

ALGUNAS ESTRATEGIAS PARA LA VIRTUD COSMOPOLITA* SOME STRATEGIES FOR THE COSMOPOLITAN VIRTUE

OSCAR PÉREZ DE LA FUENTE
Universidad Carlos III de Madrid

Fecha de recepción: 20-12-2005

Fecha de aceptación: 8-1-2006

Resumen: *La virtud cívica está habitualmente asociada a la noción de patriotismo. La globalización plantea nuevas dimensiones que definen las posiciones del cosmopolitismo genuino, del patriotismo cosmopolita y de la virtud cosmopolita. En esta última visión, el cosmopolitismo es una virtud moral que desarrolla la ética de la alteridad, una distancia irónica de la propia tradición, el diálogo transcultural, un compromiso con la paz y nuevas visiones para los habituales enfoques sobre la solidaridad humana.*

Abstract: *The civic virtue is usually associated to the notion of patriotism. Globalization deals new dimensions that define the positions of genuine cosmopolitanism, cosmopolitan patriotism and the cosmopolitan virtue. In this last vision, the cosmopolitanism is a moral virtue that develops the ethics of alterity, an ironic distance of the own tradition, the transcultural dialogue, a compromise with peace and new visions for the common approaches about human solidarity.*

PALABRAS CLAVE: Globalización, virtud cívica, cosmopolitismo, patriotismo

KEY WORDS: Globalization, civic virtue, cosmopolitanism, patriotism

1. GLOBALIZACIÓN, VIRTUD CÍVICA Y EL DISCURSO DE LAS IDENTIDADES

La globalización se ha convertido en un nuevo paradigma explicativo. En los tiempos de la Ilustración, se desarrolló durante un siglo un importante ba-

* Una versión de este artículo se presentó como comunicación en Grupo de trabajo sobre "Multiculturalismo, nacionalismo, derecho y globalización" en el XII Congreso mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía social IVR, "Derecho y Justicia en la sociedad global", celebrado en Granada del 24-29 de mayo 2005.



gaje intelectual que posteriormente se tradujo en cambios políticos, sociales, económicos y culturales. En tiempos de globalización, los cambios en los diferentes ámbitos han precedido al análisis y desarrollo intelectual de la comprensión y teorización del fenómeno global.¹ El discurso sobre la globalización se ha convertido en un ámbito particularmente fértil donde las diferentes ideologías parecen encontrar la confirmación de sus presupuestos teóricos. Por tanto, parece más adecuado referirse a las *globalizaciones* y considerar el nuevo escenario global un espacio sobre el que se requiere adoptar una perspectiva.

Una dimensión relevante a analizar en esta serie de procesos múltiples es cómo afecta la globalización a las diferentes identidades. Es algo que se podría denominar *globalización cultural* que traduciría determinados cambios en las percepciones y autocompresiones comunes de los individuos a partir del nuevo marco global. Algunas de las palabras clave de la nueva perspectiva tienen que ver con la *desterritorialización*, la *interdependencia* y la *hibridación*. La primera característica –desterritorialización– afirma, según Held, el cambio de mentalidad que supone la ruptura entre ‘ambiente físico’ y ‘situación social’ ya la formación debida a los nuevos medios de comunicación de nuevos marcos de significado, experiencias y coincidencias no dependen, como antes, del contacto directo entre las personas. Esto puede tener un ‘impacto pluralizante’ en la formación de las identidades, que se pueden desligar con mayor facilidad de los lugares y tradiciones particulares.² La segunda característica –interdependencia– tiene que ver, como sostiene Pareck, con que la tecnología y la posibilidad de viajar libremente tienen implicaciones culturales. Ninguna política cultural puede proteger a una sociedad de los medios de comunicación internacionales. La gente viaja por trabajo o como turista e importan y exportan nuevas ideas e influencias.

¹ Reyes Mate sostiene: “La globalización tiene muchos padrinos que la han estudiado desde diferentes puntos de vista. Ulrich Beck es uno de sus más decididos intérpretes. A la interpretación que él ha dado le ha impuesto el nombre de Segunda Modernidad. Kant decía en el celebre artículo ‘¿Qué es la Ilustración?’ que había que distinguir entre tiempos ilustrados y tiempos de Ilustración. El suyo, por ejemplo, era ‘el siglo de Federico’, es decir, un tiempo que había apostado por ponerse en marcha hacia la Ilustración. Tiempos, pues, modestamente ‘de ilustración’ y no todavía (plenamente) ilustrados. Beck repite a su manera esa contención ilustrada de Kant pero insuflándole un entusiasmo desconocido por el filósofo germano. Los años noventa representarían un paso intermedio entre los tiempos ilustrados y tiempos de ilustración. Es la hora de la Segunda Modernidad”. R. MATE, “Globalización y política”, *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 197-206.

² D. HELD, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, traducción de Sebastián Mazzuca, Paidós, Barcelona, 1997, p. 156.

Gracias a todo eso, ninguna sociedad puede mantenerse culturalmente aislada. El proyecto de la unificación cultural donde antiguas sociedades y todos los Estados modernos confían para su estabilidad y cohesión no es viable hoy día.³ La tercera característica –hibridación– hace referencia a que los tradicionales sistemas de inclusión y exclusión se enfrentan a nuevas situaciones definidas por la hibridación, diversidad y heterogeneidad⁴ frente a anteriores cánones de homogeneidad, uniformidad y asimilación. Por tanto, el discurso de las identidades se comprende en un renovado contexto en la era de la globalización.

Paradójicamente con las implicaciones que se podrían prever a partir de estas características globales, en la actualidad, se ha producido un auténtico resurgimiento identitario. Como afirma Castells, “la identidad proyecto, en el caso que se desarrolle, surge de la resistencia comunal. Éste es el sentido real de la nueva primacía de la política de la identidad”⁵. Frente a una globalización homogeneizadora, cobran protagonismo las definiciones del *nosotros* con un referente cercano, particular y movilizador. En la ‘era de la información’ esto tiene un nuevo sentido, ya que, como afirma Castells, “el nuevo poder reside en los códigos de información y en las imágenes de representación en torno a los cuales las sociedades organizan sus instituciones y la gente construye sus vidas y decide su conducta. La sede de este poder es la mente de la gente”⁶. La relevancia de las identidades se ha convertido en un elemento destacado de la reflexión intelectual y el debate político en las últimas décadas.

Paralelamente, el discurso de la globalización comporta un referente ineludible, de forma implícita o explícita, en algunas nociones que se relacionan con un viejo valor de la Historia de la Ideas como es cosmopolitismo. Según Pogge, se puede distinguir un *cosmopolitismo legal* que está comprometido con un ideal político concreto de un orden global en el que todas las

³ B. PARECK, “Political theory and the multicultural society”, *Radical Philosophy*, mayo-junio, 1.999, pp. (27-32). 28.

⁴ S. B. TURNER, “Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism”, *Theory, culture and society*, núm. 19, 2002, pp (45-63) 58.

⁵ M. CASTELLS, *La era de la información, vol. 2. El poder de la identidad*, traducción de Carmen Martínez Gimeno, Alianza, Madrid, 1998, p. 34.

