hospitalizaciones, contagios, el incontrolable aumento del paro, las colas del hambre, los trastornos mentales y sociales, el clima generalizado de miedo, que genera una población obediente por temerosa, los conflictos políticos y sociales de nuestro país sobre la calidad de nuestra democracia, y el auge de localismos y nacionalismos parecen reclamar una atención a los contextos con-

* Sesión del día 9 de marzo de 2021.

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

² A lo largo del desarrollo de la pandemia se ha multiplicado el número de trabajos que atienden a distintos aspectos de su surgimiento y consecuencias. Como ejemplo quisiera citar los textos publicados por miembros de esta misma Academia en la *Enciclopedia de las Ciencias Morales y Políticas para el Siglo XXI. Ciencias Políticas y Jurídicas (Con especial referencia a la sociedad pos-Covid-19)*, editada por Benigno Penedás, con Prólogo de Miguel Herrero de Miñón, Real Academia de Ciencia Morales y Políticas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2020, 25-67. También mi libro *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia* (Paidós, 2021) intenta analizar los retos que han surgido al hilo de la pandemia y propone para hacer frente a ellos una ética cosmopolita con unos rasgos determinados.

cretos, a la vida cercana, y dejar para más adelante la reflexión sobre los grandes marcos.

Por si faltara poco, el orden geopolítico no resulta prometedor para ir forjando una sociedad cosmopolita, porque al llamado «imperialismo» norteamericano no ha sucedido un deseable multilateralismo, sino al menos el bilateralismo en abierta competencia Estados Unidos-China, con la intervención opaca de Rusia y focos de problemas en una multitud de países³. Parece, pues, razonable ceñirse a lo local, comprometerse con el propio entorno.

Sin duda el compromiso con el propio entorno en la teoría y en la práctica es misión de la filosofía en toda época, y más en esta tan dolorosa. Pero, como podríamos decir parafraseando a Kant, las grandes propuestas —como la formación de una sociedad cosmopolita— sin implicación en las cuestiones cercanas están vacías, pero las implicaciones concretas sin marcos de largo plazo —como la formación de una sociedad cosmopolita— están ciegas. Hacia dónde queremos y podemos ir es siempre clave.

Y, por otra parte, la imposibilidad de atender solo a lo local se hizo patente una vez más desde el comienzo de la crisis precisamente porque la esencia de la globalización, en la que vivimos, nos movemos y somos, consiste en reforzar la interdependencia entre todos los países y lugares de la tierra, de modo que la actuación en uno de ellos repercute en los demás. Los países son interdependientes y hay bienes y males comunes sobre los que se toman decisiones que afectan universalmente.

Desde el comienzo de la crisis constatar, una vez más, la interdependencia pareció reclamar una *solidaridad universal* para resolver los problemas que se plantean universalmente, y a ella apelamos algunos de nosotros en reiteradas ocasiones, recordando que la supervivencia de la especie humana ha sido posible, no tanto gracias a la lucha salvaje por la vida entre enemigos enfrentados, sino al apoyo mutuo. Pero esa solidaridad, que ha funcionado en ocasiones, se ha encontrado con el obstáculo casi insalvable en el nivel macro de que la interdependencia entre los países es *asimétrica*, que unos dependen de otros en bienes esenciales, en este caso, en productos sanitarios. En enero de 2020 dependíamos de China en mascarillas o ropa protectora casi en un 50%, y también el 40% de antibióticos importados por Alemania, Francia e Italia venía de China, que producía el 90% de la penicilina que se consume en el mundo. En Europa, por el contrario, no se producía un solo gramo de Paracetamol⁴. La búsqueda desesperada de material protector, de productos sanitarios

³ Fidel SENDAGORTA, *Estrategias de poder*, Deusto, 2020.

⁴ Josep BORRELL, «Por qué es importante la autonomía estratégica europea», Real Instituto Elcano, 23 de diciembre de 2020, http://realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/borrell-por-que-es-importante-la-autonomia-estrategica-europea.

y de personal marcó las primeras semanas de la crisis, la falta de aprovisionamiento costó vidas y salud.

De nuevo salió a la luz la ineludible realidad de que existe una *excesiva dependencia* de unos países con respecto a otros, que en ocasiones se debía al petróleo, y en la actual crisis, a la provisión de material sanitario y al dominio de las plataformas. La globalización (como apunta entre otros Borrell) no está basada en redes en que todos los afectados tienen acceso, sino en centros estratégicos dominados por ciertos *stakeholders*, que pueden bloquearlas en tiempos de crisis. Esta es una de las razones por las que se está produciendo un renacimiento de los nacionalismos y los populismos a nivel mundial, con la inevitable merma de la solidaridad necesaria. De ahí que en ocasiones se apueste por una cierta «autonomía estratégica» en el caso de los países y de uniones supranacionales, como la Unión Europea, porque el proteccionismo es indeseable, pero también lo es la dependencia en el caso de productos básicos para sobrevivir⁵.

Y si esto ocurría en los países de la Unión Europea, ¿qué no sucedería en Iberoamérica, África y en ese conjunto de países a los que eufemísticamente llamamos «en desarrollo»?

