

El cosmopolitismo con adjetivos: las alternativas sentimental y dialógica al globalismo liberal¹

Por FEDERICO ARCOS RAMÍREZ
Universidad de Almería

«Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante» (H. Arendt).

RESUMEN

La deconstrucción del modelo liberal de cosmopolitismo por parte de un grupo heterogéneo de pensadores posmodernos (Benhabib, Appiah, Santos, Rorty, Beck) no se ha traducido en el abandono de esta expresión, sino que ha sido el desencadenante de diversos intentos de elaborar diferentes cosmopolitismos alternativos, alejados del humanismo esencialista y el monopolio del racionalismo abstracto característicos del primero. Entre los objetivos de estos nuevos cosmopolitas destacan la expansión sentimental de la incumbencia moral y, sobre todo, el desarrollo de una conversación moral intercultural más allá de las fronteras. A partir del examen de las aportaciones de algunas de sus voces más prominentes, este trabajo aborda el examen de las principales críticas al modelo racionalista-liberal y de las claves de la apertura no elitista, emocional, imaginativa y basada en el diálogo abierto y continuo, capaz de asumir tanto la semejanza como la diferencia en los otros, que buscan impulsar los defensores de los cosmopolitismos sentimental y dialógico.

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto I+D+i del Ministerio de Economía y Competitividad *Derechos Humanos, sociedades multiculturales y conflictos*, DER 2012-31771.

Palabras clave: *Cosmopolitismo racionalista-liberal, cosmopolitismo sentimental, otro generalizado y otro concreto, conversación moral transnacional, dialogo intercultural sobre los derechos humanos, hermenéutica diatópica.*

ABSTRACT

The deconstruction of the liberal model of cosmopolitanism by a heterogeneous group of postmodern thinkers (Benhabib, Appiah, Santos, Rorty, Beck) has not resulted in the abandonment of this notion, but that has been the trigger for various attempts to develop different alternative cosmopolitanisms, away from essentialist humanism and the monopoly of abstract rationalism characteristic of the first. Among the objectives of these new cosmopolitan are the sentimental expansion of moral responsibility and the development of one cross-cultural moral conversation beyond borders. On the basis of examination of the contributions of some of their most prominent voices, this work discusses the main criticisms of the rationalist-liberal model, as well as the keys of not elitist, emotional, opening imaginative and based on the dialogue open and continuous, capable of assuming both the resemblance and the difference in others, seeking to foster the defenders of the cosmopolitanism sentimental and dialogical.

Key words: *Liberal-rationalist cosmopolitanism, sentimental cosmopolitanism, generalized other and concrete other; transnational moral conversation, intercultural dialogue on human rights, diatopic hermeneutic.*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.—II. EL COSMOPOLITISMO LIBERAL. II.1. *Características generales.* II.2. *El modelo racionalista en el «primer» cosmopolitismo de M. Nussbaum.* II.3. *La crítica de los cosmopolitismos alternativos al cosmopolita racionalista.* II.3.1. *El antifundacionismo de Rorty.* II.3.2. *Los límites de la imparcialidad racionalista.*—III. LOS COSMOPOLITISMOS ALTERNATIVOS. III.1. *La expansión sentimental de la incumbencia moral más allá de las fronteras.* III.2. *Una concepción no esencialista de la humanidad común.* III.3. *La apertura dialógica a los otros concretos: la conversación moral cosmopolita.* III.4. *El diálogo intercultural sobre los derechos humanos.*—IV. CONCLUSIONES.

I. INTRODUCCIÓN

Aunque cuente con antecedentes muy ilustres tanto en el estoicismo antiguo como en el pensamiento ilustrado², no hay duda de que en

² Vid. TOULMIN, S., *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, University of Chicago Press, 1992; SCHELERTH, T., *The Cosmopolitan ideal in the Enlightenment Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1977.

el plano filosófico el cosmopolitismo ha irrumpido con fuerza en la filosofía moral y política de las últimas dos décadas del siglo pasado, fundamentalmente como respuesta obligada al cambio de escenario propiciado por las transformaciones sociales, políticas y culturales operadas por la globalización. Y lo ha hecho, casi sin excepciones, en el marco de teorías y reflexiones sobre la ética y la justicia muy heterogéneas pero que pueden, no obstante, ser todas reconducidas hasta el liberalismo³. Si bien es cierto que entre pensadores tan heterogéneos como Beitz, Pogge, Singer, O'Neil o Singer existen diferencias significativas, sus teorías de la ética y la justicia muestran puntos de coincidencia lo suficientemente importantes como para que se venga hablando de un modelo liberal de cosmopolitismo⁴. Y no puede ignorarse que quienes aluden a este modelo lo hacen con la intención de mostrar sus límites y ofrecer una nueva forma de entender el cosmopolitismo. Se trata de los que Fine llama «nuevos cosmopolitas» y Benhabib califica de «cosmopolitismo alternativo»⁵.

Este trabajo aborda el examen de las principales críticas dirigidas por estos últimos al cosmopolitismo liberal y, sobre todo, la renovación del ideal de la ciudadanía mundial que proponen como alternativa. Como podremos observar, la crítica al universalismo moral racionalista desarrollada en las últimas décadas por pensadores posmodernos de muy diverso signo (antifundacionistas como Rorty, feministas como Young o Benhabib, multiculturalistas liberales como Appiah, y partidarios de un camino intermedio entre el universalismo metafísico y el contextualismo fuerte del comunitarismo y el relativis-

³ Hasta el liberalismo pueden ser reconducidas teorías de la justicia internacional tan distintas como las inspiradas en un deontologismo de base kantiana (O'Neil), las sustentadas en el ultraliberalismo de Nozick (Farrell), las que responden a una visión utilitarista de la ética, si bien de un utilitarismo que combina su tradicional impronta teleológica con elementos deontológicos individualistas (Singer), y las de autores como Beitz o Brian Barry, defensores, entre otros, de teorías contractualistas de la justicia internacional. Vid. O'NEIL, O., *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2000; FARRELL, M.D., «Expandiendo el círculo: la justicia distributiva en las relaciones internacionales» en *Ética en las relaciones nacionales e internacionales*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 241-306; SINGER, P., «Famine, Affluence and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, pp. 229-244; «Ricos y pobres» en *Ética Práctica*, 2ª edición, trad. de R.Herrera Bonet, Cambridge University Press, 1995, pp. 271-307, y, más recientemente *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 163 y ss. BEITZ, C., «Cosmopolitan Liberalism and the States System» en BROWN, C. (ed), *Political restructuring Europe. Ethical Perspectives*, Routledge & Kegan Paul, 1994, pp. 123-136; BARRY, B., «Statism and Nationalism: A Cosmopolitan Critique» en SHAPIRO, I. and BRILMAYER, L., *Global Justice. Nomos XLI*, New York University Press, 1999, pp. 12-66; JONES, C., *Global Justice. Defending cosmopolitanism*, Oxford University Press, 1999.

⁴ SCHAPCOTT, R., *International ethics. A critical introduction*, Polity Press, Cambridge, 2010; JEFFERY, R., «Reason, emotion and the problem of world poverty: moral sentiment theory and international ethics», *International Theory*, 3, 1, 2010, pp. 143-144.

⁵ FINE, R., *Cosmopolitanism*, Routledge, Cambridge, 2007; BENHABIB, S., *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Oxford-N.York, 2006.

mo, como Beck, Parekh o Santos) ofrecen un capítulo particularmente atractivo en la deconstrucción del modelo liberal de la ciudadanía mundial. Como podremos examinar, tales críticas no han alimentado el abandono de esta expresión, sino que, conscientes de que la larga historia de este término conjura cualquier tentación de realismo verbal⁶, han sido el desencadenante de diferentes intentos de elaborar un cosmopolitismo diferente, alejado por igual del esencialismo racionalista como del individualismo desmedido del liberalismo. Lo que sí habrían propiciado, tal y como refiere Boaventura de Sousa Santos, es el abandono de la noción del cosmopolitismo sin más, que no reconoce su propia particularidad, en favor de un «cosmopolitismo con adjetivos»⁷.

II. EL COSMOPOLITISMO LIBERAL

II.1 Características generales

Para el que hemos convenido en denominar modelo cosmopolita liberal, convertir a todos los individuos en el referente moral principal o básico exige el distanciamiento racional de sus vínculos nacionales, religiosos e, incluso, familiares, y la contemplación de los otros, por medio de la abstracción de sus identidades particulares e históricas, como exclusivamente seres humanos. Aunque esta particular perspectiva ética pueda encontrarse en el utilitarismo extremo de Godwin, creemos que la referencia básica de la primera generación de cosmopolitas modernos como Beitz y, en menor medida, O'Neil e, incluso, un utilitarista como Singer, es la obra de Kant. Si algunos consideran el kantiano el prototipo de cosmopolitismo imperialista⁸, creo que, no tanto su obra internacionalista, como su universalismo ético constituye más bien el nervio teórico del cosmopolitismo racionalista. Y ello aunque, paradójicamente, el tipo de cosmopolitismo jurídico y político que termina propugnando Kant, aun sin dejar de estar inspirado en su universalismo ético, no sea la simple codificación de éste, sino un intento de mediación entre el ideal y la realidad, entre los principios *a priori* de la razón y su aplicación empírica⁹.

⁶ Como señala Beck, «teniendo en cuenta la larga historia del concepto, es demasiado pedir que se haga un uso unívoco del mismo». BECK, U., *La Europa Cosmopolita. Sociedad y Política en la Segunda Modernidad*, trad. de V. Gómez Ibáñez, Paidós, Barcelona, 2006, p. 31.

⁷ SANTOS, B., *Toward a New legal commonsense: Law, globalization and Emancipation*, 2.ª ed, Butter-worths LexisNexis, Londres, 2002, p.460.

⁸ Vid. MENDIETA, E., «From imperial to dialogical cosmopolitanism», *Ethics & Global Politics*, 2, 3, 2009, pp. 241-258.

⁹ En ese sentido CAVALLAR, G., *Kant and the theory and practice of international right*, University of Wale Press, Cardiff, 1999, pp. 3-4; LLANO ALONSO, F.H., *El*

Por lo general, el racionalismo de la ética kantiana, incluida sus proyecciones cosmopolitas, suele referirse a su carácter deontológico¹⁰. Actuar moralmente exige adoptar un punto de vista centrado en el agente y situado por encima de las consideraciones basadas en las consecuencias de las acciones. En otros trabajos hice referencia, particularmente en relación con la justificación del uso de la fuerza en el ámbito internacional, a la existencia de una concepción deontológica de los derechos humanos, de inspiración nítidamente kantiana, según la cual estos impondrían deberes universales de carácter absoluto y perentorio y no o simples estados de cosas deseables entre los que se puedan hacer balances¹¹. Habría otra dimensión del racionalismo kantiano que alimenta también una forma de concebir el ideal cosmopolita quizá no tan señalada como la de su carácter deontológico. Me refiero al fuerte componente de abstracción que conlleva una perspectiva ética que considera irrelevantes, no sólo las consecuencias de la acción, sino de todo aquello que impide reconocer a los seres humanos como sujetos racionales. Este tipo de abstracción alimenta una visión del punto de vista cosmopolita que considera la pertenencia a la especie humana no sólo un hecho sino también un valor ético y político. Se ha señalado que tanto «el reino de los fines», como el «imperativo categórico», serían categorías del lenguaje ético kantiano impregnadas de una fuerte impronta cosmopolita, ya que desempeñan una función similar a la idea del ciudadano del mundo a la hora de guiar la conducta moral y política¹². Del segundo se afirma que es una doctrina «que considera a todos los hombres, en la medida en que comparten la condición de seres racionales, como ciudadanos de un único orden moral»¹³.

Podría afirmarse que este cosmopolitismo busca la unión entre los hombres a través de lo que, parafraseando a Walzer, podríamos denominar la humanidad *mínima* o tenue, esto es, la común humanidad basada en la pertenencia al género humano, en la que el hombre aparece como un sujeto abstracto y descontextualizado¹⁴. De acuerdo con

humanismo cosmopolita de Immanuel Kant, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2002, cap.V.

¹⁰ O'NEIL, O., «La ética kantiana», en SINGER, P. (ed.), *Compendio de Ética*, trad. de J. Vigil Rubio y M. Vigil, Alianza, Madrid, 2007, p. 255; RAWLS, J., *Lecciones sobre Historia de la Filosofía Moral*, compilado por B. Herрман, trad. de A. de Francisco, Paidós, Barcelona, 2001, p. 167.

¹¹ ARCOS RAMÍREZ, F., *¿Guerras en defensa de los derechos humanos? Problemas de legitimidad en las intervenciones humanitarias*, Dykinson, Madrid, 2002, p. 68.

¹² NUSSBAUM, M.: «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1, 1997, p. 12; íd., «Patriotismo y cosmopolitismo» en NUSSBAUM, M. (ed), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, trad. de C. Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. 18.

¹³ DONALDSON, T., «Kant's Global Rationalism» en MAPEL and NARDIN, T., *Traditions of international ethics*, Cambridge University Press, 1992, pp. 143-144.