⁶ Castells continúa afirmando que “por ello, en la era de la información, el poder es al mismo tiempo identificable y difuso. Sabemos lo que es, pero no podemos hacernos con él porque es una función de una batalla interminable en torno a los códigos culturales de la sociedad”. M. CASTELLS, *La era de la información, vol. 2. El poder de la identidad*, op. cit., p. 399.

personas tienen unos derechos y deberes equivalentes, por tanto, son ciudadanos de una república universal, de un *cosmopolitismo moral* que sostiene que todas las personas se encuentran en ciertas relaciones morales con otro: están obligados a respetar su estatus uno a otro como unidades morales últimas de interés moral –una obligación que impone límites sobre nuestra conducta y, en particular, nuestros esfuerzos para construir esquemas institucionales.⁷ Desde otra perspectiva, Beck distingue el *cosmopolitismo auténtico* del *cosmopolitismo inauténtico* donde el segundo instrumentaliza la retórica cosmopolita –de la paz, de los derechos humanos, de la justicia global– con fines nacional hegemónicos. Como el caso de Stalin con la Internacional comunista y los intereses de la Unión Soviética y, últimamente, los Estados Unidos con el retorno medieval a la Guerra Justa para la imposición global de los derechos humanos⁸.

Los transformadores globales, como Held, están en la línea del cosmopolitismo legal que defendería el desarrollo de instituciones mundiales con poder legislativo, ejecutivo y judicial.⁹ Sin embargo, existe una tradicional resistencia a contemplar de forma realista esa posibilidad ya que se correría el riesgo que advierte Scheuerman del *leviatán planetario*.¹⁰ Desde otra perspectiva, como afirma Greiff los jueces de la última instancia transnacional tendrían una impresionante autoridad en sus manos y se reproducirían a gran escala los problemas de interpretación y discrecionalidad que han sido analizados para los Tribunales que son última instancia a nivel estatal.¹¹ Quizá el referente clásico de este recelo al cosmopolitismo legal, se encuentra en el Kant de la *Paz perpetua* y su propuesta de la *Federa-*

⁷ También añade las categorías de cosmopolitismo institucional y cosmopolitismo interracional que complementan las anteriores categorías. T. POGGE, "Cosmopolitanism and sovereignty", *Ethics*, vol. 103, núm. 1, 1992, pp (48-75) 49.

⁸ U. BECK, *Poder y contrapoder en la era global*, traducción de R. S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2004, p. 44.

⁹ D. HELD, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, traducción de Sebastián Mazzuca, Paidós, Barcelona, 1997, p. 156.

¹⁰ W. E. SCHEUERMAN, "Cosmopolitan democracy and the Rule of Law", *Ratio Juris*, núm. 4, 2002, p. (439-457) 441.

¹¹ Greiff sostiene que "Aunque el derecho público democrático cosmopolita probablemente daría un impresionante poder legislativo a una variedad de actores políticos transnacionales, los jueces transnacionales poseen en última instancia la impresionante autoridad para determinar como los derechos constitutivos del Derecho público cosmopolita que son en última instancia concretados e interpretados" P. de GREIFF, "Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism", *Ratio Juris*, vol. 15, núm. 4, 2002, p. (418-438), 450.

ción pacífica de Estados libres y republicanos frente a la idea de un Estado mundial¹².

La articulación de un cosmopolitismo moral tiene diversas implicaciones en contextos institucionales y de argumentación ética en el debate sobre la globalización. El objetivo de este trabajo es delinear algunas perspectivas para analizar la *virtud cosmopolita* como un ámbito relativamente inexplorado de las virtudes públicas que son relevantes en el discurso democrático. La ética de las virtudes no tiene demasiada popularidad actualmente, frente a los modelos de éticas deontológicas y éticas consecuencialistas¹³. Algunos autores contemporáneos que reivindican la ética de las virtudes son Nussbaum¹⁴, MacIntyre¹⁵ y Camps¹⁶. Etimológicamente, la virtud –o la *areté*– es aquello que una cosa debe tener para funcionar bien y para cumplir satisfactoriamente el fin a que está destinada.¹⁷ Por tanto, argumenta Camps, también los seres humanos, en tanto que son personas, han de poseer unas cualidades, unas virtudes, que pongan de manifiesto su “humanidad”. Y la moral –o la ética– no es sino el conjunto de las virtudes o la reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades igualmente “humanas”¹⁸.

¹² Llano afirma que “Kant pretende conjurar el peligro inherente a la instauración de un gobierno mundial único que, finalmente, pudiera degenerar en un puro despotismo, o lo que es igual, “en el cementerio de la libertad”. Kant parece preferir la separación de los pueblos en unidades nacionales antes que la confusión de éstos en un solo Estado mundial uniformizador e insensible a sus diferencias.” F. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Cuadernos del Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Dykinson, p. 78.

¹³ McDonald caracteriza el enfoque habitual de las posiciones éticas que contraponen el deontologismo al consecuencialismo. El consecuencialismo se cuestiona si “La acción X produce buenos resultados? Maximiza la satisfacción?” En cambio, el enfoque deontológico se pregunta: “Debo hacer la acción X? es correcta? Estoy obligado a ello?. Finalmente, la ética de las virtudes considera si “Es la acción X compatible con ser una persona virtuosa?” L. C. McDONALD, “Three forms of political ethics”, *The Western Political Quarterly*, vol 31, núm. 1, 1978, p (7-18) 15.

¹⁴ M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien, Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, traducción de Antonio Ballesteros, La Balsa de la Medusa, Madrid, 2003.

¹⁵ A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, traducción de Amelia Valcárcel, Crítica, Barcelona, 1987.

¹⁶ V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa, Madrid, 1990.

¹⁷ V. CAMPS, *Virtudes públicas*, cit., p. 17.

¹⁸ V. CAMPS, *Virtudes públicas*, cit., p. 17.

La actual revitalización del discurso sobre la relevancia de las virtudes públicas está relacionada con las nuevas versiones del republicanismo cívico.¹⁹ La participación activa de los ciudadanos es uno de los elementos definitorios de esta versión democrática del autogobierno de los asuntos públicos. Las virtudes cívicas son reivindicadas como disposiciones morales que construyen una esfera pública participativa, donde los ciudadanos se implican efectivamente en el bien común. Tradicionalmente se ha concebido que una de las virtudes cívicas más destacadas es el patriotismo. Cabe plantearse si la globalización cultural que supone desterritorialización, interdependencia e hibridación no afecta a carácter y orientación de las virtudes cívicas en las actuales sociedades democráticas. Este es el trasfondo de este trabajo al plantear la necesidad de considerar la relevancia de la virtud cosmopolita como parte integrante de las virtudes públicas a considerar en el contexto de la globalización.