Cuando la pandemia lleva ya al menos un año segando vidas y causando sufrimiento, un segundo episodio ha puesto de manifiesto de nuevo la interdependencia de los países, que afecta también a lo local: la producción de vacunas en laboratorios de distintos países, la carrera de las compañías farmacéuticas por vender su producto, el espectáculo patético del incumplimiento de contratos que cuesta vidas humanas, la falta de transparencia en la redacción de esos contratos. Y, llegados al lugar de distribución, la carencia inesperada de vacunas, el desorden en el reparto y en la organización de los programas de vacunación.

Es verdad que el anuncio de las vacunas abrió una puerta de esperanza, a la que respondieron de inmediato los mercados, y que, con todas las dificultades, y junto a las restricciones, está permitiendo ver el final del túnel. Pero la falta de una articulación justa entre los países y en el seno de cada uno de ellos mostró una vez más que la radical asimetría en medios y en poder es perversa, que al bilateralismo todavía no ha sucedido el multilateralismo, a pesar de las buenas perspectivas que se vislumbran desde que Joe Biden asumiera la presidencia de Estados Unidos. Y por ir terminando este capítulo, de nuevo el olvido de los países en desarrollo en el acceso a las vacunas ha puesto en cues-

⁵ *Ibid.* Ver también Charles POWELL, Ignacio MOLINA y José Pablo MARTÍNEZ (comps.), *España y la crisis del coronavirus: una reflexión estratégica en el contexto europeo e internacional*, Real Instituto Elcano, Madrid, 2020.

tión la adhesión de Occidente a sus grandes principios éticos, y, en otro orden de cosas, ha permitido a Rusia y China extender sus vacunas por ellos con una estrategia geopolítica sumamente inteligente, en el sentido de «astuta». Según se cuenta, cuando el primer cargamento de Sinopharm llegó a Belgrado, un tabloide progubernamental tituló «Vucic (presidente de la República de Serbia desde mayo de 2017), Putin y Xi están salvando a Serbia»⁶.

Y, ciertamente, la globalización es un fenómeno asimétrico, porque favorece de modo desigual a personas y países y porque la interdependencia entre los distintos países es asimismo asimétrica. Pero además porque desde el *punto de vista político*, no existe un gobierno mundial capaz de controlar los movimientos económicos y sociales, no se ha construido aquel Estado mundial del que hablaba Kant, o aquella confederación de Estados, capaz de garantizar el nacimiento y la supervivencia de una sociedad cosmopolita, tampoco una auténtica gobernanza global. Mientras los problemas económicos y sociales son globales, la política es nacional o, a lo sumo, internacional.

A mi juicio, estas experiencias de interdependencia y asimetría que se multiplican diariamente nos obligan a leer la realidad con esa lente, ya canónica, a la que Ulrich Beck llamó «una mirada cosmopolita» en su libro de 2004 *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*⁷. Una mirada necesaria en principio, para comprender la realidad, pero también y sobre todo para actuar en consecuencia.

Ciertamente, ante el proceso empírico de globalización, informática y financiera, se hace necesario como método de investigación un *cosmopolitismo epistemológico*, que supone enfrentarse a la realidad con «sentido del mundo, sentido de la ausencia de fronteras». Sin duda el cosmopolitismo —como añade Beck— ha emigrado de los sueños filosóficos a la pura y simple realidad, a los mundos vitales y a las instituciones. El nacionalismo metodológico se equivoca al creer que solo pueden existir sociedad moderna y política moderna si se organizan al modo del Estado nacional, mientras que la mirada cosmopolita incluye la nacional, las relaciones internacionales y el modo como las interdependencias influyen en los Estados nacionales⁸.

Qué duda cabe de que la pandemia del coronavirus —o sindemia, como la ha llamado el editor de *The Lancet*, Richard Horton⁹— ha venido a unirse a desafíos globales como el cambio climático, del que recientemente hablaron en esta Academia Jaime Terceiro y González Páramo desde una pers-

⁶ Ana FUENTES, «Geopolítica de la vacuna», *El País*, 12-II-2021.

⁷ Ulrich BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona, 2005.

⁸ *Ibid.*, 10, 11 y 51.

⁹ Richard HORTON, «Offline: COVID-19 is not a pandemic», *The Lancet* (2020), vol. 396, issue 10255, p. 874, sept. 26.

pectiva económica, el ciberterrorismo, el posible mal uso de la IA, el aprovechamiento de los bienes comunes, de las materias primas o los bienes sanitarios, exigiendo una vez más adoptar una mirada cosmopolita. Sin embargo, aunque el cosmopolitismo haya emigrado de los sueños filosóficos a la pura y simple realidad, a los mundos vitales y a las instituciones, y se haya convertido en una realidad social, eso no significa que no tengamos que preguntarnos qué tipo de cosmopolitismo debería ser.

A mi modo de ver, es en la misma realidad social donde late el impulso de construir una sociedad cosmopolita, un deber ser que a lo largo de la historia se ha ido cargando de un contenido ético, jurídico, político, económico y teológico. Tratar de diseñar esa idea filosófica, recordando con Hegel, que la Idea es el concepto y su realización, es esencial para superar la profunda asimetría que recorre las relaciones de interdependencia entre los países, se trata de leer en la realidad las tendencias más prometedoras, las que tienen *Wirklichkeit*, efectividad¹⁰. El búho de Minerva alza su vuelo al atardecer. ¿Qué formas de cosmopolitismo son más prometedoras para ayudar a articular con justicia la interdependencia entre los países, incluso en ocasiones entre personas y países, si es que el cosmopolitismo es el marco adecuado?