¹⁴ Vid. WALZER, M., *Moralidad en el ámbito local e internacional*, traducción y estudio preliminar de R. del Aguila, Alianza, Madrid, 1996.

esta perspectiva, más kantiana que de Kant, que habría terminado impregnado el modelo cosmopolita liberal, lo que queda una vez que se hace abstracción de aquellos elementos nacionales, culturales o religiosos presentes en la identidad de cada individuo es una naturaleza o esencia humana definida, casi siempre, a partir del atributo de la razón. Si para actuar de acuerdo con máximas universalizables que conviertan la humanidad siempre en un fin y nunca en un medio, esto es, si para tratar por igual y de manera imparcial a todos los agentes racionales, es preciso hacer abstracción de la historia y, por tanto, del lugar y el momento en el que nacen y viven los hombres en tanto que seres fenoménicos, el punto de vista ético sólo puede conducir a la negación de cualquier relevancia moral de las identidades particulares y las fronteras. La pertenencia a la humanidad así concebida se convierte en la fuente de nuestra auténtica identidad, en lo que –para decirlo con Rorty– «nos proporciona un yo central y verdadero»¹⁵. Sobre estos presupuestos, el kantiano se habría erigido en el prototipo de cosmopolitismo abstracto y excluyente, en la medida en que ignora todo lo que no sea la consideración de los individuos, en tanto que seres dotados de razón, como miembros del género humano. Lo que debe unir a los hombres hasta el extremo de formar parte de una comunidad global es la consideración mutua como únicamente seres racionales, y no como miembros de una determinada nación, cultura o religión. Y lo que es tanto o más importante aún, para integrar esa comunidad no hace falta aumentar el conocimiento de los otros, de sus costumbres, creencias o valores, sino, al contrario, hacer abstracción de todo lo que los hace diferentes, hasta lograr contemplarnos como lo que, más allá de la fantasía de la alteridad radical, verdadera y únicamente son: seres humanos.

Admitamos que el cosmopolitismo suscribe, tal y como sostiene Anderson, las tres siguientes tesis: a) un distanciamiento reflexivo respecto de las propias afiliaciones culturales; b) una amplia comprensión de otras costumbres y culturas y c) una creencia en la humanidad universal¹⁶. En el caso del modelo racionalista-liberal, se omite la segunda tesis al ponerse todo el acento en la tercera. El distanciamiento reflexivo de lo vernáculo se opera mediante la visión racionalista que percibe en los otros únicamente la universal común humanidad centrada en la *igualdad en lo genérico*¹⁷, y no a través de la apertura a las identidades y particularidades de los otros concretos y situados. Beck habla por ello de un *universalismo de la semejanza* «que obliga

¹⁵ RORTY, R., «La justicia como lealtad ampliada» en *Filosofía y Futuro*, trd. de J. Calvo y A. Ackerman, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 84.

¹⁶ ANDERSON, A., «Cosmopolitanism, Universalism and the Divided Legacies of Modernity» en CHEAH, P. and ROBBINS, B., (eds), *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, pp. 266-267.

¹⁷ WIESE, B., *La cultura de la Ilustración*, capítulo IX (El individualismo de la ilustración), trad. y prólogo de E. Tierno Galván, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, p. 44.

a respetar al otro como igual en principio, pero sin contener ninguna exigencia de sentir cierta curiosidad por la alteridad de los demás. Antes al contrario, la particularidad de los demás se sacrifica a la transformación de la igualdad universal [...] No es la alteridad sino la semejanza lo que determina la relación de nosotros con los demás»¹⁸. Como expone, y veremos más adelante también crítica con gran lucidez Bhikhu Parekh, la perspectiva racionalista que venimos comentando descansaría en las cinco siguientes premisas: la uniformidad de la naturaleza humana, la primacía ontológica de las similitudes sobre las diferencias, el carácter metasocial de naturaleza humana, la completa cognoscibilidad de ésta y la consideración de la misma como la base de la *vida buena*¹⁹. Asumiendo estos presupuestos, el cosmopolitismo racionalista y liberal privilegiaría lo que Benhabib denomina la perspectiva del «otro generalizado». A juicio de esta última,

«Al asumir este punto de vista, abstraemos de la individualidad y de la identidad concreta de los otros, asumimos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser que tiene necesidades concretas, deseos y afectos, pero que lo que constituye su dignidad no es lo que nos diferencia a unos de otros sino más bien lo que, como seres hablantes, actuantes y encarnados, tenemos en común. Nuestra relación con los otros está gobernada por normas de igualdad formal y reciprocidad: cada cual tiene derecho a esperar de nosotros lo que nosotros podemos esperar de ellos.»²⁰

Una de las principales manifestaciones de la perspectiva del *otro generalizado* es la concepción de la imparcialidad que encontramos en algunos cosmopolitas racionalistas. Para éstos el reconocimiento de la igualdad moral de todos los seres humanos exige rechazar cualquier deber especial de preferencia hacia los individuos que forman parte de nuestro círculo de allegados o nuestra comunidad política. Animados por una imparcialidad y abstracción absolutas, algunos cosmopolitas han rechazado que el vínculo afectivo, emocional o de reciprocidad que nos une de un modo especial y distinto a ciertas personas pueda constituir algún tipo de razón independiente para anteponer las necesidades e intereses de estos individuos a los de cualquier

¹⁸ BECK, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, trad. de B. Moreno Carrillo, Paidós, Barcelona, 2005, p. 72. La *diferencia* aparece aquí, en palabras de Perona, como una desemejanza recíproca o diversidad existente entre entes de la misma especie, una vez que se asume como presupuesto un universal real, un fondo común (la autonomía moral? la racionalidad? el lenguaje?) que permite reconocer a una determinada serie de singulares como entes de la misma especie pero diferentes entre sí. PERONA, A., «Notas sobre la igualdad y la diferencia» en MATE, R., (ed), *Pensar la igualdad y la diferencia (Una reflexión filosófica)*, Visor, Madrid, 1995, p. 39.

¹⁹ PAREKH, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural diversity and Political Theory*, Palgrave Publishers, N.York, 2000, pp. 124-125.

²⁰ BENHABIB, S., «The Generalized and the Concrete Other» en FRAZER, E., HORNSBY, J. y LOVINBOD, S., *Ethics: A Feminist Reader*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 267-303.

otro ser humano. Se trata, como ha señalado MacMahan, de un punto de vista bastante extendido tanto entre los filósofos como entre las personas²¹. Aunque Goodin, Beitz y Singer coquetean a veces con este planteamiento²², el *locus classicus* de este cosmopolitismo habría sido el utilitarismo extremo defendido Godwin en la célebre «causa del incendio»²³.

II.2 El modelo racionalista en el «primer» cosmopolitismo de M. Nussbaum

El modelo de ciudadanía mundial defendido por Nussbaum a mediados de los noventa ha sido considerado el exponente más sobresaliente de las últimas décadas de este enfoque globalista kantiano. Si bien es cierto, como podremos apreciar más adelante, que esta autora defiende ahora un modo de entender del cosmopolitismo bastante alejado del racionalismo, sus primeras reflexiones cosmopolitas llegaron a convertirse en el prototipo de globalismo basado exclusivamente en el valor de la razón. Así lo entendieron en su día muchos críticos del cosmopolitismo, que consideraron a Nussbaum la portavoz más destacada del modelo racionalista y liberal de inspiración kantiana²⁴.

La declaración de intenciones con la que daba comienzo a su artículo «Kant and the stoic cosmopolitanism» no dejaban dudas de su apuesta por una concepción racionalista de este ideal. Allí dirá que su propósito es desacreditar la estrategia muy extendida entre los pensadores nietzscheanos de volver la mirada a la antigüedad en búsqueda de esa línea de pensamiento perdido, previa al triunfo de racionalismo, cuya conservación hubiera evitado los males que éste ha traído consigo, en particular la tradición kantiana. Desde Schopenhauer irá cobrando fuerza la tesis de que en el mundo antiguo es posible encontrar un modo de concebir la política basado «menos en la razón que en la solidaridad comunitaria, menos en el optimismo en el progreso que

²¹ BEITZ, C., «Sovereignty and Morality in International Affairs» en HELD, D., *Political Theory Today*, Polity Press, Cambridge, 1994, p. 24. Caney los califica, por ello, de cosmopolitas extremos frente al cosmopolitismo moderado de Nussbaum o Barry que sí admite los deberes especiales hacia los compatriotas. CANEY, S., *Justice beyond borders. A Global Political Theory*, Oxford University Press, 2006, p. 105.

²² Más que el rechazo de las responsabilidades hacia parientes o amigos, lo que estos autores defienden es la justificación exclusivamente instrumental de tales responsabilidades. Lo que se toma en consideración es la eficacia del este favoritismo de cara a lograr una mejor satisfacción de los deberes hacia el conjunto de la humanidad. Vid. GOODIN, R.E., «What is so special about our fellow countrymen?», *Ethics*, 98, 1988, pp. 633-686; NUSSBAUM, M., «Réplica», *op. cit.*, p. 164; SINGER, P., «Ricos y pobres», *cit.*, p. 291.

²³ GODWIN, W., *Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales*, Americalee, Buenos Aires, 1945, pp. 55-58.

²⁴ SCHAPCOTT, R., *International ethics. A critical introduction*, Polity Press, Cambridge, 2010, p. 45; BAIDER, V., «For the Love of the Country», *Political Theory*, 27, 1999, pp. 390-391.

en un reconocimiento sereno de la finitud humana y la moralidad». Nussbaum trata de demostrar justo lo contrario, poniendo para ello de manifiesto la enorme deuda que tiene Kant con el pensamiento de la antigüedad, más concretamente con el estoicismo de Séneca, Marco Aurelio y, en particular, Cicerón²⁵. Y, a juicio de esta autora, lo que une a los estoicos con el pensamiento ilustrado no sería tanto una misma cosmología o teleología cuanto, precisamente, una fe compartida en el papel de razón vista como el rasgo fundamental de los seres humanos²⁶.

Nussbaum señala cómo la *Stoa* fue capaz de ver que los «verdaderos» ingredientes de la humanidad son» la racionalidad y la capacidad moral»²⁷. La *kosmou polites* reconoce a las personas aquello que les es fundamental, lo que merece los mayores respetos y reconocimientos: sus aspiraciones a la justicia y el bien y sus capacidades de razonamiento acerca de esta conexión. Como abunda en un trabajo posterior, «los estoicos tienen razón al encontrar en todos los seres humanos una capacidad de búsqueda crítica y amor a la verdad», y en que «somos conciudadanos en la comunidad de la razón»²⁸. La clase, el rango, el estatus, el origen nacional, el lugar de residencia e, incluso, el género son tratados por los estoicos como atributos secundarios y moralmente irrelevantes. La primera forma de filiación moral para el ciudadano debería ser su afiliación a la humanidad racional que debería definir los fines de su acción²⁹. Aunque Nussbaum se remonte a Plutarco, Zenón de Elea y Diógenes el cínico³⁰, será el estoicismo romano el que, como ella misma señala, acabará dando un desarrollo más completo a esta idea³¹.

²⁵ NUSSBAUM, M., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, 5, 1, 1997, p. 5. Esto no significa que Nussbaum defienda la existencia de una naturaleza humana como el fundamento de los derechos humanos. Para la fundamentación de estos derechos se vale del concepto de capacidades básicas, que, como señala expresamente, huye de cualquier teoría esencialista de la naturaleza humana, Vid. NUSSBAUM, M., *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona, 2002, p. 334 y, más recientemente *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, trad. de R. Vila y A. Santos, Paidós, Barcelona, 2006., cap. III, pp. 163-226.

²⁶ DALLMAYR, F., «Cosmopolitanism: Moral and Political», *Political Theory*, 31, 2003, p. 426.

²⁷ NUSSBAUM, M., «Patriotismo y cosmopolitismo», cit., p.18.

²⁸ NUSSBAUM, M., *El cultivo de humanidad: una defensa clásica de la reforma de la educación liberal*, trad. de J. Pailaya, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 90-91.

²⁹ NUSSBAUM, M., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», cit., p. 5.

³⁰ Sobre el cosmopolitismo del estoicismo griego vid. TRUYOL SERRA, A., «La idea europea del género humano» en AA.VV., *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Marcial Pons, Madrid, 1996, pp. 137-150.

³¹ El emperador filósofo sostenía que «si la inteligencia no es común, también la razón, según la cual somos racionales, no es común. Admitido eso, la razón que ordena lo que debe hacerse o evitarse, también es común. Concedido eso, también la ley es común. Convenido eso, somos ciudadanos. Aceptado eso, participamos de una ciudadanía. Si éso es así, el mundo es como una ciudad. Pues ¿de qué otra ciudadanía se podrá afirmar que participa todo el género humano?», MARCO AURELIO, *Meditaciones*,

Dos tesis adicionales completarían el cuadro de esta etapa puramente racionalista del cosmopolitismo de Nussbaum. La primera es su insistencia en que la forma de autoidentificación que ofrece la idea de la ciudadanía mundial permite reconocer nuestras principales responsabilidades éticas y sociales: «Respecto de los valores morales fundamentales tales como la justicia, «deberíamos considerar a los seres humanos como nuestros conciudadanos y habitantes de la misma localidad»³². La segunda (sin duda la que mayor polémica ha generado), la tesis más genuinamente racionalista de Nussbaum, la de la irrelevancia moral de las fronteras. A su juicio, «*el nacimiento en una nación y no en otra es un puro accidente. Por ello no debemos permitir que las diferencias de nacionalidad, de clase, de pertenencia étnica o incluso de género erijan fronteras entre nosotros y ante nuestros semejantes*»³³. Una educación que considera que las fronteras nacionales son algo moralmente relevante refuerza, demasiado a menudo, este tipo de irracionalidad, confiriendo a lo que es un accidente histórico un falso aire de gloria y peso moral³⁴.