El ejercicio de la virtud cosmopolita supondría el término medio entre los excesos del cosmopolitismo abstracto –que se confunde con una simple retórica bienintencionada– y del particularismo excluyente, en cada una de sus posibles manifestaciones religiosas, nacionalistas o comunitarias. Lo que caracteriza al cosmopolitismo es un particular análisis que replantea las ha-

¹⁹ Alguna bibliografía sobre republicanismo se encuentra en M^a C. BARRANCO AVILES, "El concepto republicano de libertad y el modelo constitucional de derechos fundamentales", *Anuario de Filosofía del Derecho*, núm. XVIII, 2001, pp. 205-226; G. BOCK, Q. SKINNER, M. VIROLI, (comp.), *Machiavelli and republicanism*, Cambridge University Press, 1990; V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa Calpe, Madrid, 1990; V. CAMPS, y S. GINER, *El interés común*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992; A. DOMENECH, *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona, 1989; S. GINER, "Las razones del republicanismo", *Claves de la razón práctica*, núm. 81, abril, 1998; S. GINER, "La estructura social de la libertad republicana", en J. RUBIO CARRACEDO, J. M^a ROSALES, M. TOSCANO MÉNDEZ, Manuel, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 65-86; F. OVEJERO, "Democracia liberal y democracias republicanas", *Claves de la razón práctica*, núm. 111, pp. 18-30, 2001; F. OVEJERO, "Tres ciudadanos y el bienestar", *La Política*, núm. 3, 1997, pp. 93-116; P. PETIT, *Republicanism*, traducción de Toni Domenech, Paidós, Barcelona, 1999; R. VARGAS MACHUCA, "El liberalismo republicano, los modelos de democracia y la causa del reformismo", en J. RUBIO CARRACEDO, J. M^a ROSALES, M. TOSCANO MÉNDEZ, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 87-106; J. RUBIO CARRACEDO, ¿Democracia republicana versus democracia liberal?, en J. RUBIO CARRACEDO, J. M^a ROSALES, M. TOSCANO MÉNDEZ, *Retos pendientes en ética y política*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 133-150; M. VIROLI, *Por amor a la patria*, traducción de Patrick Alfava MacShane, Acento, Madrid, 1997; M. VIROLI, *La sonrisa de Maquívelo*, traducción de Atili Pentimall, Barcelona, Tusquets, 2000.

bituales connotaciones de los discursos identitarios y, en especial, de las visiones de la alteridad, defendiendo como horizonte moral relevante a la Humanidad en su conjunto. Esta virtud comprende una serie de prácticas y disposiciones morales que sirven para negar como fundamentación moral válida al etnocentrismo y, a la vez, negar la fundamentación moral válida al relativismo. Los excesos identitarios pueden llevar al racismo, al fundamentalismo religioso o cultural ya que construyen una imagen esencialista y distorsionada de la alteridad, convirtiendo la diferencia en un estigma. El relativismo tampoco es una solución viable ya que afirmando la incomensurabilidad radical entre culturas, niega la posibilidad de fundamentar valores universales, lo que convierte el diálogo y la comunicación intercultural en un ejercicio innecesario.

El concepto de *virtud cosmopolita* ha sido desarrollado por Turner que considera que incluye un conjunto de virtudes como la consideración por otras culturas, la distancia irónica de la propia tradición y obertura a la crítica transcultural.²⁰ En este trabajo se perfilarán algunas perspectivas que desarrollan esta noción, aunque apartándose de algunas implicaciones de la propuesta de Turner. Básicamente la virtud cosmopolita se corresponde con la distancia irónica de la propia tradición y la consideración por otras culturas. La conclusión de este análisis está en la línea de considerar nuevas dimensiones para la solidaridad en un mundo global que se corresponden como el ejercicio de las virtudes cosmopolitas.

2. DISTANCIA IRÓNICA DE LA PROPIA TRADICIÓN

El cosmopolitismo es una idea que tiene su origen en la Grecia clásica, que suele mostrarse como antítesis del nacionalismo. Esto, lejos de estar claro, ha permitido desarrollar un rico y denso debate intelectual. Para ofrecer un panorama, a continuación se caracterizará al cosmopolitismo genuino, al patriotismo cosmopolita y, finalmente, la virtud cosmopolita.

2.1. Cosmopolitismo genuino

La etimología del término “cosmopolita” hace referencia a la noción de ser *ciudadano del mundo*. Este enfoque se ha trasladado, desde varias perspectivas, a la

²⁰ S. B. TURNER, “Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism”, op. cit., p. 60.



consideración la relevancia de la Humanidad como referente moral básico y a la afirmación de la arbitrariedad de las consecuencias institucionales de las diferencias basadas en la identidad particular de los seres humanos. Estas visiones pueden considerarse genuinamente cosmopolitas, aunque otros rótulos podrían ser cosmopolitismo universalista, mundial, humanista o extremo. Esta visión se encuentra en la tradición estoica, como muestra Séneca cuando afirma que “importa menos dónde vas que con qué disposición vas. Por eso nos debemos consagrar el alma a un solo lugar. Hay que vivir con esta convicción: “No nací en único rincón, mi patria es el mundo entero”²¹. Una reformulación de esta visión la ha realizado Nussbaum que sostiene que las circunstancias del nacimiento son un accidente²² y las fronteras nacionales son algo moralmente irrelevante a lo que, sin embargo, se le confiere habitualmente “un falso aire de gloria y peso moral”²³. Según esta visión, la máxima lealtad se debe otorgar a la comunidad moral constituida por todos los seres humanos²⁴. Su programa cosmopolita incluye una educación abierta a la diversidad, aumento de la cooperación internacional, reconocimiento de obligaciones morales con el resto del mundo y coherencia en la argumentación moral ya que “de otro modo, no hacemos sino educar una nación de hipócritas morales que hablan el lenguaje del universalismo pero cuyo universo, por el contrario, tiene un alcance restringido e interesado.”²⁵.

²¹ SENECA, *Ideario extraído de las Cartas a Lucilio*, Península, Barcelona, 1995, p. 27.

²² Nussbaum sostiene que “el accidente de donde se ha nacido no es más que esto, un accidente; todo ser humano ha nacido en alguna nación. Una vez admitido esto, sostenían sus sucesores estoicos, no deberíamos permitir que diferencias de nacionalidad, de clase, de pertenencia étnica erijan fronteras entre nosotros y nuestros semejantes”. M. NUSSBAUM, “Patriotismo y cosmopolitismo”, en M. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, traducción de Carme Castells, Paidós, Barcelona, 1999, p. (13-32) 18.

²³ Nussbaum afirma que “Si nos contemplamos a nosotros mismos con la mirada del otro, veremos lo que en nuestras prácticas hay de local y no esencial, así como lo que es más amplia y profundamente compartido. La ignorancia de nuestra nación en cuando se refiere a la mayor parte del resto del mundo es apabullante. En mi opinión esto significa también que, en muchos casos e importantes aspectos, es ignorante respecto a si misma”. M. NUSSBAUM, “Patriotismo y cosmopolitismo”, op. cit., p. 22.

²⁴ M. NUSSBAUM, “Patriotismo y cosmopolitismo”, op. cit., p. 18.

²⁵ Nussbaum basa su programa cosmopolita en cuatro puntos: “a) La educación cosmopolita nos permite aprender más acerca de nosotros mismos b) Avazamos resolviendo problemas que requieren la cooperación internacional c) Reconocemos obligaciones morales con el resto del mundo que son reales y de otro modo pasarían desapercibidas d) Elaboramos argumento sólidos y coherentes basados en las distinciones que estamos dispuestos a defender.” M. NUSSBAUM, “Patriotismo y cosmopolitismo”, op. cit., p. 22-26.