Voy a permitirme en lo que sigue proponer algunos rasgos de ese modelo de cosmopolitismo, cinco en concreto, tratando de responder a algunas de las críticas más frecuentes que ha recibido y que se refieren a su viabilidad y su deseabilidad¹¹.

2. EL COSMOPOLITISMO ES INVIABLE

En primer lugar, y en lo que hace a la viabilidad, la crítica más frecuente consiste en recordar la dificultad de ir más allá de la soberanía de los Estados nacionales pretendiendo fuerza normativa que no sea sólo moral. En efecto, ya en su artículo seminal «The Problem of Global Justice» de 2005, Thomas Nagel recordó que no hay justicia fuera del Estado, y que siendo así que no existe un Estado global, tampoco puede haber justicia global¹². A su juicio, en tiempos de globalización una moral humanitaria inspira obligaciones que van más allá de los límites de los Estados, incluyendo la protección de derechos humanos universales, pero esas obligaciones no pueden convertirse en exigencias de justi-

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1975, Introducción y parágrafo 1.

¹¹ La bibliografía sobre cosmopolitismo es inmensa, pero puede encontrarse una selección razonable en mi libro *Ética cosmopolita*.

¹² Thomas NAGEL, «The Problem of Global Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 33, n. 2, 2005, pp. 113-147.

cia, porque falta el monopolio de la fuerza que sólo se encuentra en manos del Estado. Si Hobbes estaba en lo cierto —llega a decir Nagel—, la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera.

Un orden normativo más allá de un *mínimo humanitarismo moral* surgiría solo cuando el Estado fortalece reglas en nombre de los que están sometidos a ellas, cuando una autoridad central da fuerza al cumplimiento mediante la coacción en nombre de los que están sujetos a esas reglas; es decir, cuando los individuos están sujetos al imperio de la ley y son ciudadanos en la república. Nagel liga la moralidad política de la justicia igualitaria a esta coautoría de la ley coactiva y, por tanto, confina las exigencias a los coautores. Las exigencias normativas, más allá de ese humanitarismo, solo emergen con el Estado. «Extra Rempubicam nulla Justitia»¹³.

Sin embargo, retos globales como el de la pandemia, que afectan a la mayoría de los seres humanos y a la naturaleza, exigen cada vez más una justicia global. Y es verdad, como recordó Miguel Herrero en la conferencia inaugural del Encuentro Iberoamericano sobre Desafíos de la Globalización, organizado por la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas de Argentina y por la Real Academia de Ciencias Morales y Política de España, que aunque el Estado nacional esté en crisis en tiempos de globalización, no tiene por el momento alternativa¹⁴. Sigue siendo el que refuerza las identidades nacionales, y solo en él reside la soberanía.

A esta cuestión se refirió de forma monográfica nuestro compañero Luis González Seara en su intervención en el pleno de esta Academia de 3 de diciembre de 2013 «Soberanía y mirada cosmopolita», en el que afirmaba:

«El rápido cambio generado por la globalización está llevando la vanguardia de la reflexión hacia una democracia cosmopolita, que haga frente a la emergencia de unos nuevos nacionalismos volcados sobre las comunidades locales. Para ello se abre el doble camino de una federación de Estados, unidos por lazos de amistad, o un Estado mundial, con capacidad mundial coercitiva. El segundo es inviable, porque los Estados nacionales no van a renunciar a su soberanía y —añadimos— tampoco los individuos van a renunciar a su identidad nacional y a su sentimiento de pertenencia, porque puede ser un Estado tiránico, que acabe con la libertad. El derecho cosmopolita exigiría la subordinación de las soberanías a un marco legal general que genera tremendas resistencias.»

¹³ Joshua COHEN & Charles SABEL, «Extra Rempubicam nulla Justitia», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 34 (1.2), 2006, pp. 147-175.

¹⁴ Miguel HERRERO DE MINÓN, en *Desafíos de la Globalización*, encuentro organizado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España y la Academia de Ciencias Morales y Política de Argentina, 2020.

A mi modo de ver, si es verdad que un orden normativo solo puede mantenerse cuando una autoridad central da fuerza al cumplimiento mediante la coacción en nombre de los que están sujetos a esas reglas, ¿no podría decirse que en una democracia de la humanidad todos los seres humanos serían coautores de la ley coactiva y, por lo tanto, las exigencias de justicia se extenderían más allá de los Estados nacionales? El sueño de Rousseau y Habermas de que los destinatarios de las leyes sean de alguna manera sus autores, podría encontrar aquí su cumplimiento. De hecho, a comienzos de la década de 1990 un grupo de pensadores desarrollaron el proyecto político de una democracia cosmopolita con el propósito de proporcionar argumentos en favor de la democracia, tanto en el nivel de los Estados como en el global. Según Archibugi, esta fue la idea básica de una democracia cosmopolita: globalizar la democracia y democratizar la globalización¹⁵. A esta idea se unieron un buen número de pensadores, como el propio Archibugi, pero también Held, Falk, Habermas, Kaldor, Dryzek, entre otros¹⁶.