II.3 La crítica de los cosmopolitismos alternativos al cosmopolita racionalista

II.3.1 EL ANTIFUNDACIONISMO DE RORTY

Las distintas dimensiones del racionalismo del modelo cosmopolita liberal han sido objeto de importantes críticas. Haremos referencia a aquellas de las que parten los nuevos cosmopolitas para proponer sus versiones alternativas a dicho modelo. Así las primeras objeciones se centraron en los problemas y desventajas que se derivan de una concepción tan racionalista y abstracta sobre el origen o descubrimiento de las responsabilidades morales. Se apuntaba que el cosmopolitismo ofrece –en palabras de Catherine Lu– un camino demasiado «frío y solitario» para convertir a todos los seres humanos en parte de

introducción de C. García Gual y trad. de R. Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1983, Libro IV.4, p. 83. Cicerón señala que «hemos de pensar también que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales (...) La otra, en cambio, se atribuye como parte característica a cada uno». CICERÓN, *De Officiis (De los deberes)*, trad. y estudio preliminar de J. Guillén Caballero, Tecnos, Madrid, 1989, Libro I. 107, p. 55.

³² NUSSBAUM, M., *El cultivo de humanidad, op. cit.*, p. 78.

³³ NUSSBAUM, M., «Patriotismo y cosmopolitismo», cit., p. 18.

³⁴ *Ibidem*, pp. 22-23. Nussbaum suscribe en este punto el argumento defendido por Rawls a tenor de cual las pretensiones y obligaciones morales no deberían depender de factores accidentales o azarosos, y que las cualidades naturales como la inteligencia y las circunstancias sociales como el nacimiento o la raza pertenecen a este mundo de lo accidental. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, trad. de M.D. González, Fondo de Cultura Económica, 1978, Madrid, p. 126.

un mismo universo moral. Aquél partiría de una dicotomía radical inaceptable entre lo universal y lo particular, entre la humanidad y la comunidad, entre la razón y el sentimiento, entre la obligación y la lealtad³⁵. El cosmopolitismo racionalista confía demasiado en la capacidad de la razón para proporcionar a los individuos pautas de comportamiento y motivos para ser morales. Y la realidad, tal y como sostiene Putnam en su crítica a Nussbaum, es que las vidas buenas no surgen sólo de las percepciones racionales; que la razón universal no dicta los estilos de vida que cada uno puede deliberadamente transgredir³⁶. El reconocimiento racional de la común humanidad puede ser suficiente para entender los principios del cosmopolitismo, pero no para motivarnos para ser cosmopolitas³⁷. En estas coordenadas hay que situar la siguiente reflexión de David Miller, que ha terminado por convertirse en uno de los ejes centrales de esta crítica:

«el universalismo ético descansa sobre una descripción implausible de la acción moral, de la persona portadora de responsabilidades y deberes. Traza una línea infranqueable entre la acción moral y la identidad personal por un parte y la acción moral y la motivación personal por otra. De acuerdo con el universalista, descubrimos cuáles son nuestros deberes mediante la reflexión abstracta sobre la condición humana y sobre lo que otros nos demanden legítimamente.»³⁸

La expansión racionalista de la incumbencia moral más allá de las fronteras de la nación resulta además de fría y, como reconoce incluso la propia Nussbaum, solitaria, ofrece un camino poco persuasivo, salvo para quienes forman parte de una élite. Aun cuando se admita que la humanidad es, en cierta medida, el resultado de la pertenencia a una especie biológica y no de la cultura o comunidad en la que los individuos han florecido, se hace difícil pretender basar en el reconocimiento de que todos somos seres humanos el fundamento de los derechos humanos y, sobre todo, el respeto de los principios de justicia que tanto éstos como otras éticas cosmopolitas incorporan. Como escribe Appiah, «una biología compartida, una esencia humana natural, no nos proporciona en ningún sentido relevante, una naturaleza

³⁵ LU, C., «The one and the many faces of Cosmopolitanism», *The Journal of Philosophy*, 8, 2, 2000, p. 249.

³⁶ PUTNAM, H., «¿Debemos escoger entre patriotismo y razón universal?» en NUSSBAUM, M. (ed.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia e identidad cultural*, op. cit., pp. 116-117.

³⁷ DOBSON, A., «Thick cosmopolitanism», *Political Studies*, 54, 2006, p. 169.

³⁸ MILLER, D., *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, trad. de A. Rivero, Paidós, Barcelona, 1997, p. 78. Miller sigue muy de cerca la crítica de MacIntyre. Vid. MACINTYRE, A., ¿Es el patriotismo una virtud?, *Bitarte. Revista Cuatrimestral de Ciencias Sociales*, 1, 1993, p. 77.

ética compartida»³⁹. Más allá de las fallas lógicas en la que descansaría el humanismo clásico (a saber, la conocida crítica de que se apoya en un tipo de realismo moral que incurriría en la falacia naturalista), lo que se rechaza con más fuerza es la relevancia moral de la noción misma de humanidad, tal y como ha sido definida hasta hora.

La crítica que, siguiendo a Rabossi, ha dirigido Rorty al anacronismo del fundacionismo de los derechos humanos se ha convertido, en este punto, en una especie de lugar común en los debates entre liberales y posmodernos. Fuertemente influido por el existencialismo heideggeriano y sartriano y por la concepción freudiana de la personalidad⁴⁰, Rorty concluye que «nada relevante para la decisión moral separa a los seres humanos de los animales, excepto hechos históricos, contingentes, culturales»⁴¹. Pretender basar el respeto mutuo entre las personas en el reconocimiento de que, después de todo, todas somos seres humanos racionales, es una fórmula que no funciona en todas las circunstancias. La realidad parece ofrecer un panorama mucho menos optimista y halagüeño:

«Cuando las rivalidades tribales y nacionales se vuelven importantes, los miembros y tribus nacionales rivales no se consideran humanos. La regla kantiana del debido respeto a los seres racionales te dice que debes extender el respeto que sientes por las gentes como tú a todos los seres bípedos implumes. Esta es una excelente sugerencia que nunca ha sido sustentada por un argumento basado en premisas naturales y nunca lo será. Fuera del círculo de la cultura europea postilustrada, el círculo de gente relativamente segura que ha estado manipulando sus sentimientos durante doscientos años, la mayor parte de la gente es incapaz de entender por qué la pertenencia a la especie biológica se supone suficiente para pertenecer a una comunidad moral. Ello no obedece a que estas personas sean insuficientemente racionales sino a que viven en un mundo en el cual sería muy arriesgado e incluso peligroso permitir que el sentimiento personal de comunidad moral se extienda más allá de la familia el clan o la tribu [...] Casi ninguna persona, en especial si no ha sido tocada por la Ilustración Europea, piensa en sí misma como en un simple ser humano. Por el contrario las personas piensan en sí mismas como cierta clase buena de seres huma-

³⁹ APPIAH, K.A., «Ciudadanos del mundo» en GIBENY, M.J. (ed.), *La globalización de los derechos humanos*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 213.

⁴⁰ Vid. RORTY, R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993. Para un amplio y documentado tratamiento del pensamiento antifundacionista y antiesencialista de Rorty Vid. AGUILERA PORTALES, R.E., «Universalidad de los derechos humanos y crítica de la teoría de la naturaleza humana en el pragmatismo de Richard Rorty», *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 5, 2007, pp. 47-75.

⁴¹ RORTY, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. de A. Sinnot, Paidós, Barcelona, 1996, p. 210. Vid. Igualmente RORTY, R., «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», en SHUTE, S. y HURLEY, S. (eds.), *De los derechos humanos*, trad. de H. Valencia Villa, Trotta, Madrid, 1998, p. 121.

nos, una categoría que se define por oposición a explícita a otra categoría particularmente mala.»⁴²

Rorty insiste en que la noción de derechos humanos carece de fuerza práctica entre quienes viven situaciones en las que se hace muy difícil desarrollar sentimientos de simpatía hacia los semejantes por el mero hecho de ser hombres. El caso más extremo, pero precisamente del que parte el filósofo estadounidense, es el de las guerras étnicas que desangraron los Balcanes durante la década de los noventa del siglo pasado. Rorty refleja los testimonios de los reporteros que vivieron estos conflictos en los que se evidencia la incapacidad de los combatientes de cada bando para ver en los enemigos a un ser humano o, como diría Primo Levi, para reconocer en la del enemigo «la mirada con la que un hombre mira a otros hombre». La experiencia devuelve la lección demoledora de que el humanismo abstracto, particularmente en contextos bélicos y no sólo como resultado de los límites antropológicos para adquirir un sentido de la alteridad, puede coexistir tranquilamente con el aborrecimiento de los seres humanos concretos⁴³.

3.2 LOS LÍMITES DE LA IMPARCIALIDAD RACIONALISTA

Sólo entre una élite de individuos racionalistas y liberados de ciertas inseguridades parece tener fuerza práctica la representación racional de los otros como miembros del género humano. Además de por ser elitista en este sentido⁴⁴, el cosmopolitismo resulta poco aceptable

⁴² *Ibidem*, pp. 128-129.

⁴³ IGNATIEFF, M., *El honor del guerrero. Guerras étnicas y conciencia moderna*, trad. de P. Linares, Taurus, Madrid, 1999, pp. 12 y 72.

⁴⁴ Otra forma de elitismo muy criticada es la que se refiere al tipo de cosmopolita cultural que, como propone Waldron, trata de construir su identidad de forma transcultural. Vd. WALDRON, J., «Minorities Cultures and the Cosmopolitan Alternative» en KYMLICKA, W. (ed.), *The Rights of Minorities Cultures*, Clarendon, Oxford, 1995, pp. 93-121. Una de las críticas que más frecuentemente se dirigen contra este cosmopolitismo transcultural es que se trata de un *modus vivendi* reservado a unas élites desarraigadas, arrogantes, privilegiadas y que adoptan un estilo de vida parasitario de las posibilidades que le proporcionan otras culturas. El cosmopolita sería alguien que, en su deseo de no reducir su identidad a lo local y hacer de todo el mundo su patria, termina no siendo realmente nadie, convirtiéndose un hombre sin lealtad, en alguien que no es un *amigo* sino simplemente un *no-extraño*. El destino del cosmopolita es un mundo de superficialidad, alejado del mundo real de la sangre y la pertenencia. Y, lo que es peor, el desarraigo del cosmopolita lo convierte en alguien irresponsablemente desvinculado, incapaz de participar en el forjamiento de la historia, condenado al papel del mero espectador estético. El cosmopolita se presenta a sí mismo como una especie de parásito, que depende de las vidas cotidianas de otros para crear los diversos sabores e identidades con los que salpicar su vida. ROBBINS, B., «Comparative cosmopolitanism», CHEAH, P. and ROBBINS, B. (eds.), *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*, University Of Minnesota Press, Minneapolis, 1998, p. 248. GELLNER, E., «Nationalism and modernization » en HUTCHINSON, J. and SMITH, A., *Nationalism*, Oxford University Press, 1994, p. 56. LU, C., «The one and the many faces of Cosmopolitanism», *cit.*, p. 250. ROBBINS, B., «Actually existing Cosmopoliti-

por suscribir una concepción de la imparcialidad a la que se ha tachado de homogeneizadora y negadora de la alteridad y, por tanto, de las diferencias y las particularidades⁴⁵, y que resulta ser, además, parasitaria de un cierto contexto cultural e histórico y una determinada concepción de la agencia humana. De ahí también las críticas a ciertos proyectos cosmopolitas que aspiran a extender globalmente, si es preciso coactivamente, un conjunto de valores que responden a una visión monista de la humanidad⁴⁶.

Además de establecer una separación radical entre las lealtades particulares y el respeto de la humanidad compartida⁴⁷, la imparcialidad racionalista esconde, tal y como denuncia Young, un modelo inaceptable de asimilación y eliminación de las diferencias en la esfera pública. Para la conocida profesora estadounidense, el ideal de la imparcialidad en la teoría moderna expresa lo que Adorno llama un «lógica de la identidad», que no es sino el afán por pensar las cosas juntas, por reducirlas a una unidad⁴⁸. El núcleo de la tesis de Young se resume en el siguiente párrafo:

«el distanciamiento y desapasionamiento que supuestamente produce la imparcialidad se consigue sólo si nos abstraemos de las particularidades respecto de la situación, los sentimientos, la afiliación y el punto de vista de las personas. Sin embargo, estas particularidades siguen operando en los contextos reales de acción. De modo que el ideal de la imparcialidad genera una dicotomía entre lo universal y lo particular, lo público y lo privado, la razón y la pasión. Más aun, se trata de un ideal imposible, toda vez que las particularidades del contexto y la afiliación no deben ser eliminadas del razonamiento moral.»⁴⁹

El ideal del sujeto imparcial trasciende las diferencias de tres maneras. La primera, negando la particularidad de las situaciones, ya que trata todas ellas de acuerdo con las mismas reglas morales. En segundo

tanism» en CHEAH, P. and ROBBINS, B (eds.), *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*, op. cit., p. 4.