El discurso cosmopolita pone en cuestión la legitimidad de sostener en exclusiva lealtades particulares, habitualmente es considerado un sinónimo de crítica al nacionalismo. Esto supone que, si todos los seres humanos son igualmente dignos de consideración y respeto, las exclusiones que se justifican en fronteras son moralmente arbitrarias. Es una exigencia coherente con el universalismo ético considerar como referente a la Humanidad en su conjunto. La cuestión es que si alguien se pregunta “¿quién soy?” es difícil que su única respuesta haga referencia a su pertenencia al género humano. Las dimensiones de la identidad forma parte de las auto comprensiones habituales de los individuos y existen argumentos que afirman su relevancia moral y su traslación política en desarrollos institucionales. Las identidades son particulares y algunas suponen un sentido de pertenencia para los seres humanos. Lo relevante es que toda identidad necesariamente supone una alteridad. El círculo del *nosotros* excluye a los *otros*. Como señala Thiebaut “eso es, precisamente, lo que puede cuestionarse, lo que puede no desearse, no aceptarse. El cosmopolita cuestiona que nuestra identidad tenga que hacerse por lo que excluye y busca una pertenencia no hecha de exclusiones.”²⁶ Esto significa una redefinición de las habituales connotaciones de la identidad, pertenencia y exclusión. La cosmopolita, según Thiebaut, sería una forma de pertenencia, sin exclusiones, que habita una identidad de forma modal, en una distancia reflexiva²⁷. Una vez más, el cosmopolita niega la noción de frontera y niega que las pertenencias definan un territorio²⁸. Este planteamiento ha sido considerado una antítesis de la argumentación nacionalista, sin embargo, actualmente tiene un nuevo escenario en la globalización, donde de forma coherente con sus planteamientos, el enfoque cosmopolita debería abogar por un una ciudadanía mundial, gobierno mundial,

²⁶ C. THIEBAUT, “Cosmopolitismo y experiencia”, *Revista La Laguna*, número extraordinario, 1999, p. (101-119) 112.

²⁷ Thiebaut afirma que “La hipótesis cosmopolita diría que todo territorio, que cualquier territorio, puede ser el espacio de una identidad y que no hay límites de entrada respecto a cual deba ser el territorio de la humanidad. El cosmopolitismo es una manera de habitar lo local, cualquier localidad, habitándolo sin exclusiones; pero no es, por ello mismo, un territorio. Mientras el particularista define su pertenencia por el territorio (sus espacios de creencias) y hace de su identidad algo ontológico, el cosmopolita define su pertenencia por una manera de habitar éste y cualquier territorio y hace, por lo tanto, de su identidad algo modal; se define por cómo habite y crea –en la distancia reflexiva, diremos– aquello que habite y crea” C. THIEBAUT, “Cosmopolitismo y experiencia”, op. cit., p. 113.

²⁸ C. THIEBAUT, “Cosmopolitismo y experiencia”, op. cit, 113.



un parlamento mundial, un tribunal mundial y una opinión pública mundial.²⁹

Otra perspectiva crítica respecto del valor de la identidad del cosmopolitismo genuino, la propone Waldron cuando considera que el cosmopolita rechaza pensar en sí mismo como definido por su localización, sus ancestros, su ciudadanía o su lenguaje. Puede vivir en San Francisco y tener ancestros irlandeses, no cree que su identidad esté comprometida cuando aprende español, come en un restaurante chino, lleva ropa hecha en Corea, escucha arias de Verdi cantadas por una princesa Maori en un equipo de música japonés, sigue la política ucraniana y practica con técnicas de relajación budista. Es una criatura de la modernidad, consciente de vivir en un mundo compuesto y en un yo compuesto³⁰. La estrategia cosmopolita no es negar el papel de la cultura en la constitución de la vida humana, pero sí cuestiona, primero, la asunción de que el mundo social está dividido en culturas particulares y distintas, una por cada comunidad y, segundo, la asunción de que cada persona necesita, al menos, una de estas entidades –una cultura única y coherente– para dar forma y sentido a su vida³¹. Para un cosmopolita, “necesitamos significados culturales, pero no necesitamos marcos culturales homogéneos: necesitamos entender nuestras elecciones en el contexto de poder estructurar todas ellas. En pocas palabras, necesitamos cultura, pero no necesitamos integridad cultural”³². Esta argumentación parte la consideración de que el proceso de globalización supone que las identidades se comprenden de forma híbrida e interdependiente. El objetivo de la integridad cultural es considerado una culturización de la idea que no es función del Estado determinar cuál es la verdadera fe, en la línea del liberalismo igualitario frente a posiciones culturalistas liberales y multiculturalistas.³³

Este planteamiento recibe algunas críticas ya que, hoy por hoy, el papel de las identidades particulares en la vida moral de los sujetos es considerado de forma relevante en el discurso moral, en las relaciones políticas y en el desarrollo institucional. Algunas posiciones sostienen que mantener una

²⁹ Esta sería la tesis del cosmopolitismo legal que se ha explicado en el punto anterior *Globalización, virtud cívica y discurso de las identidades*.

³⁰ J. WALDRON, “Minority cultures and cosmopolitan alternative”, en KYMLICKA, Will, *The right of minority cultures*, Oxford University Press, 1.996., p. 95.

³¹ J. WALDRON, “Minority cultures and cosmopolitan alternative”, op. cit., p. 105.

³² J. WALDRON, “Minority cultures and cosmopolitan alternative”, op. cit., p. 108.

³³ Estas ideas se desarrollan ampliamente en O. PEREZ DE LA FUENTE, *Pluralismo cultural y minorías. Una aproximación iusfilosófica*, Dykinson, Madrid, 2005.

práctica moral cosmopolita suponen comprometerse con tenues lazos de solidaridad, frente a color y la pasión de la lealtad patriótica.³⁴ La conjugación moral del *nosotros* se ha producido históricamente en círculos más cercanos que el de la Humanidad. El cosmopolita genuino mantiene el universalismo de forma estricta como su mayor baluarte moral. Algunas posiciones ponen en cuestión que en la vida moral de los seres humanos no se *particularice*, de forma implícita o explícita, este proclamado universalismo³⁵. Algunos podrían sostener que este cosmopolitismo genuino, a la espera de las instituciones mundiales, sólo estaría al alcance de los seres *noumenales* kantianos.³⁶ Sin embargo, el discurso cosmopolita aborda el tema característico de la globalización: los seres humanos habitamos un solo mundo.³⁷

1.2. Patriotismo cosmopolita

Algunos ven en el cosmopolitismo genuino un ideal impracticable y a la vez necesario. El vocabulario moral de la identidad afirma que la traducción política del sentido de pertenencia debe corresponderse con una institucionalización particular, que históricamente ha tenido una de sus formas en el Estado-nación. En este sentido, la legitimidad de los valores de la esfera pública se ha afirmado en términos universalistas, aunque sustentada en prácticas particularistas respecto a la identidad nacional y los derechos de los nacionales. Como es fácilmente

³⁴ Nussbaum afirma que "El patriotismo está teñido de colorido intensidad y pasión mientras el cosmopolitismo parece tener que enfrentarse a la ardua tarea de excitar la imaginación." M. NUSSBAUM, "Patriotismo y cosmopolitismo", op. cit., pag 27.

³⁵ Himmelfarb sostiene que "Por encima de todo, lo que el cosmopolitismo oculta, e incluso niega, son los dones que la vida nos da: parientes, ancestros, familia, raza, religión, herencia, historia, cultura, tradición, comunidad y.. y nacionalidad. Estos no son atributos accidentales del individuo. Son atributos esenciales" G. HIMMELFARB, "Las ilusiones del cosmopolitismo" en M. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, cit., pp 91-96, 96.

³⁶ Himmelfarb afirma que "Otorgar nuestra "lealtad fundamental" al cosmopolitismo es intentar trascender no sólo la nacionalidad, sino todas las verdades, particularidades y realidades de la vida que constituyen la propia identidad natural. El cosmopolitismo tiene una aureola de bondad y de altruismo, pero es una ilusión, y es también, como todas las ilusiones peligroso" G. HIMMELFARB, "Las ilusiones del cosmopolitismo", op. cit., p. 96.