Y lo bien cierto es que ya se va produciendo esa federación de Estados en uniones transnacionales y supranacionales, que comparten soberanía en ocasiones, y no solo lazos de amistad. Que contamos, no solo con las Naciones Unidas, sino también con ese constitucionalismo cosmopolita, del que nos habla, entre otros, Santiago Muñoz Machado¹⁷. Y, por decirlo con Habermas, la esfera nacional, supranacional y transnacional se van entreverando a través de una suerte de gobernanza global. Una gobernanza que, según Archibugi, debe sustentarse en cinco niveles: local, estatal, interestatal, regional y global. No se trata entonces de suprimir los Estados nacionales, sino de estratificar la gobernanza.

La puerta para que el cosmopolitismo sea viable queda, pues, abierta, pero debe cumplir unos requisitos, la primera de ellas, ser democrático, y responder a otras críticas, como las que comentamos a continuación y que se refieren a su deseabilidad¹⁸.

¹⁵ Daniele ARCHIBUGI, «Cosmopolitan Democracy and its Critics: A Review», *European Journal of International Relations*, (2004), Vol. 10 (3), 437-473. Concretamente pp. 437 y 438. En las páginas 439 a 445 Archibugi establece siete interesantes asunciones para una democracia cosmopolita.

¹⁶ David HELD, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, Polity Press, 1995; *Models of Democracy*, 2nd., Cambridge Polity Press, 1997; «Law of States, Law of Peoples: Three Models of Sovereignty», *Legal Theory*, (2002), 8, 1-44; Richard FALK, *On Humane Governance: Toward a New Global Politics*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1995; *Law in an Emerging Global Village: A Post-Westphalian Perspective*, Ardsley, Transnational Publishers, 1998; Jürgen HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996; *Zur Verfassung Europas*, Suhrkamp, Frankfurt, 2011; Mary KALDOR, *New and Old Wars*, Cambridge Polity Press, 1999; John S. DRYZEK, «Transnational Democracy», *Journal of Political Philosophy*, 7 (1) (1999), pp. 30-51.

¹⁷ Santiago MUÑOZ MACHADO, *Vieja y nueva Constitución*, Crítica, Barcelona, 2016, cap. X; «La constitución cosmopolita», en *Desafíos de la globalización*, o. c. Ver también, entre otros, Constanza NÚÑEZ, «Constitucionalismo cosmopolita», *Eunomia*, vol. 18 (2020), pp. 214-238.

¹⁸ De espigar los mimbres que van permitiendo construir una democracia cosmopolita me he ocupado en el capítulo 11 de *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*.

3. EL COSMOPOLITA NO ES UN BUEN CIUDADANO

Una de las críticas más severas que ha recibido el cosmopolitismo es el de ser indeseable porque cultiva ciudadanos descomprometidos de su comunidad. Es bien conocido el modelo que aducía Fougere de Mombron en 1751 en *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*, según el cual, el cosmopolitismo sería una mezcla de escepticismo antiguo y libertinismo moderno, un individualismo radical que rechaza todo compromiso con la comunidad y trata de satisfacer el propio interés. El cosmopolita diría: «Para mí todos los países son iguales, mientras goce en libertad la claridad de los cielos y pueda conservar convenientemente mi individuo hasta el fin de su término. Dueño absoluto de mis voluntades y soberanamente independiente, cambiando de morada, costumbres, clima a mi capricho, me adhiero a todo y no me adhiero a nada»¹⁹. Como recuerda Massimo Mori, una visión semejante es la del *Dictionnaire* de la Academia en 1762 cuando considera que «un cosmopolita no es un buen ciudadano».

La tentación de contraponer cosmopolitismo y patriotismo ha sido recurrente a lo largo de la historia y ha dado lugar a una abundante bibliografía²⁰. Ejemplo de ello es el espléndido artículo de Alasdair MacIntyre, comunitarista *malgré lui*, ¿Es el patriotismo una virtud?²¹. A juicio de MacIntyre, mientras que para el comunitarista el patriotismo es una virtud, que le lleva a trabajar por la comunidad política desde un sentido de pertenencia y lealtad, para el liberal el patriotismo es un vicio, porque viola el principio supremo de justicia del mundo moderno, que es la imparcialidad. En la toma de decisiones el patriota prioriza a sus conciudadanos y a su país, y relega a las demás personas, lo cual es un vicio para el liberal, que considera los intereses de todos los seres humanos por igual.

La crítica de MacIntyre se centra sobre todo en señalar que el mundo moderno ha hecho de la imparcialidad el principio práctico supremo, lo ha convertido en fuente de todas las normas, como se muestra en la posición original de John Rawls, que prescinde de la lotería natural y social, o en la situación ideal de habla de la ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Por eso el mundo moderno habría perdido la fuerza de la motivación para obrar, que estaba entrañada en la tradición comunitarista de las virtudes²².

¹⁹ Louis Charles FOUGERET DE MOMBRON, *Le cosmopolite ou le citoyen du monde, suivi de La capitale des Gaules ou La Nouvelle Babylone*, ed. par R. Trousson, Ducros, Paris 1970, p. 130. Citado por Massimo MORI, «Kant and Cosmopolitanism», en Cândido Pimentel/Carlos Morujao/Miguel Santos Silva, *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2006, pp. 307-320, concretamente, p. 307.