⁴⁵ Como pone de manifiesto Dallmayr, toda forma de universalismo moral, al exigir tratar como iguales a todos los seres humanos en virtud de su común capacidad racional ofrece, por un lado, un antídoto contra la discriminación basada en la raza, el estatus o el género; empero, por otro lado, esta semejanza de trato resulta moralmente deficiente ya que extiende el reconocimiento de nuestros congéneres humanos sólo respecto a aquello en lo que son idénticos a nosotros mismos. En gran medida, dicho trato es egocéntrico ya que se apropia o reduce al otro a la condición de ser racional, en lugar de reconocer la alteridad diferente de nuestros congéneres. DALLMAYR, F., «Cosmopolitanism: Moral and Political», cit., pp. 428-429.

⁴⁶ LU, C., «The one and the many faces of Cosmopolitanism», cit., p. 251.

⁴⁷ Appiah califica a este cosmopolitismo de «extremo, tóxico e implacable». APPIAH, K.A., «El cosmopolitismo arraigado» en *La ética de la identidad*, trad. de L. Mosconi, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 318.

⁴⁸ YOUNG, I., *La justicia y política de la diferencia*, trad. de S. Álvarez, Cátedra-U. Valencia-Instituto de la Mujer, Madrid, 2000, pp. 168-170.

⁴⁹ *Ibidem*, 167.

lugar, en su requisito de no apasionamiento, la imparcialidad intenta dominar o eliminar la heterogeneidad abstrayéndose de la particularidad del ser corporal, de sus necesidades e inclinaciones y de los sentimientos que acompañan la particularidad experimentada de las cosas y los hechos. Por último, el ideal de la imparcialidad reduce la particularidad de los sujetos morales a una subjetividad moral trascendente⁵⁰. Además de por desempeñar funciones ideológicas adversas (ayuda a reproducir relaciones de dominación u opresión justificándolas o escondiendo posibles relaciones sociales más emancipatorias), Young considera rechazable tipo de universalismo por basarse en una concepción imposible de la imparcialidad: «es sencillamente imposible para las personas de carne y hueso, estén o no en el gobierno, adoptar el punto de vista trascendental cuando toman decisiones, separando su propia persona de las filiaciones»⁵¹.

La crítica de Young a la imparcialidad liberal no tiene nada que ver con la que encontramos en los comunitaristas más conservadores como MacIntyre, sino que sintoniza mucho más con las vertidas por otras filósofas políticas feministas contra las éticas normativas de carácter universalista. A juicio de autoras como Carol Gilligan, Catherine MacKinnon o Luce Irigaray, estas últimas descansan en la ficción de considerar al individuo como un ser racional y abstracto, capaz de adoptar un punto de vista universal e imparcial. Las éticas feministas cuestionan la posibilidad de este punto de vista y denuncian que, bajo esas categorías morales, se esconde un individuo que, ni está contextualizado social o históricamente, ni es sexualmente neutro. Para lograr una conciliación entre las exigencias de la universalidad y la inexorable dimensión contextual, histórica, social y sexualmente diferenciada de la experiencia moral, estas filósofas tienden a destacar la importancia de las relaciones personales frente al universalismo abstracto de las éticas racionalistas de los filósofos morales masculinos. Así Nel Noddings, a través de la conocida «ética del cuidado» (*care ethic*), circunscribe nuestras obligaciones a preocuparnos de aquellos con los que tenemos alguna relación, principio del que podrían llegar a desprenderse conclusiones muy alejadas de la imparcialidad casi absoluta que defienden algunos cosmopolitas liberales⁵². Por su parte Gilligan cuestiona la universalidad de las teorías sobre la maduración moral filogenética desarrolladas por Kohlberg, Piaget y Freud. A su juicio, presentar como culminación del desarrollo moral el alcance del famoso sexto estadio, en el que los individuos son capaces de razonar

⁵⁰ *Ibidem*, p. 171.

⁵¹ *Ibidem* pp.193-194.

⁵² Noddings llega a señalar que no estamos obligados a cuidar de los niños que se mueren de hambre en África, ya que no ningún modo de que ese deber pueda ser afrontado sin abandonar el cuidado de aquellos respecto a los cuales estamos obligados. NODDING, N., *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press, 1986, p. 86.

adoptando una perspectiva imparcial y abstracta (la perspectiva del otro generalizado de Mead), independiente de sus constricciones psicológicas e históricas así como de los valores y necesidades particulares de su entorno, es el resultado de un enfoque claramente androcéntrico. El mismo toma como referencia únicamente a jóvenes varones, y presenta como una desviación del modelo normal de maduración ética el hecho de que los juicios morales de las mujeres, a diferencia de los de los hombres, se encuentren unidos a sentimientos como la empatía o la compasión, y relacionados con la resolución de problemas y dilemas reales en lugar de hipotéticos⁵³.

III. LOS COSMOPOLITISMOS ALTERNATIVOS

Como adelantamos al comienzo, la superación del cosmopolitismo liberal no transcurre en una sola sino en varias direcciones: el antifundacionismo de Rorty, el pensamiento político feminista de Young o Benhabib, el multiculturalismo liberal de Appiah, el camino intermedio entre el universalismo metafísico y el contextualismo fuerte que proponen sociológicos como Beck o Santos, etc. Todas ellos coinciden en la necesidad de superar la visión monista de la humanidad y de la ética característicos del punto de vista racionalista a través de una apertura emocional, imaginativa, dialógica y cultural a aquellos con quienes aspiramos a formar –en algún sentido– una misma comunidad moral. En el recorrido que vamos a llevar a cabo por sus reflexiones globalistas emergen una serie de conceptos que, si bien no resultan siempre totalmente originales, han sido empleados por estos autores de un modo particular, hasta conformar el núcleo de la gramática de este nuevo cosmopolitismo: nociones como las de el *otro generalizado* y el *otro concreto*, hermeneútica diatópica, conversación moral

⁵³ GILLIGAN, C., *In a different voice. Psychological theory and women's development*, Harvard University Press, 1993. No obstante, incluso este «yo relacional» que auspician las anteriores críticas feministas a la imparcialidad racionalista continuaría representado para Young una forma, aunque suavizada o atenuada, de «lógica de la identidad». A su juicio, si comprendemos al yo en esos términos empáticos y relacionales, damos por supuesto una noción de subjetividad compartida, o de transparencia de los sujetos unos con otros, que niega la diferencia en el sentido de una asimetría básica entre los sujetos. No sólo se da por supuesta esa transparencia intersubjetiva, sino que también es cuestionable la ficción de la subjetividad como el centro unificado del deseo. Siguiendo a Kristeva, Young concluye que el sujeto no es una unidad, no puede estar presente ante sí mismo, conocerse a sí mismo. Consiguientemente, todo individuo es un juego de diferencias que no puede comprenderse. Young concluye que el concepto cartesiano-kantiano de la unidad del yo, al igual que le sucede a la teoría feminista del yo relacional, perpetran una «metafísica de la presencia» y una «lógica de la identidad». YOUNG, I., «The Ideal of Community and the Politics of Differences», *Social Theory and Practice*, 12, 1 1986, p. 11. Vid el comentario de esta y otras concepciones feministas de la ética en BENHABIB, «Una revisión sobre el debate las mujeres y la teoría moral», *Isegoría*, 6, 1992, pp. 37-63.

transnacional, cosmopolitismo arraigado, etc. Abordaremos el examen de estos conceptos centrándonos en la obra de un conjunto de pensadores de –casualmente– muy distinta procedencia: el filósofo estadounidense Richard Rorty, el politólogo británico de ascendencia india Bhikhu Parekh, la filósofa israelí Sheyla Benhabib, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, el filósofo británico de orígenes ghanés Kwame Anthony Appiah y el sociólogo alemán Ulrich Beck. Partiendo de sus discursos y de las aportaciones de otros neocosmopolitas, he tratado de esquematizar las principales vías de superación del modelo liberal, así como las claves a través de las cuales se haría posible la apertura no elitista, emocional, dialógica, y que toma en cuenta la identidad incardinada de los otros, que define a los nuevos cosmopolitas.

III.1 La expansión sentimental de la incumbencia moral más allá de las fronteras

El déficit de persuasividad que, como hemos señalado, padecería el cosmopolitismo liberal y, en general, el humanismo abstracto revela la existencia de una auténtica brecha entre la argumentación de los deberes la justicia global y la acción de cumplirlos, entre la justificación y la motivación. La superación de esta situación, que ha sido tildada de esquizofrenia moral o –lo que parece quizás más acertado– de inconsistencia de la voluntad o *akrasia* ética⁵⁴, podría consistir en no encomendar al pensamiento moral únicamente la tarea de encontrar el fundamento de estos deberes, sino también la de ofrecer un camino estimulante para lograr transitar del apego a uno mismo y los que están más o menos próximos, a la incumbencia moral universal. Y, a juicio de estos cosmopolitas no racionalistas, dicha motivación no puede encontrarse fuera del yo, en la imparcialidad racional, sino en aquello que verdaderamente lo constituye, en sus sentimientos y emociones, en particular, la empatía, la simpatía y la compasión. Frente al *cosmopolitismo moral* propio del modelo racionalista liberal, tanto Rorty como, más recientemente, Solomon, Long, Woods, Gould y Nussbaum, proponen como alternativa un *cosmopolitismo sentimental*⁵⁵.

Rorty intenta salvar y potenciar el ideal cosmopolita apoyando una concepción de la ética alejada de la idea kantiana del deber y centrada

⁵⁴ STOCKER, M., «The Schizophrenia of Modern Ethical Theories», *Journal of Philosophy*, 73, 14, 1976, pp. 453-466; LONG, G., «Moral and Sentimental Cosmopolitanism», *Journal of social philosophy*, 40, 3, 2009, p. 325.

⁵⁵ SOLOMON, R., «Singer's expanding circle: Compassion and The Liberation of Ethics» en JAMIESSON (ed.), *Singer and his critics*, Blackwell, Oxford, 1999, pp 70-75; GOULD, C., «Transnational solidarities», *Journal of social philosophy*, 38, 1, 1007, pp. 148-164; Vid. igualmente ARCOS RAMÍREZ, F., «Ética y pobreza mundial. Fundamentos y límites de una respuesta basada en los deberes de humanidad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXV, 2008, pp. 169-178.

en la visión neo-humeniana de la moral como una relación de confianza mutua entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado. Propone, pues, deshacernos de la idea de obligaciones morales universales derivadas de la pertenencia a la especie humana, y poner en su lugar la idea de construir una comunidad de confianza entre nosotros y los demás, una confianza que no sería muy distinta de la que une a los compatriotas. El cosmopolitismo aparece aquí como la continua expansión del nosotros a través de mecanismos que incluyan al máximo número de extraños posible⁵⁶.

Rorty está de acuerdo con el liberalismo en que la creación de una comunidad transnacional de pueblos o individuos empezaría por dejar de percibir a los que no son miembros de los grupos más reducidos con los que solemos identificarnos (familia, nación, religión, raza) como una amenaza para nuestra existencia. Los kantianos como Nussbaum dirían que la estrategia para lograr este objetivo consiste en trascender las identidades parciales que derivan de la pertenencia a esos grupos más reducidos por considerarlas accidentales y, en consecuencia, moralmente irrelevantes, y mostrar nuestra lealtad a la humanidad definida por los ingredientes fundamentales de la razón y la capacidad moral. Frente a ello, Rorty rechaza que quienes alcanzan a considerar irrelevantes las diferencias de raza, religión o nacionalidad lo logren mediante el empleo de la razón. A su juicio, no es el discernimiento racional lo que permite a ciertas personas trascender los prejuicios de las identidades parciales sino el hecho de que sus condiciones de vida son «lo suficientemente libres de riesgo como para que las diferencias con los demás resulten irrelevantes para la autoestima y dignidad personal». Sólo cuando se dan estas condiciones, las personas pueden relajarse lo suficiente como para escuchar y desarrollar una manipulación y un progreso de los sentimientos que les permita ponerse en el pellejo de los oprimidos y humillados, para experimentar simpatía hacia las personas con las cuales no se identifican de inmediato. Dicho progreso consiste en una creciente capacidad para ver mucho más las semejanzas que las diferencias entre nosotros y gentes muy distintas a nosotros. Las semejanzas no se refieren a un yo profundo y compartido, a ese yo central y verdadero que entrañaría la verdadera humanidad, sino a «esas pequeñas y superficiales similitudes, como abrazar a nuestros padres y nuestros hijos, y que nos distingue de muchos animales no humanos»⁵⁷. Frente al cosmopolitismo liberal basado en la capacidad de la razón para ver en los otros nada más que seres racionales y/o humanos, Rorty cree que el cosmopolitismo debe ser abiertamente etnocéntrico y que sólo «*más dinero* y

⁵⁶ DEL ÁGUILA, R., «El caballero pragmático: Richard Rorty o el liberalismo con rostro humano», *Isegoría*, 8, 1993, p. 37.

⁵⁷ RORTY, R., «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad», cit., pp. 130-131.

seguridad, por un lado, y más fantasía o capacidad de imaginación, por otro lado, nos hacen más cosmopolitas»⁵⁸.