³⁷ Singer articula sus reflexiones sobre la ética de la globalización en torno a las consideraciones sobre: un mundo cambiante, una sola atmósfera, una sola economía, una sola ley, una sola comunidad. En P. SINGER, *Un solo mundo. La ética de la globalización*, traducción de Franciso Herreros, Paidós, Barcelona, 2003.

te comprensible la conjugación simultánea del universalismo y el particularismo presenta una amplia gama de matices y perspectivas, que ponen su acento de forma diferenciada según el trasfondo de su argumentación. Existen una serie de posiciones que afirman la importancia del patriotismo conjuntamente con un referente cosmopolita, sin embargo difieren en cómo se articulan estos conceptos. Básicamente, de forma gráfica, se podría clasificar estas visiones en *patriotas, por tanto, cosmopolitas* -Habermas- y *patriotas, y además, cosmopolitas* -Taylor-.

La primera versión afirma que la esfera pública se configura en torno a un consenso de valores procedimentales que son universales como la libertad y la igualdad. Habermas afirma que a los ciudadanos les debe unir un vínculo estrictamente político en la formulación de un *patriotismo de la Constitución*. Esto supone una cultura política común, en su visión posnacional, que no se define en términos étnicos, lingüísticos o culturales.³⁸ Este es un *patriotismo, por tanto, cosmopolita* ya que si se establece un patriotismo basado en valores universales, el cosmopolitismo debe ser una exigencia lógica del discurso. En efecto, Habermas es partidario de un Derecho cosmopolita que vincule a los sujetos jurídicos individuales³⁹, en el establecimiento del parlamento mundial, en la construcción de la justicia mundial y en la obligada reorganización del Consejo de Seguridad⁴⁰. En esta línea Habermas afirma

³⁸ Habermas afirma que “la tendencia a traincherarse en sí mismas de subculturas aparentemente homogéneas puede justificar el recurso al esbozo de comunidades imaginarias o reales. De esta forma siempre se conectan en el proceso de construcción de diferencias internas nuevas formas de vida colectiva y proyectos de vida individual. Ambas tendencias refuerzan en el interior del Estado-nación las fuerzas centrífugas y agotan las reservas de solidaridad civil si no se consigue deshacer la simbiosis histórica entre republicanismo y nacionalismo, y asentar las convicciones republicanas de la población sobre el nuevo fundamento que representa el patriotismo de la Constitución.” J. HABERMAS, *La constelación posnacional*, traducción de Pere Fabra, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 102-103.

³⁹ Habermas afirma que “El quid del derecho cosmopolita consiste más bien en que pasando por encima de las cabezas de los sujetos colectivos del derecho internacional alcanza la posición de los sujetos jurídicos individuales y fundamenta para éstos la pertenencia no mediatizada a la asociación de ciudadanos del mundo libres e iguales J. HABERMAS, “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, *Isegoria*, núm. 16, 1997, p. (61-90) 74.

⁴⁰ Habermas sostiene que “la retórica del universalismo contra el que se dirige esta crítica se encuentra su expresión en las propuestas sobre la necesidad de que las Naciones Unidas se constituyen en una “democracia cosmopolita”. Las propuestas de reforma se concentran en tres puntos: en el establecimiento del parlamento mundial, en la construcción de la justicia mundial y en la obligada reorganización del Consejo de Seguridad.” J. HABERMAS, “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, op. cit., p. 78.



que “el estado cosmopolita ya ha dejado de ser un puro fantasma, aun cuando nos encontremos bien lejos de él. El ser ciudadano de un Estado y el ser ciudadano del mundo constituyen un *continuum* cuyos perfiles empiezan ya al menos a dibujarse.”⁴¹ Es interesante ver como Habermas se aparta del antecedente kantiano y es partidario de la configuración de un derecho cosmopolita, frente a la visión de Rawls de un *Derecho de gentes*⁴².

Este patriotismo de la Constitución, por ende, cosmopolita, es una síntesis de perspectivas que puede ser criticado desde el cosmopolitismo genuino y desde el patriotismo con referente identitario. En el primer sentido, Thiebaut afirma que el patriotismo de la constitución, analizado de forma estricta, es un oximoron ya que la emoción que suscita la justicia carece de territorio: “seríamos patriotas de toda constitución democrática”. Aunque, añade Thiebaut, no quiere decir que su intento no sea certero⁴³. En el segundo sentido, Taylor considera que el patriotismo es una identificación común con una comunidad histórica fundada en determinados valores⁴⁴. Frente al modelo procedimental, Taylor considera que estos valores deberían ser nacionales, culturales y lingüísticos. En este sentido, define el patriotismo como un amor de lo particular⁴⁵. Esta visión reivindica la relevancia moral de

⁴¹ J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 2000, p. 643.

⁴² Habermas afirma que “El concepto kantiano de asociación de naciones respetuosa a la larga con la soberanía de los Estados no es consistente. El derecho cosmopolita debe estar tan institucionalizado que vincule a los diferentes gobiernos. La comunidad internacional debe poder obligar a sus miembros, bajo amenazas de sanciones, al menos a un comportamiento acorde con el derecho.” J. HABERMAS, “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”, op. cit., p. 72.

⁴³ Thiebaut afirma que “El concepto tenso, casi imposible de “patriotismo de la constitución” (imposible pues la emoción que suscita la justicia carece de territorio: seríamos patriotas de toda constitución democrática) intenta anclar en un territorio (una nación, un estado) una forma de vínculo afectivo que, no obstante, es negado en la distancia de la justicia. Pero, que se un concepto casi imposible (es, estrictamente, un oximoron) no quiere decir que su intento no sea certero” C. THIEBAUT, *Cosmopolitismo y experiencia*, op. cit., p. 105.

⁴⁴ Taylor afirma que C. TAYLOR, *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, traducción de Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 1997, p. 262.

⁴⁵ Taylor afirma que “Hemos de recordar que el patriotismo implica algo más que principios morales convergentes; se trata de una lealtad común a una comunidad histórica particular. Aprenderla y sostenerla ha de ser un objetivo común y es algo más que mero consenso en la regla de derecho. Dicho de otro modo, el patriotismo implica, más allá de los valores convergentes, una amor de lo particular. Apoyar este específico conjunto de instituciones y formas históricas es y debe ser un fin común socialmente aprobado.” C. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 260.

la identidad cultural para la configuración de la esfera pública que necesariamente debe realizar determinadas opciones culturales ya que no puede permanecer neutral culturalmente. Taylor afirma que, en el mundo moderno, no podemos hacer nada sin el patriotismo⁴⁶.

El patriotismo cosmopolita no es ajeno a las lealtades particulares. En algunos pasajes, Habermas destaca la relevancia de circunstancias particulares en configuración los valores de la esfera pública del Estado constitucional.⁴⁷ En este sentido, Eusebio Fernández, que ha desarrollado la idea de patriotismo cosmopolita, afirma que: “en definitiva, lo que me produce gran zozobra es que se desee crear un futuro de ciudadanos desarraigados. Los valores cosmopolitas nunca van a poder sustituir al ideal de pertenencia comunidades más pequeñas, comunidades con las que nos identificamos y que conforman el contexto de nuestra existencia cotidiana”⁴⁸. El patriotismo de la Constitución, por ende, cosmopolita conjuga el lenguaje moral del universalismo, que conlleva necesariamente una dimensión cosmopolita, pero no puede olvidar fácilmente en su argumentación las dimensiones particulares y las pertenencias que inevitablemente aborda.