²⁰ Ver, como un muy buen ejemplo los textos recogidos en Martha C. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*, compilados por Joshua Cohen, Paidós, Barcelona, 1996.

²¹ Alasdair MACINTYRE, ¿Es el patriotismo una virtud?, Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris. Época II, 11 (1994), pp. 38-46.

²² Alasdair MACINTYRE, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

Es verdad que en el caso de Rawls la acusación sería más que discutible, precisamente porque desde *Teoría de la Justicia* y, por supuesto, en *Liberalismo político*, ciñe sus principios de la justicia a la comunidad política concreta y solo en el *Derecho de Gentes* propone extender el contrato más allá de las fronteras nacionales²³. Pero, en cualquier caso, la contraposición entre patriotas y cosmopolitas ha alimentado una gran cantidad de textos y congresos desde la década de los ochenta del siglo pasado, cuando MacIntyre publicó *Tras la virtud*, apuntando la necesidad de regresar a las comunidades para recuperar la tradición de las virtudes frente a la de las normas. Sin embargo, lo bien cierto es que en estas disputas se enfrentan dos tipos ideales —el patriota y el cosmopolita—, que rara vez se encuentran en estado puro, que normalmente se dan entreverados, sobre todo desde la vertiente cosmopolita.

En efecto, desde los inicios del cosmopolitismo podríamos presentar dos tipos ideales, dos formas de entenderlo. Una de ellas es la de quien utilizó por primera vez el término «kosmopolitēs», ciudadano del mundo, Diógenes de Sinope, el Cínico (s. V-IV a. J. C.), la segunda, es la de los filósofos estoicos, desde la Stoa Antigua hasta incluir a la romana. Con la expresión «cosmopolita» Diógenes de Sinope expresa más bien su desapego frente a las convenciones sociales, frente a las instituciones y las patrias concretas, y no invita a asumir ningún compromiso ciudadano. Los estoicos, por su parte, consideran que cada ser humano pertenece a dos comunidades, la *polis* en la que vive y la *cosmo-polis*, de la que forma parte por estar dotado de razón, y que debe comprometerse políticamente en su propia comunidad (a diferencia de los epicúreos que no invitan al compromiso político), pero estar abierto a llevar a cabo su tarea en cualquier lugar del mundo, porque en cualquiera está su ciudad. Según Pauline Kleingeld, entre otros, en el cosmopolitismo estoico se percibe la huella de Sócrates, que opta por el universalismo, pero se compromete con las leyes de Atenas hasta el punto de quitarse la vida por cumplirlas²⁴.

La historia del cosmopolitismo tiene un largo recorrido, a través de S. Agustín, Rousseau (la religión del hombre y el ciudadano), cobra un nuevo ímpetu con la Ilustración y llega a nuestros días. Pero a lo largo de ella lo usual es un híbrido de los dos tipos ideales, un compromiso socrático, lo que algunos hemos llamado un *cosmopolitismo arraigado*²⁵. Esa forma de cosmopolitismo, constante en la historia de la filosofía y de la vida cotidiana, de quien sabe que su compromiso con los contextos concretos de acción es ineludible, pero está

²³ John RAWLS, «The Law of Peoples» en *John Rawls. Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts/London, England, 1999, pp. 529-564.

²⁴ Pauline KLEINGELD, «Cosmopolitanism», *Stanford Encyclopedia of Philosophy Archives*, 2014. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/cosmopolitanism/>.

²⁵ Adela CORTINA, *Alianza y contrato*, Trotta, Madrid, 2001; Kwame Anthony APPIAH, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Katz, Madrid, 2007; *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires, 2007.

abierto al mundo. El cosmopolitismo sin contexto es vacío, pero el contexto sin cosmopolitismo es ciego.

4. EL COSMOPOLITISMO ADOLECE DE ABSTINENCIA MOTIVACIONAL

Sin embargo, un tercer obstáculo para considerar que el cosmopolitismo es deseable consiste en la acusación de que adolece de abstinencia emocional. Mientras que el patriota nacionalista goza de una motivación poderosa para comprometerse con su comunidad y siente que su identidad nacional forma parte de su identidad moral, el sentimiento cosmopolita es muy débil, porque su identidad moral se refiere a valores que universalizaría, que trascienden los límites de su comunidad concreta²⁶.

En este punto, y para hacer frente a la crítica, quisiera distinguir, con Simon Keller, entre dos formas de compromiso. En un interesante artículo sobre motivación cívica y globalización distingue entre un compromiso primario y uno derivado²⁷. El compromiso primario se contrae directamente con una comunidad o con un partido político porque son los míos. Es el compromiso propio del patriota. Tiene la ventaja de asegurar la lealtad del ciudadano que lo siente como tal, pero también el inconveniente de ser acrítico con las malas actuaciones de la propia comunidad. Podríamos decir que el patriota nacionalista se encuentra en el nivel convencional en el desarrollo de la conciencia moral, según el esquema de Kohlberg. Como bien dice Isaiah Berlin en su ensayo «Nationalism», decir que seguimos unas normas porque son las nuestras, es reconocer que no deberían seguirse porque conducen a la virtud, la felicidad, la justicia o la libertad, o porque son buenas o justas en sí mismas. Alegrarse de seguir las normas de la propia comunidad porque son las nuestras es tomar un punto de vista externo frente a ellas, más que reconocer que comprometen sustantivamente. Luego el universalismo moral no es una afrenta al particularismo, porque las pretensiones han de estar enraizadas en razones. Esto es lo universalizable del cosmopolitismo.