Además del cosmopolitismo alternativo de Rorty, merece una particular atención la evolución que, alejándose considerablemente de la herencia estoica y kantiana de sus primeros escritos, ha experimentado la perspectiva cosmopolita de Nussbaum. Ya en la réplica a los críticos recogida en *For the love of the country* avanzaba una imagen menos racionalista de la humanidad, la de unos seres humanos unidos en lo inexorable del sufrimiento y la miseria: «todos nacemos desnudos y pobres; todos estamos sujetos a enfermedades y a sufrimientos de todo tipo y, por último, todos estamos condenados a morir. Por tanto, la visión de todos estos sufrimientos comunes puede llevar la humanidad a nuestros corazones, si vivimos en una sociedad que nos alienta a imaginar la vida del otro»⁵⁹. Esta antropología no racionalista, unida a su interés por la inteligencia de las emociones, constituyen las principales claves para explicar el modo en que, en trabajos posteriores, Nussbaum haya terminado uniendo la suerte del cosmopolitismo, de la incumbencia trasnacional por los derechos humanos básicos, a una expansión potencialmente global de los sentimientos y las emociones. Su principal interés ahora es lograr extender el ámbito de la incumbencia moral, en particular el respeto de los derechos humanos, no sólo más allá del ámbito del yo, de la perspectiva de la primera persona, sino también de la nación, tomando en consideración no al individuo ahistórico definido por su capacidad racional, sino al hombre encarnado en un determinado contexto.

Nussbaum no admite, sin embargo, que esta expansión del círculo de incumbencia moral pueda lograrse a través de una concepción natural de las emociones y las pasiones. La alternativa a la representación racional de la igualdad de todos los individuos no pueden ser las emociones naturales sino el cultivo racional de éstas. Esto último exigiría buena dosis de reflexión y educación en el conocimiento de los seres humanos, que permita avanzar de una compasión como sentimiento a otra como virtud⁶⁰. Así, por ejemplo, aunque el mecanismo

⁵⁸ RORTY, R., *Filosofía y Futuro*, trad. J. Calvo y Á. Ackermann, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 160.

⁵⁹ NUSSBAUM, M., «Réplica», cit., p. 160. Esta idea ya fue expresada por Séneca: «en la necesidad de sufrir todos somos iguales: nadie es más frágil que nadie, nadie está más seguro de lo que le deparará el mañana». SÉNECA, *Ideario extraído de las Cartas a Lucilio*, Península, Barcelona, 1975, p. 88. En una línea similar Turner sitúa en la *vulnerabilidad del cuerpo humano* un punto de partida para dar cuenta de esa común humanidad que sirve de base a la ética cosmopolita. TURNER, B., «Cosmopolitan virtue, Globalization and Patriotism», *Theory, Culture & Society*, 1, 19, 2002, pp. 56 y 59. Por su parte Santos, situándose en una dimensión política y no antropológica, propone un modo de concebir el cosmopolitismo como un proyecto que asume la perspectiva de lo que Dusell ha llamado la «comunidad de las víctimas». SANTOS, B. & RODRIGUEZ GARAVITO, C. (eds.), *Law and Globalization from Below*, Cambridge University Press, 2005, p. 13.

⁶⁰ Vid. ARTETA, A., *Compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Paidós, Barcelona, 1996.

psicológico del «juicio de posibilidades» parecidas –uno de los tres elementos cognitivos de la compasión⁶¹– incorpore en los casos más importantes una noción de humanidad compartida similar al ideal igualitario de los estoicos, Nussbaum señala que es muy fácil que esta prometedora noción de humanidad compartida descarrile hacia lealtades locales, con sus correspondientes cegueras, rivalidades e incluso odios. En muchos casos, las personas aprenden la compasión bajo circunstancias que dividen y jerarquizan a los seres humanos, creando grupos de integrados y excluidos⁶². De ahí su insistencia en diseñar una educación que dirija la compasión hacia las personas adecuadas. Aunque Nussbaum confíe más en las instituciones que en la psicología individual, señala que, en este último caso, no sería realista demandar *ab initio* un interés igual por cualquier persona sino que, tal y como sugiere la metáfora de los círculos concéntricos, parece más plausible expandir la compasión acercando progresivamente al centro (esto es, al yo) a quienes están más lejos⁶³.

La insistencia de Nussbaum en la educación inteligente de las emociones pone de manifiesto la imposibilidad de un cosmopolitismo puramente sentimental, que no atribuya un papel más o menos destacado a la razón. Hablar de una alternativa radical entre razón y emoción supondría incurrir, por tanto, en una falsa dicotomía. En palabras de Long, «del mismo modo que la emoción resulta relevante para racionalidad y la moralidad, también moralidad y la racionalidad resultan relevantes para la emoción. Los sentimientos no pueden ser utilizados acríticamente en apoyo de objetivos morales, sino que deben ser objeto de evaluación y juicio»⁶⁴. Es más, los cosmopolitas sentimentales podrían llegar a aceptar que, además de en las emociones, en algunos supuestos o –si se prefiere– para ciertas personas, la motivación para expandir la incumbencia moral podría encontrarse también en la misma representacional racional de los deberes⁶⁵.

⁶¹ NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, trad. de A. Maira, Paidós, Barcelona, 2008, p. 361. Vid. también NUSSBAUM, M., *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, trad. de R. Vila y A. Santos, Paidós, Barcelona, 2006, p.102.

⁶² NUSSBAUM, M., *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, op. cit., pp. 429-430.

⁶³ *Ibidem*, p. 431. En «Cosmopolitans emotions?» dirá que si queremos nuestras vidas con los otros tengan pasiones fuertes (por la justicia en un mundo de injusticia, por la ayuda en un mundo donde muchos deambulan sin lo que necesitan, haríamos bien empezando, al menos, por nuestras emociones familiares fuertes hacia nuestras familia, ciudad y país». NUSSBAUM, M., «Cosmopolitan emotions?», *New Humanist*, 16, 4, 2001, disponible en <http://www.newhumanist.org.uk/470/cosmopolitan-emotions>.

⁶⁴ LONG, G., «Moral and Sentimental Cosmopolitanism», cit., p.338.

⁶⁵ IGLESIAS VILA, M., «El desafío moral de la pobreza: Deberes individuales y estándares de humanidad» en GARCÍA FIGUEROA, A., *Racionalidad y Derecho*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, p. 238, nota 66; SINGER, P., «A response» en JAMIESON (ed.), *Singer and his critics*, Blackwell, Oxford, 1999, pp. 280-282.

III.2. Una concepción no esencialista de la humanidad común

Otra de las señas de identidad de los diferentes cosmopolitismos alterativos, tanto del *sentimental* como del que llamaremos *dialógico*, es el abandono de la noción de naturaleza humana como pieza clave e insustituible de la construcción de una comunidad ética y social transnacional. Este giro se hace particularmente visible por lo que respecta a los derechos humanos. Al margen de sus primeras formulaciones racionalistas, desde hace décadas la defensa de su universalidad no pretende que éstos tengan su fundamento en una pretendida esencia humana, idéntica en todos los lugares o épocas. Inspirados por la crítica de Sartre⁶⁶, diversos pensadores han tratado de superar el realismo ético proponiendo como fundamentos alternativos al concepto esencialista de la naturaleza humana nociones como las de «condición humana» (Muguerza) o «identidad humana» (Parekh)⁶⁷, o apostando por considerar la humanidad como una idea regulativa definitoria de una visión de la solidaridad y comunidad humana⁶⁸.

El abandono de las visiones esencialistas del humanismo racionalista ha dado paso a concepciones mucho más ricas y complejas de la identidad. Como vimos anteriormente, el individualismo liberal aparecía unido a la adopción de lo que Benhabib denomina la perspectiva del «otro generalizado». Frente a esta forma de monismo ético⁶⁹, un cosmopolitismo no racionalista asumiría que la identidad de cada ser humano individual es el resultado de una interacción dialéctica entre lo universal y lo particular, entre lo que compartimos y lo que es culturalmente específico⁷⁰. El mismo constataría que todo individuo, al igual que toda sociedad, está conformado por un dualismo universal-particular⁷¹, y se tomaría en serio, tal y como señala Appiah, «el valor

⁶⁶ Sartre rechaza radicalmente la noción de naturaleza humana, de un ser anterior a cada hombre. Lo que define al hombre es, por el contrario, el ser un sujeto que se proyecta a sí mismo, cuya existencia precede a su esencia. Por consiguiente, «no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana o el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme». SARTRE, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Edhasa, 1999, p. 42 y 54.

⁶⁷ MUGUERZA, J., «Cosmopolitismo y Derechos Humanos» en SERRANO, V. (ed.), *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en el mundo global*, Biblioteca Nueva, 2005, p. 90. PAREKH, B., «Non-ethnocentric universalism» en DUNNE, T. and WHEELER, N. (eds.), *Human rights in global politics*, Cambridge University Press, 1999, pp. 141-142.

⁶⁸ BENHABIB, S., «Cultural Complexity, Moral interdependence and the Global Dialogical Community» en NUSSBAUM, M. and GLOVER, J., *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford, 1995, pp. 242-243.

⁶⁹ Vid. PAREKH, B., *Rethinking multiculturalism*, op. cit., Cap. IV

⁷⁰ *Ibidem*, p. 124.

⁷¹ Muguerza presenta al cosmopolitismo como una tercera alternativa destinada a superar, por igual, el exceso de abstracción del universalismo racionalista, que prescinde de la inserción del individuo en alguna comunidad, y la insuficiente concreción del comunitarismo usual. A su juicio, la humanidad no se encuentra en aquello que

de la vida humana y el valor de las vidas humanas particulares, las vidas que las personas han hecho por sí mismas en el marco de las comunidades que les aportan significado»⁷². Aunque este dualismo no deje de tener un importante componente dilemático⁷³, el cosmopolitismo no fundacionalista intenta construir una ética universal asumiéndolo, y considera, entre otras cosas, que la perspectiva del «otro generalizado» debería combinarse con el punto de vista del «otro concreto», esto es, con aquél que no reconoce a los individuos por lo que es común a toda la humanidad sino, al contrario, por lo que los diferencia y los hace protagonistas de una narrativa particular: su identidad, su historia, su contexto. Este punto de vista del otro concreto asumiría plenamente las siguientes palabras que, animada por un fuerte espíritu republicano, dirigiera Arendt contra ese humanismo abstracto desconocedor del valor protector de la membresía política: «*parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un semejante*»⁷⁴.

III.3 La apertura dialógica a los otros concretos: la conversación moral cosmopolita

Aunque se aleje del camino frío y solitario del cosmopolitismo racionalista y esencialista y ofrezca una vía mucho más transitable hacia la incumbencia moral global, el cosmopolitismo sentimental sigue aferrado a la búsqueda, eso sí mucho más rica e imaginativa, únicamente de las semejanzas y no también de las diferencias entre los seres humanos. De ahí la necesidad de concebir otro cosmopolitismo dispuesto a mantener una relación con la diferencia mucho más

corresponde al hombre «en cuanto hombre», ni en la que adquiere en cuanto miembro de su comunidad, sino un cosmopolitismo individualista orientado a los individuos más concretos que los franceses, rusos o persas que De Maistre contraponía como seres reales frente al ser humano abstracto. El cosmopolitismo es individualista pero también sería comunitarista, ya que no piensa sólo en la humanidad entendida como un atributo o cualidad de los individuos definida a partir de rasgos universales (racionalidad, juicio moral, etc.) sino que se vale de esa cualidad para afirmar que los hombres son integrantes de una gran comunidad, la comunidad de todos los seres humanos, la cosmópolis. MUGUERZA, J., «El puesto del hombre en la cosmópolis», *Laguna*, número extraordinario, 1999, p. 13.

⁷² APPIAH, K.A., «El cosmopolitismo arraigado», cit., p. 320.

⁷³ A juicio de Ballacci, el dualismo universal-particular nos enfrenta a un auténtico dilema: si reconozco al otro como un ser titular de derechos sólo porque es «como yo», entonces niego su individualidad fundamental, aquello que lo convierte en un ser diferente. Si rehúso reconocerle como un ser titular de derechos debido a que es muy diferente de mí, entonces niego nuestra común humanidad. BALLACCI, G. «¿Qué perspectivas para la cosmópolis? Reconsiderando el debate del universalismo a través de Giambattista Vico», *Foro Interno*, 6, 2006, p. 82.

⁷⁴ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Taurus, Madrid, 1974, parte 2.^a, cap. IX, p. 250.

compleja de la vista hasta ahora, en particular, con la pluralidad ética y cultural presente tanto en el interior de las distintas sociedades domésticas como a nivel planetario. Para los cosmopolitas liberales el reconocimiento de una ética universal basada en el igual valor de todos los seres humanos imponía, necesariamente, ciertos límites infranqueables a la valoración y aceptación de cualquier sociedad, tradición o cultura. Lo cosmopolita no sería la valoración del pluralismo sino de la unidad. Frente a ello, los cosmopolitas alternativos, además de mostrar una predisposición a asociar el cosmopolitismo con la valoración de la diversidad, consideran insostenible una ética que no sea capaz de combinar el universalismo abstracto con la experiencia de lo concreto, huyendo tanto de la asimilación de los otros a nuestra concepción de la naturaleza humana negadora de su particularidad, como de la reclusión culturalista en la diferencia negadora de la universalidad que compartimos⁷⁵. De ahí que la tensión entre el interés por lo universal y el respeto por las legítimas diferencias represente un conflicto para el que «lejos de ser el nombre de la solución, el cosmopolitismo es el nombre del desafío»⁷⁶. Un desafío que, tanto para Benhabib, como para Appiah, Parekh, Shapcott, Mendieta o Mignolo⁷⁷, debería ser afrontado mediante un cosmopolitismo que no busque la unidad con la alteridad en la identidad sino en el diálogo con la otredad diferente de los otros, que aspire a una apertura dialógica al otro basada no sólo en la semejanza sino también en la diferencia.