La segunda versión, *patriotismo, y además, cosmopolita* se basa en una visión tradicional en el republicanismo cívico del papel del patriotismo. En la línea de Maquiavelo, Viroli propone distinguir entre el patriotismo –que defendería las instituciones y la libertad comunes– y el nacionalismo –cuyo objetivo sería la homogeneidad étnica, cultural y lingüística–. El patriotismo formaría parte de la virtud cívica apelando a la unidad política de la república, sustentada además en los significados compartidos de la cultura en común. Viroli afirma que “el amor al bien común y el amor a la patria que

⁴⁶ C. TAYLOR, “Por qué la democracia necesita del patriotismo” en M. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. 145.

⁴⁷ Habermas afirma que “el concepto autoreferencial de autodeterminación colectiva señala el espacio lógico que ocupan los ciudadanos unidos democráticamente como miembros de una particular comunidad política. Y aunque tal comunidad se constituya a partir de los principios universalistas del Estado constitucional del Estado constitucional democrático, desarrollará una identidad colectiva, de modo que los principios universalistas serán interpretados y puestos en práctica a la luz de su historia y en el contexto de sus formas de vida. Esta autocomprensión ético-política de los ciudadanos de una determinada comunidad política es la que le falta a una comunidad de ciudadanos del mundo inclusiva” J. HABERMAS, *La constatación posnacional*, op. cit, p. 140.

⁴⁸ E. FERNÁNDEZ, *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson, Madrid, 2001, p. 14.



Maquiavelo pone en el centro de la virtud cívica es de hecho amor a la libertad y las leyes que la protegen⁴⁹. Sin embargo, Viroli se distancia del *patriotismo de la Constitución* ya que “una república puramente política conseguiría el consentimiento en filosofía, pero no generaría ninguna vinculación, ningún amor, ningún compromiso. Para generar y sustentar este tipo de pasiones se debe apelar a la cultura común, a la memoria compartida”⁵⁰. En la disyuntiva entre el camino de la libertad y el camino de la homogeneidad, Viroli se decanta por la primera opción pero con el significativo matiz de considerar este patriotismo de la libertad común es un amor particular, que no es exclusivo, ya que “es el amor a la libertad común del pueblo fácilmente se extienden más allá de las fronteras nacionales y se transforma en solidaridad”⁵¹. Este planteamiento adolece de ambigüedades ya que parte de la noción de pueblo, situando al patriotismo no estrictamente en términos de vinculación política, sino en referencia a una cultura y memoria común, que

⁴⁹ M. VIROLI, *Por amor a la patria*, traducción de Patrick Alfaya MacShane, Acento, Madrid, 1997, p. 50.

⁵⁰ Viroli afirma que “una buena republica que de verdad quiere serlo de todos no necesita unidad cultural, o moral o religiosa; necesita otro tipo de unidad, principalmente una unidad política sustentada por el nexo con el ideal de republica. Aquí quiero resaltar que no quiero decir amor a la republica en general o vinculación a una republica impersonal basada en valores universales de libertad y justicia. Quiero decir vinculación a una republica en particular como su forma particular de vivir en libertad. Una república puramente política conseguiría el consentimiento filosofía, pero no generaría ninguna vinculación, ningún amor, ningún compromiso. Para generar y sustentar este tipo de pasiones se debe apelar a la cultura común, a la memoria compartida. Pero si esta apelación tiene la libertad como objetivo, se debe recurrir a la cultura que emana de la practica de la ciudadanía y que se sustenta en las memorias compartidas del compromiso con al libertad, el criticismo social y la resistencia contra la opresión y la corrupción. No hay necesidad de fortalecer la unidad religiosa y moral, la homogeneidad étnica, o la pureza lingüística” M. VIROLI, *Por amor a la patria*, op. cit., pp. 29-30.

⁵¹ Viroli afirma que “Para encontrar solución a este dilema, debemos reexaminar los trabajos de los teóricos republicanos que definen la virtud cívica o política como el amor a una patria, entendiéndolo, no como una vinculación a la unidad cultural, étnica y religiosa de un pueblo, sino como amor a la libertad común y a las instituciones que lo sustentan. Es un amor particularista, ya que es el amor a la libertad común de un pueblo en particular, apoyado en instituciones con una historia particular que tiene para ese pueblo significado, o significados particulares que inspiran y a cambio se sustentan en una forma de vida y cultura particulares. Porque es un amor de lo particular es posible, pero porque es amor a una forma de libertad en particular no es exclusivo: es el amor a la libertad común del pueblo fácilmente se extienden más allá de las fronteras nacionales y se transforma en solidaridad.” M. VIROLI, *Por amor a la patria*, op. cit., pp. 28-29.

comporte la movilización de los ciudadanos. Aunque Viroli insiste en que el objetivo no es asegurar la italianidad de los italianos, sino incluir los valores de la ciudadanía democrática en la cultura del pueblo⁵², sus presupuestos, bagajes y argumentación acaba por situar la distinción entre nacionalismo y patriotismo en un *continuum* que requiere ser matizado. Lo relevante, desde la perspectiva cosmopolita, es que este patriotismo puede comportar solidaridad más allá de las fronteras nacionales.⁵³ El cosmopolita genuino realiza una crítica de la noción de frontera, mientras este patriotismo afirma las fronteras, y además, puede sostener solidaridades cosmopolitas.

Frente a tradicional visión que consideraba que nacionalismo y cosmopolitismo era una clara antítesis, recientemente se han realizado esfuerzos por considerar que ambas perspectivas tienen un ámbito de compatibilidad. De la intersección de las diversas gramáticas morales que afirman la relevancia de la identidad nacional y las que afirman valores cosmopolitas, surge la consideración que la moralidad se entendería en forma de círculos concéntricos que empezaría en las lealtades más particulares a las más universales. Como sostiene Walzer, “un particularismo que excluye otras lealtades más amplias es una invitación a la conducta inmoral, pero lo mismo hace el cosmopolita que invalida otras lealtades más estrechas”⁵⁴. El horizonte moral en la globalización comprende nuevos matices, una inexorable perspectiva más compleja y la constatación que los enfoques unidimensionales pierden una parte significativa del panorama.⁵⁵

⁵² Viroli afirma que “Necesitamos, por expresarlo con sencillez, patriotismo, y debemos al mismo tiempo ayudar a reducir, más que invocar, la identificación con los valores etnoculturales. No deberíamos reforzar la italianidad de los italianos o fortalecer su unidad étnica o cultural, sino más bien centrarnos en los valores políticos de la ciudadanía democrática y presentarlos y defenderlos como valores que forman parte de la cultura del pueblo”, M. VIROLI, *Por amor a la patria*, op. cit., p. 217.

⁵³ Viroli sostiene que “si el amor a la libertad común, el patriotismo se puede traducir en solidaridad más allá de las fronteras nacionales. Todos los oprimidos son compañeros del patriota. El amor a la patria refuerza su capacidad de reconocimiento; le permite a él o a ella reconocer a un extranjero como a un compañero en la lucha común por la libertad” M. VIROLI, *Por amor a la patria*, op. cit., p. 181

⁵⁴ M. WALZER, “Esferas de afecto”, en M. NUSSBAUM, (ed.), *Los límites del patriotismo*, op. cit., p. (153-155) 155.