Por su parte, el compromiso derivado es el que un ciudadano tiene con su Estado porque lo considera como un instrumento eficaz para realizar valores

²⁶ Pauline KLEINGELD distingue entre tres variedades de patriotismo: el cívico de la tradición republicana (patriota es el que trabaja por el bien común, no tiene un sentido étnico), el nacionalista (se centra en el grupo nacional al que uno pertenece, no en el bien común), el patriotismo basado en rasgos (ser patriota de una nación con buenos rasgos). «Kantian Patriotism», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, N. 4 (2000), 313-341, aquí, 317-321.

²⁷ Simon KELLER, «Civic Motivation and Globalization: What is like it to be a Good Citizen Today», en David Thunder (ed.), *The Ethics of Citizenship in the 21st Century*, Springer, Cham, 2017, pp. 29-47.

y principios que el ciudadano aprecia de forma primaria. No considera que su identidad política forme parte de su identidad moral, sino que se identifica con valores y principios morales que el Estado puede ayudar a encarnar, como pueden hacerlo unidades supranacionales. Se trataría de una forma de compromiso que puede ser muy intensa.

En esta línea, comparto con Keller la convicción de que en un mundo globalizado es insostenible el modelo de ciudadano cuya identidad moral está estrechamente ligada a su país y cuyo compromiso con él es de lealtad primaria, porque las fuerzas que forman nuestras identidades están demasiado internacionalizadas. Un ciudadano maduro en un mundo globalizado tiene una sensibilidad moral humanitaria general, y valora el Estado, no como una fuente profunda de identidad moral, sino como un instrumento vital para servir a las cosas que realmente importan. A fin de cuentas la identidad moral consistiría en el conjunto de valores éticos por los que tomo decisiones a lo largo de la vida y que son universalizables. El nivel de conciencia moral del cosmopolita es el postconvencional, tiene por justo lo que se atiene a valores universalistas, no parroquianos.

5. ¿CIUDADANÍA CIVIL, PERO NO SOCIAL?

Y, por último mencionaré dos críticas, tomadas del reciente libro de Martha Nussbaum *La tradición cosmopolita, un ideal noble, pero imperfecto*. En el texto presenta un conjunto de críticas para justificar la acusación de imperfección, y una de ellas, la más sustantiva, consiste en afirmar que la mayoría de los pensadores cosmopolitas sostienen que tenemos deberes estrictos en asuntos de guerra y paz, pero no en asuntos de ayuda material. Nussbaum distingue entre deberes de justicia y deberes de ayuda material. Los primeros se relacionarían con los derechos de primera generación, y los segundos, con los de segunda generación. Según ella, la tradición cosmopolita apenas ha trabajado estos últimos, porque considera que la dignidad de la persona no depende de la igualdad o desigualdad material, vale por sí misma y no precisa de bienes externos. A su juicio, Grocio sí insistió en la ayuda material, pero no Kant²⁸.

²⁸ Martha C. NUSSBAUM, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona, 2020, pg. 17. Nussbaum, por su parte, propone lo que llama un «liberalismo político global materialista», una expresión sumamente críptica y desafortunada, que estaría basada en la idea de capacidad y funcionamiento humanos, y, según Nussbaum, sustituiría a la propuesta cosmopolita. Realmente, no es así. El enfoque de las capacidades, ideado por Amartya Sen para promover el desarrollo humano, es una dimensión inexcusable hoy en día de una teoría de la justicia, una parte de la propuesta cosmopolita, pero solo una parte, y no puede sustituirla ni tampoco lo pretende.

Sin embargo, la crítica de Nussbaum no da en el blanco en modo alguno, por supuesto, en el caso del cosmopolitismo contemporáneo, pero tampoco en el kantiano. En principio, porque Nussbaum comete una clara falacia: afirmar que la dignidad de una persona no depende de la igualdad o la desigualdad material, que vale por sí misma, es la afirmación de la dignidad de toda persona, núcleo básico de lo que más tarde ha sido la Declaración de Derechos Humanos de 1948. Lo cual no implica en absoluto que esa persona no necesite de bienes externos para sobrevivir y para vivir bien, sino todo lo contrario: necesita también unos bienes materiales para desarrollar su vida y ejercer su libertad y que pueda disfrutar de ellos es una obligación de justicia.

En efecto, a partir de la *Crítica de la razón pura*, de los tratados de filosofía de la historia y de los textos sobre el Derecho cosmopolita, tal como se contienen especialmente en *La Paz perpetua* y en *La Metafísica de las Costumbres*, muy especialmente a partir de las razones que Kant alega para defender el derecho de hospitalidad, se configuran dos esferas de justicia, al menos, por utilizar la afortunada expresión de Michael Walzer²⁹.