Benhabib viene desarrollando, a lo largo de últimos años, una de las fundamentaciones más serias de este *cosmopolitismo dialógico*. Esta autora considera que la justificación de la incumbencia práctica global que conllevan los derechos humanos (*universalismo jurídico*) no debería descansar directamente en el *universalismo moral*, sino en lo que llama el *universalismo justificatorio*. Mientras el segundo se define por la creencia en que existe una naturaleza fundamental o esencia humana que define quienes somos en tanto que seres humanos, el tercero es propio de quienes comparten ciertas creencias respecto al contenido normativo de la razón humana, estos es, sobre los procedimientos de investigación, prueba y cuestionamiento que han sido el legado cognitivo de la filosofía occidental de la ilustración. Realizada esta advertencia, añade que el tipo de universalismo que ofrece una mejor justificación de los derechos humanos es el que se centra en el reconocimiento de la libertad comunicativa del otro. Los derechos humanos serían «los principios morales que protegen el ejer-

⁷⁵ PAREKH, B., *Rethinking multiculturalism*, op. cit., p. 124.

⁷⁶ APPIAH, K. A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, trad. de L. Mosconi, Katz, Buenos Aires, 2007, pp. 18-19.

⁷⁷ MIGNOLO, W., «The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», *Public Culture*, 12, 3, 2000, pp. 721-748.

cicio de la libertad comunicativa y que requieren su positivación⁷⁸. Aunque, como repite varias veces, el *universalismo justificatorio* no pueda dejar de apoyarse en un cierto universalismo moral (en el caso de la libertad comunicativa, descansaría en el principio del igual respeto por el otro en tanto que ser capaz de esa libertad), esto no significa que necesite presuponer una teoría detallada de la naturaleza humana: «basta con una descripción de la agencia humana en términos del «otro generalizado» y del «otro concreto»»⁷⁹.

Benhabib desarrolla un argumento complejo, por momentos un tanto entimemático, para mostrar cómo la libertad de comunicación es la base del famoso «derecho a tener derechos» arendtiano⁸⁰. El primero de los «derechos» de la mencionada expresión impone a toda la humanidad un deber moral de garantizar la membresía política a cualquier ser humano⁸¹. La pertenencia a un *demos* a través de la adquisición de la ciudadanía es, tanto para Arendt como para Benhabib, el primer derecho humano, ya que constituye la clave para poder convertirse en titular de los derechos (jurídicos) humanos civiles y políticos y, en el planteamiento de la segunda, la posibilidad garantizada de actuación e interacción en una comunidad social. «El derecho a tener derechos –asevera– no es sólo un derecho a condiciones de pertenencia, sino que implica el derecho a actuar y opinar en la esfera pública de una comunidad política cuyas leyes gobiernan la existencia de uno»⁸². A ello debe añadirse que, como ella misma reconoce, su enfoque de las cuestiones relativas a la ciudadanía y la membresía política está unido a su visión de la ética discursiva y su teoría normativa de la democracia deliberativa⁸³. Esto convierte al derecho a tener derechos en el derecho a ser admitido como ciudadano en una comunidad política que garantizaría la protección de los derechos humanos a través de un sistema de adopción de decisiones altamente moralizado, tanto por el contenido de sus reglas de funcionamiento (las que denomina *condiciones formales de la conversación*, que vendrían a coincidir con los *presupuestos formales del diálogo moral* de los que habla Nino), por el fin que persigue (el bien común), y, como corolario de lo anterior, por la mayor probabilidad de alcanzar normas y soluciones justas.

La originalidad del enfoque de Benhabib reside en que termina convirtiendo, tanto los derechos humanos como el ideal de la demo-

⁷⁸ BENHABIB, S., «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos», *Isegoría*, 39, 2008, p. 185.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 187. Vid. en un mismo sentido MENDIETA, E., «From imperial to dialogical cosmopolitanism», cit., p. 254.

⁸⁰ ARENDT, H., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., 2.ª parte, cap. IX, p. 247.

⁸¹ BENHABIB, S., *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, trad. de G. Zadunaisky, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 51.

⁸² BENHABIB, S., «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos», *Isegoría. Revista de Filosofía, Moral y Política*, 39, 2008, p. 199.

⁸³ BENHABIB, S., *Los derechos de los otros*, op. cit., p. 20.

cracia deliberativa, en la clave de un cosmopolitismo ético, político y jurídico de carácter dialógico, cuya finalidad última es superar la visión de las culturas como valores cerrados, autosuficientes, inamovibles e inconmensurables. Su concepción deliberativa o conversacional de la democracia termina impregnando tanto las relaciones interculturales, como el sentido de los derechos humanos y el contenido normativo del cosmopolitismo. Por un lado, señala la existencia de una relación fundamental entre el diálogo intercultural y las interacciones democráticas. A su juicio, solo cuando los miembros de una sociedad se pueden implicar en un diálogo libre e irrestricto sobre su identidad colectiva en esferas públicas libres es posible que se desarrollen narrativas culturales individuales y colectivas que podrían producir los llamados efectos «subversivos», en los que se cuestionan las colectividades legitimadoras en cuyo nombre se ejerce el poder⁸⁴. Por otro, contempla los derechos humanos como condiciones de posibilidad, en los sentidos legal y político, de «interacciones democráticas no coaccionadas» entre los pueblos y las culturas del mundo: «estas interacciones no pueden ser concebidas como acuerdos congelados en el espacio y en el tiempo, sino como una conversación continua, como un dialogo complejo, que desafía los supuestos de completitud de cada cultura al hacer posible a sus miembros verse a sí mismos desde la perspectiva de los otros»⁸⁵. Y, por último, a partir de la famosa máxima kantiana según la cual «la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás»⁸⁶, identifica el cosmopolitismo con la obligación de expandir globalmente la conversación moral, hasta incluir a todos aquellos a los que podamos afectar con nuestras acciones, por encima o más allá de las fronteras:

«Puesto que la teoría de discurso moral articula un punto de vista ético universalista, no puede limitar el alcance de la conversación moral a quienes residen dentro de las fronteras nacionales reconocidas, sino que ha de concebir la conversación moral como algo que incluye potencialmente a toda la humanidad. Para decirlo claramente, toda persona y agente moral que tenga intereses y a quien mis acciones y las consecuencias de mis acciones pueden afectarle de una manera u otra, es potencialmente mi compañero de conversación moral: tengo una obligación moral de justificar mis acciones ofreciéndole razones a él o sus representantes. Respeto el valor moral de los otros reconociendo que debo proveerlos de una justificación de mis acciones. Todos somos participantes potenciales en tal conversación de justificación.»⁸⁷

⁸⁴ BENHABIB, S., «Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos», cit., p. 199, 201.

⁸⁵ *Ibidem*, 202.

⁸⁶ KANT, I., *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985, p. 30.

⁸⁷ BENHABIB, S., *Reclaiming Universalism: Negotiating Republican Self-Determination and Cosmopolitan Norms*, Tanner Lectures on Human Values, University of California, vol. 25, Berkeley, 2005, p. 118.

Aunque no llegue a rechazar que ello pueda operarse monológicamente desde el interior de las propias culturas⁸⁸, Benhabib propone un distanciamiento de las identidades y filiaciones locales que no tiene lugar a través de la referencia de la humanidad racional y abstracta, sino del cuestionamiento que impone sobre la identificación cultural, política, e incluso ética, la apertura de horizontes y la posibilidad de verse a uno mismo desde la perspectiva de los otros, que conlleva la interacción con otras culturas. El enfoque cosmopolita abandonaría, de esta forma, la abstracción racionalista de lo concreto, histórico y diferente característica del universalismo liberal para convertirse, tal y como señala Beck, en una *forma especial de relación social con lo culturalmente diferente*. Frente al uniformismo universalista y nacionalista y el particularismo culturalista, este cosmopolitismo trata superar el dualismo global/local, nacional/internacional convirtiendo el *reconocimiento de la diferencia* en la máxima de pensamiento, convivencia y acción, tanto dentro como fuera: «percibir a los otros como diferentes y como iguales. Mientras el universalismo y el nacionalismo (pero también el particularismo premoderno, esencialista) se basan en el principio de «esto o eso», el cosmopolitismo descansa en el principio de «no sólo sino también»⁸⁹. La vía cosmopolita no percibe la diversidad cultural y social como un obstáculo para alcanzar la universalidad ética, sino que aspiraría a combinar lo universal y lo particular en el mundo de los valores a través de un universalismo sensible a las formas en las que el contexto histórico pueda moldear el significado moral de una práctica. Por esta razón, la distinción tajante, típica del modelo liberal, entre un cosmopolitismo ético y otro cultural⁹⁰, termina por resquebrajarse⁹¹.

III.4 El diálogo intercultural sobre los derechos humanos

Algunos cosmopolitas alternativos estiman que esos encuentros y diálogos interculturales no constituyen únicamente un ideal, sino que estarían teniendo ya lugar en el marco de los procesos de hibridación cultural tanto del primer como el tercer mundo⁹². Otros, como Shap-

⁸⁸ Vid. PAREKH, B., «Non-ethnocentric universalism», cit., pp. 133-135.

⁸⁹ BECK, U., *La Europa cosmopolita*, op. cit., p. 31.

⁹⁰ Vid. SCHEFFLER, S., «Conceptions of Cosmopolitanism» en *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in liberal thought*, Oxford University Press, 2001, pp. 111-112.

⁹¹ «Resistiré –asevera Appiah– la tajante distinción que se hace entre el cosmopolitismo «moral» y el «cultural», atribuyendo al primero los principios del universalismo y la imparcialidad morales, y al segundo, los valores del viajero del mundo que se complace en entablar conversación con los extranjeros exóticos. El discurso del cosmopolitismo sólo profundizará nuestra comprensión cuando esté informado por ambos ideales». APPIAH, K.A., «Cosmopolitismo arraigado», cit., p. 320.

⁹² Vid. CLIFFORD, J., «Travelling cultures» en GROSSBER, L., NELSON, C. and TREICHLER, P.A. (eds.), *Cultural Studies. Now and in the Future*, Routledge, New

cott, aunque no descarten que a través de la conversación cosmopolita puedan alcanzarse acuerdos morales transculturales, consideran que el diálogo ecuménico es un valor intrínseco cuyo su principal objetivo es «la construcción de la solidaridad a través del entendimiento»⁹³. Lo cierto, no obstante, es que uno de los grandes atractivos que ofrece la concepción dialógica del ideal cosmopolita es el tipo de solución que ofrece al ya clásico problema acerca de cómo alcanzar, en el marco de un mundo cada vez más globalizado pero al mismo más consciente también de la pluralidad que contiene, una visión compartida de los derechos humanos. Como es sabido, este un tema que viene preocupando a una nómina considerable de pensadores (filósofos, teóricos de las relaciones internacionales, estudiosos de las religiones, iusinternacionalistas, etc.) que han ofrecido respuestas y propuestas de muy diverso signo. El examen, aunque sea a grandes rasgos, de las mismas constituye un paso obligado para valorar el significado y la originalidad del «proyecto cosmopolita» centrado el diálogo moral intercultural que propone una de las voces más poderosas de globalismo ético y jurídico actual: Boaventura de Sousa Santos.

Para el modelo de cosmopolitismo racionalista y liberal la universalización de los derechos humanos no parece suscitar grandes dificultades, fundamentalmente por dos tipos de razones. En primer lugar, porque entronca con el optimismo ilustrado en que la demostración de la racionalidad de un valor es condición necesaria y suficiente para su realización⁹⁴. En segundo lugar, y principalmente, porque, animado por la percepción de que los derechos humanos no tienen una procedencia moral sino que poseen originariamente naturaleza jurídica⁹⁵, el cosmopolitismo liberal de cuño más o menos kantiano (Habermas, McCarthy, etc.), sostiene que la universalización de aquéllos sería principalmente un problema relativo a su eficacia jurídica. Quienes se sitúan en estas coordenadas, si bien no ignoran que en el logro de la observancia de los derechos humanos, además de la ineficacia e insuficiente desarrollo de esos mecanismos institucionales, también juegan un papel destacado los factores de tipo sociológico, cultural o religioso, no llegarían a considerar que tales circunstancias justifiquen revisar la conceptualización de los derechos desarrollada en el marco de la filosofía racionalista occidental durante los siglos XVII y XVIII.

Frente al optimismo liberal en que los derechos humanos representan una verdad que terminará imponiéndose globalmente tal y cual han sido proclamados y entendidos en la cultura occidental, son

York, 1992, p. 108; WALDRON, J., «What is Cosmopolitan?», *The Journal of Philosophy*, 8, 2, 2000, pp. 231-232.

⁹³ SCHAPCOTT, R., *International ethics. A critical introduction*, op. cit., p. 224.

⁹⁴ BOBBIO, N., *El tiempo de los derechos*, trad. de R. De Asís, Sistema, Madrid, 1991, p. 60.