⁵⁵ Taylor afirma que “Creo que no nos queda otra opción que ser cosmopolitas y patriotas, lo que significa luchar por un patriotismo abierto a las solidaridades universales, contra otros patriotismo mas cerrados”, C. TAYLOR, “Por que la democracia necesita del patriotismo” en M. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, op. cit, p. 147.

El cosmopolita genuino es criticado por los exiguos resultados de la institucionalización en un sentido cosmopolita⁵⁶ y por ofrecer un discurso que recela de las identidades cercanas, que movilizan a los individuos. Mientras que el discurso nacionalista extremo se basaría en un etnocentrismo indubitado que sólo se explica con una referencia exclusivamente particularista que afirmarí­a los lemas “con mi pa­ís tenga o no raz­ón” o “Deutschland über alles”⁵⁷. En este contexto, como sostiene Kymlicka, el nacionalismo liberal comportaría una *redefinición* del cosmopolitismo. Ambos tienen como verdaderos enemigos la xenofobia, la intolerancia, la injusticia, la patriotería, el militarismo, el colonialismo, y comparten puntos comunes como un rechazo de la xenofobia, un compromiso con la tolerancia y el interés del destino de los seres humanos que habitan tierras lejanas. Kymlicka afirma que “como he tratado de mostrar, no hay razón alguna para que el nacionalismo liberal no pueda encarnar esas virtudes cosmopolitas”⁵⁸.

Algunos pueden considerar que combinar nacionalismo y cosmopolitismo es un oxímoron que sólo se sostiene a base de una retórica bienintencionada.

⁵⁶ Walzer no se considera un ciudadano del mundo, “ni siquiera tengo conciencia de que haya un mundo del que pueda ser ciudadano. Nadie me ha ofrecido nunca esa ciudadanía, ni me ha descrito el proceso de naturalización, o me ha inscrito en las estructuras institucionales de ese mundo, ni me ha explicado los procesos de toma de decisiones (espero que sean democráticos), me ha ofrecido una lista de derechos y deberes de esa ciudadanía, o me ha mostrado su calendario y las festividades y celebraciones comunes de sus ciudadanos” en M. WALZER, “Esferas de afecto”, op. cit, p. 153.

⁵⁷ Nathanson afirma que “los nacionalistas extremos creen que el bienestar de su nación es el más significativo de todos los valores y que no hay nada que tenga prioridad ante su procura. Tratan de dominar a otras naciones, creen que su nación es superior a las demás y consideran que cualquier acción que promueva los intereses de su propia nación está justificada. Este es el nacionalismo que sugieren eslóganes como el de “Deutschland über alles” y el de “con mi país, tenga o no razón”.

Los nacionalistas moderados creen que fomentar el bienestar de su nación es muy importante, pero reconocen dos cosas que los nacionalistas extremos no admiten. Estas dos cosas son, en primer lugar, que la moralidad impone límites a la procura de todos los objetivos humanos y, de este modo, prohíbe determinados medios de fomentar el bienestar nacional; y, en segundo lugar, que las personas que no son miembros de la nación son objetos provistos de valor moral, con legítimos intereses y derechos propios”, S. NATHANSON, “El nacionalismo y los límites del humanismo global” en R. McKIM, y J. McMAHAN, *La moral del nacionalismo*, Gedisa, Barcelona, 2003, traducción de Tomas Fernández Auz y Beatriz Eguibar, p. 266.

⁵⁸ W.KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, traducción de Tomás Fernández Auz y Beatriz Eguibar, Paidós, Barcelona, 2003, p. 243.

da combinada con la práctica cotidiana del Estado-nación. Sería una nueva versión actualizada y global de, guardando prudentes distancias, la teoría de las dos Ciudades de San Agustín, donde “la ciudad de Dios es esencialmente interior”.⁵⁹ Otras posiciones considerarán que precisamente existen ámbitos comunes, que excluyen los extremos, pero suponen una interesante exploración de que al articulación de la dinámica del *nosotros* en un mundo global no es necesariamente incompatible con afirmar que los valores universales deben formar parte de la moralidad básica de las sociedades democráticas.

2.3. Cosmopolitismo como virtud moral

Una nueva perspectiva de análisis supone considerar que el lenguaje de las virtudes cívicas, que ha sido revitalizado por el republicanismo, debe incorporar la dimensión cosmopolita. En este sentido, Turner ha propuesto concebir la virtud cosmopolita en términos de una distancia irónica de la propia tradición que permitiría respetar otras visiones. Pero añade que la ironía sólo es posible cuando alguien tiene un compromiso emocional con algún lugar. Lo que supone que el patriotismo no sólo es compatible, sino es precondition para la ironía⁶⁰. Lo que caracteriza la virtud cosmopolita es la distancia reflexiva de la propia especificidad que permite considerar a los *otros*. Por tanto, es una serie de prácticas y disposiciones morales que afirman, desde la distancia, una identidad, a la vez que valoran su alteridad. Es una concepción inclusiva de las identidades frente a la consideración de que éstas pueden justificar exclusiones. Uno de los argumentos principales de la virtud cosmopolita es el desarrollo de la *ética de la alteridad*, que se desarrollará en el siguiente apartado.

⁵⁹ Analizando la visión cosmopolita de Séneca, Prieto afirma que “La cosmopolis no se nos presenta como sociedad posible en el futuro sino en el presente. No es una nueva sociedad que sucederá a la actual, sino que es coetánea con esta, porque se rata de un nuevo nivel de profundidad que el ser humano debe alcanzar su existencia. El hombre es a la vez ciudadano de las dos ciudades, pero se define auténticamente por el grado de su ciudadanía cosmopolita. (...) La figura de San Agustín surge espontáneamente en la nuestra memoria. Aunque no lo toma directa y expresamente de los estoicos, San Agustín opera con el mismo esquema de las dos ciudades coextensivas en el tiempo –y para Agustín también en la eternidad: La ciudad de Dios es esencialmente interior.” F. PRIETO, *El pensamiento político de Séneca*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1977, pp. 132-133.

⁶⁰ Turner añade quizá “ironía sin patriotismo puede ser demasiado frío y tenue para proveer de identificación e implicación con un lugar y con la política.” S. B. TURNER, “Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism”, op. cit., p. 55.



Las características de la noción de ironía, a la que alude Turner, ha sido explicitada por Rorty que considera que “ironista” es la persona que reúne estas tres condiciones: 1) Tenga dudas radicales y permanentes acerca del léxico último que utiliza habitualmente, debido a que han incidido en ella otros léxicos, léxicos que consideran últimos las personas o libros que ha conocido. 2) Advierte que un argumento formulado con su léxico actual no puede ni consolidar ni eliminar esas dudas 3) En la medida en que filosofa acerca de su situación, no piensa que su léxico se halle más cerca de realidad que los otros, o que este esté en contacto con un poder distinto de ella misma⁶¹. Quizá por las implicaciones pragmáticas y posmodernas de su lenguaje moral, la versión de Rorty pueda ser criticada. Simplificando su perspectiva, la ironía tiene que ver con la *duda*, con la actitud eminentemente filosófica de la distancia socrática. Algo que lleva a que, según Rorty, el ironista pasa su tiempo preocupado por la posibilidad de haber sido iniciado en la tribu errónea, que haber aprendido el juego de lenguaje equivocado.⁶²

La duda socrática, en términos de ironía, fundamenta el ejercicio de la virtud cosmopolita que rechaza la consideración de identidades monolíticas, como esencias puras e inmutables. Supone que los matices del discurso de las identidades son importantes para no absolutizar posiciones, lo que permite dar dimensión moral a la alteridad. Esta visión es contraria al relativismo y comprender una actitud positiva respecto del mestizaje.