Una de ellas es de orden civil y político, y se refiere al derecho universal a la expresión pública, que funda una república de la Humanidad. Sería el momento legal-político de lo que se ha ido configurando como derechos de primera generación, muy especialmente la *libertad de expresión*, que forma parte —según Kant— del único derecho innato, que es la libertad³⁰. La otra esfera de la justicia es de orden socioeconómico, y tiene su fundamento en la posesión común primitiva de la tierra, cuyo concepto no es empírico. Por decirlo con el propio Kant,

«Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar les ha colocado (al margen de su voluntad)»³¹.

En lo que hace al momento legal-político, es preciso reconocer que entre la viabilidad de la crítica de la razón y el mandato de acceder a una sociedad cosmopolita existe una relación intrínseca. Para detectar esa articulación son necesarios al menos dos pasos.

²⁹ Michael WALZER, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1993.

³⁰ Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Walter de Gruyter&Co, Berlin, 1968, VI, 237 y 238 (trad. esp. Tecnos, 1989, pp. 48 y 49).

³¹ *Ibid.*, p. 262 (trad. esp. p. 78).

En primer lugar, comprobar la verdad y la adecuación de las argumentaciones filosóficas exige someter las propuestas al escrutinio del uso público de la razón. En efecto, en la primera Crítica leemos las siguientes palabras:

«La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder exponer sin temor sus objeciones e incluso su veto»³².

El uso público de la razón no es solo una aplicación de las exigencias racionales al mundo político-moral, sino el núcleo mismo de la filosofía crítica, que entiende la crítica como posibilidad de que los ciudadanos libres presenten sus objeciones. Con ello el uso público-crítico de la razón se convierte en el núcleo mismo de la ilustración y de la filosofía crítica.

Ahora bien, ¿hasta dónde llega el círculo de los ciudadanos que pueden presentar sus objeciones a las propuestas y argumentaciones filosóficas? Cuando se trata de las propuestas de la razón común humana, ¿es un derecho de la humanidad, es decir, cosmopolita? La respuesta de la *Crítica de la Razón pura* es clara una vez más:

«También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz»³³.

De estas palabras se desprende que hay *una conexión sistemática entre la crítica de la razón y el cosmopolitismo*³⁴. Precisamente porque hay un derecho originario de la razón humana, que no reconoce más juez que la misma razón, donde todos tienen voz, es necesaria una cierta república mundial como condición de posibilidad del uso crítico de la razón, de la superación del dogmatismo. El cosmopolitismo no sería sólo una idea regulativa de la razón en

³² Immanuel KANT, KrV, A 738-739 B 766-767 (trad. esp. Alfaguara, Madrid, 1983, p. 590).

³³ *Ibid.*, A 751-752/B779-780 (trad. esp., p. 598).

³⁴ Michael BÖSCH, «Globale Vernunft. Zum Kosmopolitismus der Kantischen Vernunftkritik», *Kant-Studien*, 2007, 98, 4, 480; Ana ANDALUZ, «La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano», en Domingo García-Marzá, José Félix Lozano Aguilar, Emilio Martínez Navarro y Juan Carlos Siurana Aparisi (eds.), *Ética y Filosofía Política: homenaje a Adela Cortina*, Tecnos, Madrid, 2018, 435-446.

su uso práctico, para cumplir el imperativo «no debe haber guerra (...), porque este no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho»³⁵, sino también el núcleo mismo de la razón en su uso crítico y argumentativo, el corazón de la crítica teórica y práctica³⁶.

Como es obvio, en el siglo XXI esta recomendación ilustrada no puede ser más pertinente. Ante la proliferación de bulos, ante la defensa de la postverdad, cuando los influyentes dominan las redes, cuando las personas, asustadas por la pandemia, están dispuestas a obedecer en silencio, cultivar la capacidad personal de servirse de la propia razón y seguirla es una necesidad vital.

En cuanto a la *esfera de la justicia de orden socioeconómico*, asumir como concepto práctico de la razón la idea de la tradición iusnaturalista, según la cual, la tierra es originariamente de todos los seres humanos, de modo que ninguno tiene más derecho que otro a ocupar un determinado lugar, no solo abre el derecho al *Verkehr* (al comercio y la comunicación)³⁷, sino también a la exigencia socioeconómica de que todos tengan lo suficiente como para no tener que depender de otros, como para garantizar su independencia. La propiedad de la tierra se refiere a la propiedad de los medios que hacen posible el ejercicio de la libertad externa, cuya defensa es el fundamento de legitimidad del Derecho Público. Originariamente todos tienen derecho a tomar posesión de una parte de la superficie de la tierra, pero la posesión jurídica de una parcela será unilateral y, por tanto provisional, mientras no haya sido decidida por la voluntad unida del pueblo. Una voluntad que en este caso no puede ser sólo la que brota del contrato originario de cada Estado, sino de un contrato que se extienda a todo el género humano, de la voluntad unida en una república universal. En palabras del propio Kant:

«La indeterminación con respecto a la cantidad y la cualidad del objeto exterior adquirible convierte este problema (de la adquisición exterior originaria única) en el más difícil de resolver entre todos (...). De ahí que esta tarea no

³⁵ Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 354 (trad. esp., p. 195).