⁹⁵ HABERMAS, J., «La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años» en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de J.C. Velasco y G. Vilar, Paidós, Barcelona, 1999, p. 175.

muchos los que consideran un error atribuir los fracasos en su universalización única o principalmente al insuficiente desarrollo de los instrumentos políticos y jurídicos secundarios⁹⁶. Superado el optimismo de los primeros momentos posteriores a su proclamación universal en 1948, en las últimas décadas ha ido cobrando cada vez más fuerza, no sólo en el plano teórico sino también en foros internacionales como la famosa Conferencia de Viena de 1993, el convencimiento de que tales fracasos obedecerían a la existencia de diferencias tan profundas entre las diferentes sociedades y culturas del planeta como para poner en entredicho la validez de los derechos humanos más allá del contexto histórico y social en el que fueron alumbrados. La copiosa literatura que, en parte por este motivo, ha surgido a lo largo de los últimos años en torno a las dificultades para hacer compatibles los derechos humanos con los valores religiosos y culturales africanos, asiáticos e islámicos⁹⁷ concentran esas diferencias en los dos siguientes aspectos:

a) En las sociedades no occidentales, la imagen predominante del ser humano no es la de un individuo autónomo que se afirma y necesita defenderse –portando derechos– frente al poder y los demás hombres sino, por el contrario, la de un sujeto cuya identidad viene definida por la pertenencia a la comunidad y los deberes que tiene hacia ella.

b) No se considera al mercado y al derecho como los principales factores de control social, de manera especial para resolver o mediar en los conflictos entre particulares, sino que se insiste en el acuerdo mutuo y la armonía social mediante el recurso a la tradición, al *ethos*, a la educación y a la solidaridad, como formas de integración social⁹⁸.

Para la versión más fuerte del relativismo ético-cultural (*el relativismo normativo*), la pluralidad de sistemas de valores y concepciones del bien expresiva de las diferentes tradiciones culturales (*relativismo descriptivo*) permite concluir que los valores y juicios son endógenos e incommensurables y no tienen, por tanto, significado y vigencia más

⁹⁶ TASIOLAS, J., «From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples», *Oxford Journal of Legal Studies*, 22, Summer, 2002, p. 383.

⁹⁷ OUGERGOUZ, F., *The African Charter of Human and People's rights. A comprehensive Agenda for Human Dignity and Sustainable Democracy in Africa*, Martines Nijhoff Publishers, The Hague-London-New Cork, 2003, pp. 377-421; PEERENBOM, R.P., «What's Wrong with Chinese Rights? Towards a Theory of Rights with Chinese Characteristics», *Harvard Human Rights Journal*, 6, 1993, pp. 293-321; AN-NAIM, A.A., «Human Rights in the Muslim World: Socio-Political Conditions and Scriptural Imperatives: A Preliminary Inquiry», *Harvard Human Rights Journal*, 3, 1990, pp. 13-52; AN-NAIM, A.A., «Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The meaning of Cruel, Inhuman and Degrading Treatment or Punishment» en AN-NAIM, A.A., *Human rights in Cross-Cultural Perspectives. A quest for consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1992, pp. 19-43.

⁹⁸ Un buen resumen de estas diferencias puede verse en DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, p. 59.

allá del contexto en el que se han originado. Si las culturas son marcos irrebasables de comprensión e investigación y no son posibles las valoraciones y comparaciones entre ellas, los derechos humanos no pasarían de ser un concepto occidental inaplicable transculturalmente para juzgar otras formas vida y otras concepciones del bien y la justicia. En consecuencia, afirmar que los derechos humanos representan una exigencia universal, que deben ser reconocidos y protegidos en todos los lugares, significa defender la imposición de los valores occidentales que se encuentran en su origen y funcionalidad.

Frente a la respuesta anterior, algunas de las más sobresalientes teorías de la justicia internacional alumbradas en las últimas décadas han tratado de huir del callejón sin salida al que conduce el relativismo extremo, tratando de encontrar un punto de intersección entre lo universal y la irreductible diversidad ético-cultural, entre los extremos del cosmopolitismo *naïve* y la exaltación relativista de la diferencia. Para algunos, tal reconciliación pasaría por afirmar un catálogo universal de derechos similar al impulsado hasta ahora, pero expresados en términos más abstractos, y/o establecer un núcleo más reducido del que pueda concluirse que sería aceptado por todas las comunidades y culturas. Para Shue o Rawls, la universalidad debería pagar el precio de la neutralidad, lo que a su vez exige un proceso de abstracción respecto de las diferentes morales domésticas que permita establecer un catálogo restringido de derechos humanos básicos que pueda convertirse en una especie de nuevo *esperanto moral* (Walzer), capaz de introducir unidad en medio de la diversidad y el particularismo⁹⁹. Algo distinto es lo que Cohen denomina el minimalismo *justificatorio* respecto a los derechos humanos. Éste aspira a presentar una concepción de los mismos que no los conecte con ninguna concepción ética o religiosa particular, con vistas a lograr que gocen del más amplio apoyo a nivel global¹⁰⁰. Su objetivo sería alcanzar, en la línea marcada por Bobbio, un acuerdo que omita el problema de la fundamentación y se dirija a la búsqueda de un compromiso pragmático, rortiano, sobre un grueso de derechos mínimos básicos y absolutos. Taylor lo presenta como «consenso por solapamiento», en el que diferentes grupos, países, comunidades religiosas y civilizaciones, aun defendiendo visiones fundamentales incompatibles sobre la teología, la metafísica o la naturaleza humana, alcanzarían un acuerdo sobre ciertas normas que deberían gobernar la conducta humana¹⁰¹.

Por lo general, los minimalistas no tratan de reconducir sus tesis hasta una versión amplia o flexible del cosmopolitismo sino que, tal y

⁹⁹ RAWLS, J., *The Law of Peoples. With the Idea of Public reason revisited*, Harvard University Press, 2002, pp. 65-68 [79-82 edición española].

¹⁰⁰ COHEN, J., «Minimalism about human rights: The Most we can Hope?», *The Journal of Political Philosophy*, 12, 2004, p. 192.

¹⁰¹ TAYLOR, C., «A world consensus on human rights?» *Dissent*, Summer, 1996, pp. 15-21.

como ocurre con Rawls¹⁰², rechazan de forma más o menos expresa tal posibilidad. Sí lo hacen quienes, en la línea propuesta por Habermas y Donnelly, profundizan en las causas, no sólo ideológicas y culturales sino también y fundamentalmente económicas y sociales, que explicarían que los derechos humanos sólo hayan sido alumbrados en un determinado momento de la historia de occidente y no en otras épocas, culturas o civilizaciones. Para este enfoque, éstos aparecerían como respuestas históricas a problemas de convivencia y necesidades de protección, en concreto, como solución a los peligros y amenazas para la dignidad individual surgidas a raíz de la desintegración de la comunidad, del tránsito de un modelo de sociedad comunitario u holista a otro individualista, que trajo consigo la modernización¹⁰³. Pariendo de la existencia de unos presupuestos históricos imprescindibles, de una especie de leyes de la historia de los derechos humanos, cosmopolitas kantianos como Eusebio Fernández y T. McCarthy entienden que los mismos o muy parecidos problemas y amenazas que conlleva la modernización (respecto de los cuales los derechos humanos han demostrado ser un invento muy eficaz) están ya surgiendo y lo harán aún más en el resto del planeta. Desde esta óptica, los derechos humanos terminarán resultando valiosos y valorados, antes o después, en cualquier sociedad o cultura¹⁰⁴.

El recorrido realizado por los desafíos derivados del pluralismo ético y cultural resultaba inevitable de cara a valorar el significado y, sobre todo, la originalidad de la solución cosmopolita –pero de un cosmopolitismo sustancialmente diferente al de Fernández o McCarthy– por la que aboga De Sousa Santos. De un modo similar a Beck o Benhabib, la presenta como un punto de vista intermedio entre el universalismo igualador y el multiculturalismo relativista.

El profesor portugués coincide con los críticos relativistas y multiculturalistas en que la universalización de los derechos humanos característica del cosmopolitismo racionalista no sería más que un «localismo occidental globalizado». A su juicio, el concepto de derechos humanos protege una concepción occidental y liberal-cosmopolita de la dignidad humana, a saber: que la persona tiene una igualdad absoluta e irreducible que debe ser defendida de la sociedad y el Estado, y que la autonomía del individuo exige que la sociedad no esté organizada de forma jerárquica sino como una suma de individuos

¹⁰² RAWLS, J., *The Law of Peoples. With the Idea of Public reason revisited*, op. cit., pp. 82-83 [97-98].

¹⁰³ Vid. HABERMAS, J., «Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos» en *La constelación postnacional*, trad. de P. Fabra, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 156-160; DONNELLY, J., «Human rights and human dignity», *The Political Science Review*, 76, 1982, p. 311.

¹⁰⁴ MCCARTHY, T., «Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el Derecho Cosmopolita», *Isegoría*, 16, 1997, pp. 37-60; FERNÁNDEZ GARCÍA, E., «Acerca de si la historia de los derechos humanos tiene algo que decir sobre el individualismo moral y los derechos colectivos», *Derecho y Libertades*, 12, 2003, p. 210.

libres (Santos insiste en que las culturas difieren en su concepción de la dignidad humana y, sobre todo, destaca que no todas ellas la conciben como derechos). Al occidentalismo de la concepción de los derechos humanos debe añadirse, igualmente, tanto el del modo de universalizarlos, de hacerlos observar (no es difícil concluir que las políticas de derechos humanos han estado claramente al servicio de los intereses económicos y geopolíticos de los países hegemónicos), como el del lenguaje de la misma *Declaración Universal* de 1948, que fue redactada sin la participación de la mayoría de los pueblos del mundo u otorga clara prioridad a los derechos civiles y políticos sobre los económicos, sociales y culturales¹⁰⁵.

Frente a éste o cualquier otro universalismo ético-cultural, este autor defiende una transformación de la conceptualización y práctica de los derechos humanos en un «proyecto cosmopolita»¹⁰⁶. Santos concibe los derechos humanos como un cosmopolitismo o globalización desde abajo, en contraposición a quienes consideran a los derechos como universales, que ofrecerían el prototipo de globalización desde arriba. Su propósito es trascender tanto el universalismo (entendido como localismo globalizado), como el relativismo ético-cultural, ya que si bien ciertamente todas las culturas son relativas, todas ellas aspiran de manera genuina a preocupaciones y valores últimos y universales. A partir de estas preocupaciones isomórficas, manifiesta su esperanza en que el debate sobre los derechos humanos evolucione hacia «un diálogo competitivo alrededor de los principios de dignidad humana y emancipación social», hacia un debate que induzca a

¹⁰⁵ SANTOS, B., «Universalismo, contextualización y cosmopolitismo» en SILVEIRA GORSKI, H (ed.), *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 271 ss.

¹⁰⁶ En sus trabajos posteriores Santos ha extendido el significado del término «cosmopolitismo». Inspirado por Gramsci, habla ahora de un cosmopolitismo desde abajo (*subaltern cosmopolitanism*). En lugar de descartar al cosmopolitismo como un exponente más de la hegemonía (liberal, occidental) global, Santos se pregunta ¿quién necesita el cosmopolitismo? A su juicio, la respuesta es directa: cualquiera que sea víctima de la intolerancia y discriminación local necesita la solidaridad cosmopolita; cualquiera que sea un ciudadano de segunda de un país o del mundo, necesita una concepción alternativa de la ciudadanía nacional y global. Dicho de modo más breve, la gran mayoría de la población mundial, excluida de los proyectos cosmopolitas desde arriba (*top-down*), necesita un tipo de cosmopolitismo diferente, el cosmopolitismo desde abajo, con su énfasis en la inclusión social y la actitud contestataria. Del mismo modo que la globalización neoliberal no reconoce otra forma alternativa de globalización, el cosmopolitismo sin adjetivos tampoco niega su propia particularidad. El «cosmopolitismo contestatario desde abajo» (*oppositional subaltern cosmopolitanism*) es la forma cultural y política de una globalización contrahegemónica. Es el nombre de los proyectos emancipatorios cuyas reivindicaciones y criterios de exclusión social trascienden los horizontes del capitalismo global. SANTOS, B., *Toward a New legal commonsense: Law, Globalization and Emancipation*, cit., p.460. Vid en un mismo sentido ESTÉVEZ ARAUJO, J. A., «Ciudadanía cosmopolita versus Globalización neoliberal » en SILVEIRA GORSKI, H., *Identidades comunitarias y democracia*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 285-296.

diálogos y coaliciones nacionales «que corran hacia la cima y no hacia el fondo»¹⁰⁷.

El proyecto cosmopolita aspiraría, a partir de su típica actitud mental de apertura al otro, a lograr un consenso no *pese* a sino *desde* la diversidad cultural¹⁰⁸, no a pesar de nuestras diferencias sino a través de ellas, concibiendo la universalidad no como un punto de partida sino de llegada. La meta de este diálogo intercultural es avanzar hacia lo que Gadamer llama «una fusión de horizontes», en la que el universo moral de los otros resulte menos extraño y del que pueda resultar una concepción híbrida de los derechos humanos. El diálogo estaría presidido por el reconocimiento por parte de todas las culturas de sus debilidades y limitaciones y por la disponibilidad a incorporar conocimientos alternativos, esto es, estaría presidido por la «interpelación mutua de unas tradiciones por otras». Para ello, Santos apuesta por un concepto que toma de Pannikar, el de *hermenéutica diatópica*¹⁰⁹, que permitiría entender el universo de significados diferentes e incommensurables a partir de los *topoi* de otra cultura. Adoptando lo que los expertos calificarían como una concepción material de la argumentación¹¹⁰, el primero apunta que el objetivo de esta dialéctica es, de manera parecida a lo que ocurría en las «interacciones democráticas» de Benhabib, «suscitar la conciencia de la incompletitud recíproca tanto como sea posible, mediante la participación en el diálogo de la manera en que se haría si se tuviera un pie en una cultura y otro en otra»¹¹¹. Entre las premisas y condiciones de este diálogo transcultural que proponen las perspectivas dialógica o diatópica destaca el convencimiento por parte de una determinada cultura de su carácter limitado, el sentimiento difuso «en torno a que la cultura propia no proporciona respuestas satisfactorias a algunas de nuestras propias dudas, perplejidades o expectativas»¹¹². Como declara el propio Santos, «la hermenéutica diatópica está basada en la idea de que los *topoi* de una cultura individual, sin importar lo fuertes que puedan ser, son tan incompletos como la cultura misma. Tal incompletud no es visible desde el interior de la misma cultura, debido a la aspiración a la universal induce a

¹⁰⁷ SANTOS, B., «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», en GÓMEZ ISA, F y PUREZA, J.M. (ed.), *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004, p. 106.

¹⁰⁸ DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras*, op. cit., p. 88.

¹⁰⁹ PANIKKAR, R., *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1990.

¹¹⁰ Vid. ATIENZA, M., *El Derecho como argumentación*, Ariel, Barcelona, 2006.

¹¹¹ SANTOS, B., «Universalismo, contextualización y cosmopolitismo», cit., p. 274.

¹¹² SANTOS, B., «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», cit., p. 119; SANTOS, B., *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 1998, p. 200.

tomar *pars pro toto*¹¹³. La incompletud de una cultura dada debe ser estimada desde los *topoi* de otra cultura. Santos está convencido que los *topoi* fuertes de una cultura se vuelven altamente vulnerables y problemáticos cuando son usados como premisas de la argumentación en otras culturas diferentes. Por esta vía, las diferentes culturas de los derechos humanos pueden volverse conscientes, desde dentro, de sus propias debilidades.

Así se observa cuando la hermenéutica diatópica toma como referentes el topos de los derechos humanos de la cultura occidental, el topos del *dharma* de la cultura hindú y el topos de la *umma* en cultura islámica, Siguiendo los conocidos trabajos de Panikkar sobre los derechos humanos en el hinduismo, o de Abdullahi Ahmed Anna'im sobre las relaciones entre el islamismo y los derechos humanos, estima que, mediante una hermenéutica diatópica, podrían concretarse las debilidades de las diferentes concepciones de los derechos humanos en los siguientes términos: «la debilidad de la cultura occidental, tal y como es desvelada por la hermenéutica diatópica, consiste en establecer una dicotomía demasiado estricta entre el individuo y la sociedad, lo que la hace vulnerable al individualismo posesivo, el narcisismo, a la alienación y a la anomia. De otra parte, la debilidad fundamental de las culturas hindú e islámica consiste en que ninguna de ellas logra reconocer que el sufrimiento humano tiene una dimensión individual irreducible, que puede ser enfrentada de manera adecuada sólo en una sociedad que no esté organizada jerárquicamente»¹¹⁴.

La aprehensión del verdadero sentido y necesidad de los derechos, así como el desarrollo de un compromiso sincero con vistas a su protección, sólo puede lograrse en el contexto cultural local¹¹⁵, a través del diálogo y la hermenéutica diatópica. Un ejemplo muy interesante del modo en que ésta operaría sería el de las relaciones entre el islamismo y los derechos humanos, problemática que De Sousa analiza apoyándose en los trabajos del jurista sudanés Abdullahi An-na'im. Pagando como precio la persecución fundamentalista y el exilio¹¹⁶, este último viene defendiendo la viabilidad de un modelo capaz de hacer compatibles los derechos humanos internacionales y la *sharía*.

¹¹³ SANTOS, B., «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», cit., p. 108.

¹¹⁴ SANTOS, B., «Universalismo, contextualización y cosmopolitismo», cit, pp. 276-277. Sobre este aspecto *vid.* BADERIN, M.A., «Identifying Possible Mechanisms within Islamic Law for the Promotion of Human Rights in Muslims States», *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 3, 22, 2004, pp. 329-346.

¹¹⁵ FALK, R., *La globalización depredadora, una crítica*, trad. de H. Bevia y A. Resines, Siglo XXI, Madrid, 2002.

¹¹⁶ *Vid.* TWINING, W., «Human Rights: Southern Voices Francis Deng, Abdullahi An-Na'im, Yash Ghai and Upendra Baxi», *Review of Constitutional Studies*, 11, 2, 2006, p. 223. Para una visión muy completa de los trabajos del profesor sudanés sobre las relaciones entre el Islam y los Derechos Humanos *vid.* el estudio preliminar de BADERIN, M (ed.), *Islam and Human Rights: Selected Essays of Abdullahi An Naim*, Ashgate, 2010, pp. xiii-xxxix.

Con esta propuesta, An-naím se desmarca de los planteamientos extremos de, por un lado, los absolutistas y fundamentalistas, para quienes existen tensiones irreconciliables entre ambas fuentes normativas, y, por otro lado, los secularistas o modernistas, para quienes la aceptación de los derechos humanos internacionalmente reconocidos forma parte de las decisiones políticas de Estados en las que no han de interferir consideraciones de naturaleza religiosa. El profesor sudanés estima que la reformulación o reinterpretación del Derecho islámico de la mano de una lectura moderna de *sharía* funcionaría mejor que la visión estrictamente secular. La reconciliación de sistemas tan distintos pasaría por una reforma o reconstrucción de la *sharía* que la volviera respetuosa con la regla de oro de la reciprocidad presente en todas las religiones, incluido el islam (*mufiwarja*), de acuerdo con el cual «los derechos humanos universales son aquellos que una tradición reclamaría para sus propios miembros y debe, por tanto, conceder a los miembros de otras tradiciones sin esperar un tratamiento recíproco por parte de los demás»¹¹⁷. Eso obligaría, entre otras cosas, a cambiar el tratamiento que la *sharía* otorga a las mujeres y los no musulmanes excluidos por la lectura tradicional de la reciprocidad. An-naím propone para ello seguir las enseñanzas de Ustadh Mahmoud (quién fue ejecutado en Sudán en 1985 por el presunto delito de apostasía según ley sudanesa vigente en ese momento), de acuerdo con las cuales, sería posible hacer una lectura del Corán defensora de la dignidad inherente de todos los seres humanos, con independencia de su género, creencia religiosa o raza.

Más allá de la verosimilitud de esta exégesis del libro sagrado de los musulmanes, el interés de las tesis de Santos radica en poner de manifiesto que el éxito de los derechos humanos en la cultura islámica pasa por una transformación de la concepción occidental de los mismos en una concepción mestiza, intercultural, que resulte legítima de acuerdo con el islam. Ahora bien, quizá esta transformación no debería ser una proyección egocéntrica de las insatisfacciones y conciencia de incompletud propias de la cultura occidental, sino más bien el resultado del dinamismo propio de cada cultura, de su inevitable evolución al entrar en contacto con otras culturas con las que comparte un mismo espacio físico, y no algo incitado o incluso impuesto *ad extra*¹¹⁸. Como tampoco parece una dirección adecuada forzar esa

¹¹⁷ AN-NAIM, A., *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, N. York, 1990, pp. 162-163.

¹¹⁸ A causa de lo que llama la falacia de la plenitud, cuando una cultura comienza a sentir la necesidad del diálogo intercultural tiende a creer que las otras culturas sienten la misma necesidad y están deseosas de embarcarse en dicho proceso. A medida que la irreflexiva conciencia de la falta de plenitud se instala en Occidente, la cultura Occidental tiene a creer que las demás culturas deberían reconocer su propia ausencia de plenitud y estar preparadas y deseosas de iniciar diálogos interculturales con ella. SANTOS, B., «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos», cit., p. 120.

evolución –por muy deseable que pueda aparecer a los ojos de la determinada cultura pública dominante– únicamente desde arriba, a través de decisiones legales o jurisprudenciales que impliquen una revisión de la interpretación de pautas culturales, creencias e, incluso, textos religiosos¹¹⁹. El momento para el diálogo intercultural no pueden establecerse de manera unilateral, sino que cada cultura debe decidir si y cuándo está en disposición de llevarlo a cabo. El requisito de que tanto los compañeros de viaje como los temas no puedan ser unilateralmente acordados es, con toda probabilidad, una de las condiciones más exigentes de una hermenéutica diatópica.

IV. CONCLUSIONES

Los cosmopolitas alternativos han sabido mostrar con éxito las limitaciones del cosmopolitismo ético y político basado en el humanismo esencialista y el monopolio de la razón abstracta y, al mismo tiempo, mantener la vigencia y fuerza positiva de esta expresión a través de un globalismo de nuevo cuño. La reescritura del ideal cosmopolita apuesta por un universalismo que no partiría ya de una dicotomía tan radical entre la semejanza y la diferencia, entre la razón y la emoción, entre los deberes y las lealtades y filiaciones particulares, y que asumiría plenamente que el distanciamiento reflexivo de lo vernáculo no solo no resulta incompatible con la curiosidad y apertura a otras culturas, sino que se alimenta precisamente de ella. Resulta particularmente atractivo su convencimiento en que una apertura a la

¹¹⁹ Sirva como muestra lo acontecido en la India en 1996, en el caso Shah Bano. El Tribunal Supremo de este país debía decidir la demanda de una mujer musulmana que reivindicaba el derecho a continuar siendo mantenida económicamente por su exmarido después de haberse divorciado. Era un caso fácil de aplicarse la ley general, en este caso el Código civil indio, que reconocía sin ambages tal derecho. Sin embargo, el caso se convertía en difícil al reclamar la comunidad islámica que fuese de aplicación la ley personal islámica, en la que se negaba tal derecho. No en vano, en otras dos decisiones anteriores, el mismo órgano jurisdiccional había decidido que el caso se resolviera de acuerdo con la Sharíah. El Tribunal Supremo resolvió otorgando la razón a la mujer, empero no se limitó a aplicar la ley general en detrimento de la ley islámica, sino que sorprendentemente se embarcó en la tarea de reinterpretar la Sharíah al objeto de determinar si existía o no un conflicto entre ella y el Código Civil. Haciendo notar la capacidad de la sharía para evolucionar y citando el Informe de la Comisión para el matrimonio y las Relaciones Familiares de Pakistán, el Tribunal llevo a cabo una revisión de una variedad de fuentes de la Sharía que permitiese encontrar respuesta al problema de la pensión. En contra de la opinión de los abogados de la Sharía y el Derecho personal islámico, los cinco magistrados hindúes terminaron declarando que es posible interpretar el Corán en un sentido que reconozca ese derecho a la mujer y no cree, por tanto, ningún conflicto entre la ley civil general y las ley islámica especial. *Vid.* MULLALLY, S., «Feminism and the Multicultural Dilemmas in India: revisiting the Shah Bano Case», *Oxford Journal of Legal Studies*, 4, 24, 2004, pp. 671-692.

otredad diferente de los otros a través de un diálogo transnacional y transcultural (en especial si éste se fundamenta racionalmente en una expansión global de la teoría del discurso moral o de la democracia deliberativa ideal) puede ser fuente de interacciones y encuentros doblemente valiosos. En primer lugar, por la capacidad de esa conversación para que los miembros de una cultura puedan verse a sí mismos desde la perspectiva de los otros y generar, de esta forma, conciencia de los límites, carencias o lagunas de su propia cultura. Estos efectos «subversivos» de las interacciones sobre la propia identidad cultural resultan inevitables de cara a lograr que algunas sociedades y comunidades asuman la necesidad de cambiar, transformar o reinterpretar algunos aspectos de sus valores, de su organización social y de sus pautas de conducta. En segundo lugar, porque gracias a los mismos se hace verdaderamente posible situarse en el interior de cada cultura y percatarse *ab intra* de que no existe un único camino, independiente de los contextos culturales, históricos y culturales, tal y como creen los racionalistas, para lograr la adhesión a las normas y valores de justicia universalmente reconocidas. La aprehensión del verdadero sentido y necesidad de los derechos humanos, así como el desarrollo de un compromiso sincero con vistas a su protección, únicamente puede lograrse en el contexto cultural local. En algunas comunidades, como sería el caso de las sociedades islámicas, resulta mucho más realista y efectivo concebir el avance hacia el reconocimiento y respeto pleno de los derechos humanos como la superación (desde abajo) de las contradicciones entre sus principios ético-religiosos y las leyes que los desarrollan (por ejemplo entre el Corán y la *sharia*), en lugar de como el resultado de la imposición de reformas (desde arriba) del despotismo ilustrado de unas élites modernizadoras y secularizadoras.

Es importante destacar, no obstante, que la superioridad de las vías emocional y dialógica frente a la puramente racionalista y abstracta radica precisamente en su capacidad para integrar y, sobre todo, equilibrar los elementos diferentes y a veces enfrentados de esta visión compleja de la identidad humana y la universalidad ética. No puede ignorarse que un cosmopolitismo extremadamente abierto a la aceptación de la diversidad cultural puede terminar desembocando en posiciones relativistas incompatibles con el universalismo al que no renuncian los nuevos cosmopolitas. Como tampoco puede despreciarse o minusvalorarse el papel que ha desempeñado y continúa desempeñando la razón tanto en la justificación de los deberes morales y de justicia, como en la propia motivación para cumplirlos, la educación y valoración de los sentimientos morales y la inevitable valoración de las culturas.

Fecha de recepción: 31/03/2012. Fecha de aceptación: 20/12/2012