³⁶ Qué duda cabe de que el propósito de Kant con los textos referidos de la *Doctrina Trascendental del Método de la KrV* es profundizar en el proceso de ilustración, que expone claramente en *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (VIII, 33-42) y que exige fomentar un uso público de la razón. No es extraño que autoras como Felicitas MUNZEL, *Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education for Freedom* (Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2012), entiendan que la Doctrina del Método de las tres Críticas contiene una «cuarta crítica» y que la filosofía crítica es en realidad un proyecto pedagógico, «esencialmente una paideia» (XXI), el programa de cultivar la mente con la meta de la sabiduría y el cumplimiento de la propia vocación, que es la autonomía de la libertad interna (Georg CAVALLAR, *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy, and Education for World Citizens*, en M. Baum, B. Dörflinger y H. G. Klemme (comps.), *Kantstudien-Ergänzungshefte*, B. 183, Walter de Gruyter, Berlin, Boston, 2015 2015, 3).

³⁷ La reflexión sobre esta experiencia de comunicación, comercio o conquista había encontrado su lugar en el derecho de gentes, en la teoría del derecho internacional, desde Francisco de Vitoria al menos en la década de 1530, en el *ius societatis et communicationis naturalis* de que Vitoria trata en la *Relectio de indis*.

puede abandonarse como insoluble y como en sí imposible. Pero, aunque se resuelva mediante un contrato originario, si éste no se extiende a todo el género humano, la adquisición permanecerá siempre provisional»³⁸.

Como apunta, entre otros, M.^a Julia Bertomeu, los principios de libertad, igualdad e independencia reclaman lo necesario para ejercer la libertad externa, que solo puede lograrse de forma perentoria en una sociedad cosmopolita. La defensa de la libertad externa, que fundamenta el derecho político, exige poner las condiciones para que los ciudadanos puedan ejercerla y la propiedad es esencial para gozar de libertad externa y, por tanto, para el ejercicio de la ciudadanía³⁹.

A mi juicio, la articulación de estas dos esferas de la justicia, la civil-política y la socioeconómica, se plasmaría en la exigencia de que la ciudadanía cosmopolita se constituyera como una ciudadanía social cosmopolita, es decir, dotada de libertad legal en el ámbito universal, que se expresa en la libre participación, pero también de los bienes materiales que en justicia le corresponden. Ésta es la propuesta que se viene reforzando desde distintos ángulos del cosmopolitismo contemporáneo, entre ellos el que yo considero más justo⁴⁰.

7. DOS ÚLTIMOS ARGUMENTOS A FAVOR DEL COSMOPOLITISMO

Y por finalizar esta intervención me permitiré aducir dos argumentos más a favor del cosmopolitismo, a mi juicio, contundentes.

El primero de ellos consiste en reforzar la siguiente afirmación de Ulrich Beck: «Lo que hace tan interesante el cosmopolitismo es que es una tradición antiquísima, pero también que fue demonizada por el Holocausto y el

³⁸ Immanuel KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, VI, 266 (trad. esp., pp. 83 y 84). Ciertamente, algunos autores consideran que el Derecho cosmopolita kantiano se contiene fundamentalmente en el derecho de gentes, que en *La paz perpetua* ha de fundarse en una federación de Estados libres. Es en ese nivel en el que Kant trata de la *weltpürgerliche Verfassung*, la *weltpürgerliche Vereinigung*, el *weltpürgerliches gemeinsames Wesen*, mientras que en el Derecho cosmopolita introduce el derecho de todo hombre de visitar países extraños y de mantener con ellos relaciones comerciales pacíficas (MORI, o. c., 311). Sin embargo, esta sería una incongruencia desde el punto de vista kantiano, porque el derecho de gentes se refiere a las relaciones entre los pueblos, no es un derecho de los individuos, y porque él mismo consideró a Grocio, Pufendorf y Vattel como «tristes consoladores», ya que estaban más preocupados por establecer las reglas para la guerra que por encontrar el fundamento filosófico y jurídico con perspectiva universal que pueda poner fin a todos los conflictos. Establecer las reglas de la guerra es todavía la tarea del derecho de gentes.

³⁹ M.^a Julia BERTOMEU, 2004; «Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano», *Isegoría*, n.º 57, 2017, 477-504.

⁴⁰ Adela CORTINA, *Ética cosmopolita*, caps. 10 y 11; *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid, 1997; *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Paidós, Barcelona, 2017, sobre todo cap. 8, «Hospitalidad cosmopolita».

gulag estalinista»⁴¹. Apoyando este texto, me gustaría añadir por mi cuenta que algo bueno tendrá el agua cuando algunos la maldicen.

El segundo argumento procede de una de las reflexiones kantianas, contenidas en el volumen XIX de la Academia de Berlín: «Pensarse en derecho a la vez como ciudadano de una nación y como miembro de la sociedad de ciudadanos del mundo es la idea más sublime que el hombre pueda concebir de su destino y que no puede pensarse sin entusiasmo»⁴². El entusiasmo ante una idea sublime, que ya se va encarnando en la realidad, es una motivación ética realmente intensa, que importa cultivar porque une razón y corazón.

⁴¹ Ulrich BECK, O. C., p. 11.

⁴² Immanuel KANT, Refl. N.º 8077, 1795-99, AK XIX 608 33.