La virtud cosmopolita comprende una serie de obligaciones y prácticas morales que se apuntalan la noción de Derechos Humanos⁶³. Existen límites a la diferencia, lo que es coherente con una noción pluralista y se presenta como una alternativa al relativismo. Esto supone un argumento *positivista* en defensa de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948. Independientemente de algunas connotaciones iniciales, como afirma Parekh, “se ha convertido con el tiempo en una parte importante de la moralidad doméstica e internacional”⁶⁴. La legitimidad del texto, según esta interpreta-

⁶¹ R. RORTY, *Contigencia, ironía y solidaridad*, traducción de Alfredo Eduardo Sinnott, Paidós, Barcelona, 1996, p. 91.

⁶² R. RORTY, *Contigencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 93.

⁶³ B. S. TURNER, “Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism”, op. cit., p. 60.

⁶⁴ B. PAREKH, “Cultural particularity of liberal democracy”, en HELD, David, *Prospects for democracy*, Polity press, Oxford, 1993, (156-175), p. 173.

ción, proviene del hecho de que la mencionada declaración ha sido ratificada por un gran número de gobiernos representando diferentes culturas, áreas geográficas y sistemas políticos, y que, además, las personas de todo el mundo han apelado frecuentemente a esta Declaración de Derechos Humanos en sus luchas contra gobiernos represivos⁶⁵. Sin embargo, según esta posición, estos valores universales no coinciden necesariamente con la interpretación que hace el liberalismo ya que ninguna doctrina política o ideología puede representar la completa verdad de la vida humana⁶⁶. Esta versión del pluralismo considera que la diversidad es un valor positivo, inescapable y enriquecedor mientras que el liberalismo tiene una tendencia a absolutizarse. En ese sentido, se afirma que la universalidad de los valores requiere un grado mayor de abstracción que permita interpretaciones liberales y también no liberales. En esta línea, Parekh afirma que la Declaración de Derechos Humanos “provee la base más valiosa para un consenso libremente negociado y constantemente evolucionado de los principios universalmente válidos de buen gobierno”⁶⁷.

Otro argumento próximo a la virtud cosmopolita consiste en valorar la condición humana desde la fragilidad y la mutua vulnerabilidad⁶⁸. Desde el estoicismo cosmopolita, Seneca afirma que “en la necesidad de sufrirlo todos somos iguales : nadie es más frágil que nadie, nadie está más seguro de lo que deparará el mañana.”⁶⁹. El desarrollo de esta consideración afirmaría que existen más posibilidades de llegar a un consenso contra las manifestaciones del sufrimiento humano. Moore considera que mientras existe una diversidad de felicidades, existe una unidad de la miseria humana.⁷⁰ Garzón Valdes, en este sentido, considera que la disparidad de las concepciones so-

⁶⁵ B. PAREKH, “Cultural particularity of liberal democracy”, op. cit., p. 174.

⁶⁶ B. PAREKH, *Rethinking multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 2000, p. 338.

⁶⁷ Parekh afirma que “esto no quiere decir que las instituciones liberal democráticas no tienen valor para las sociedades no occidentales, sino más bien que estas sociedades tienen que determinar el valor por sí mismas a la luz de sus recursos culturales, necesidades y circunstancias, y no que esas instituciones pueden ser mecánicamente trasplantadas. Como cuestión de hecho, muchos países del tercer mundo han intentado todo tipo de experimentos políticos, algunos exitosos, otros desastrosos. En B. PAREKH, “Cultural particularity of liberal democracy”, op. cit., p. 171- 175.

⁶⁸ S. B. TURNER, “Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism”, op. cit., p. 59.

⁶⁹ SENECA, *Ideario extraído de las Cartas a Lucilio*, op. cit, p. 88.

⁷⁰ B. MOORE, *Reflections on the causes of human misery an upon certain proposals to eliminate them*, The Penguin Press, London, 1970, p. 11.

bre la vida buena no se da cuando se trata de calificar los males⁷¹. El reconocimiento de la fragilidad y vulnerabilidad humana es un paso para el consenso moral tras la senda de la virtud cosmopolita, incompatible con el relativismo.

3. CONSIDERACIÓN POR OTRAS CULTURAS

Articular el cosmopolitismo como una virtud moral debe comportar algunas prácticas, actitudes y predisposiciones en la argumentación y la vida moral de los individuos. Lejos de presentarse como empresa utópica y alejada de re-

⁷¹ Garzón Valdés caracteriza su propuesta con estos términos:

- i) No existen diversas concepciones del mal(o del *ill-being*).
 - ii) Aquellas máximas o reglas de conducta que propician el mal radical son absolutamente irrazonables. Son expresión de una irracional perversión.
 - iii) Aquellas máximas o reglas de conducta que propician la imposición de un mal son *prima facie* irrazonables.
 - iv) Si la consecuencia concreta de una regla tiene consecuencias absolutamente irrazonables, esa regla debe ser abandonada: es absolutamente injustificable.
 - v) Si la aplicación concreta de una regla tiene consecuencias *prima facie* irrazonables, esta regla debe ser sometida a examen y modificada o especificada de forma tal que aquellas desaparezcan. En todo caso requiere ser justificada. La interrelación parcial de hechos y valores puede ser aquí de utilidad.
 - vi) Una regla o máxima de comportamiento será considerar como razonable mientras no se demuestre su irrazonabilidad (absoluta o *prima facie*).
 - vii) El ámbito de lo irrazonable es moralmente inaccesible, el de lo razonable tiene un carácter residual: en él pueden realizarse aquellas acciones cuya imposibilidad deóntica no está determinada por lo irrazonable.
 - viii) Por lo tanto, acuerdos razonables no son aquellos que realizan personas razonables sino que personas razonables son aquellas que no se saltan el cerco de la irrazonabilidad. En este sentido, podría hablarse de pautas de irrazonabilidad o de racionalidad.
- O sea, que el razonamiento sería el siguiente:
- i) Personas razonables son aquellas que rechazan máximas irrazonables de acción.
 - ii) Esto vale para todas las personas, cualquiera que sea su concepción de lo bueno.
 - iii) Las concepciones de lo bueno no son incommensurables, como suelen sostener algunas versiones del multiculturalismo.
 - iv) Todas aquellas concepciones de lo bueno que excluyen máximas irrazonables son razonablemente aceptables.

Entre dos concepciones de lo bueno razonablemente aceptables, aquella que permite una promoción mayor del bienestar (entendido como un mayor alejamiento del mal-estar) es mejor.

E. GARZÓN VALDÉS, "El consenso democrático: Fundamento y límites del papel de las minorías", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 0, (1-17), pp. 13-14.

ferentes particulares, la característica básica de la virtud cosmopolita se compromete con desarrollar una *ética de la alteridad* que considera que una determinada posición moral se legitima precisamente en el tratamiento del *otro*. Por tanto, el ejercicio de esta virtud moral es compatible con afirmar la relevancia moral de una determinada identidad particular, que puede convertirse en cosmopolita en función de las condiciones específicas que establezca para el reconocimiento institucional de que su alteridad forma igual y recíprocamente parte de la Humanidad. Esta posición, lejos de ser novedosa, está tras la urdimbre moral de la Humanidad⁷², sin embargo, también existen históricamente poderosos planteamientos que parten de premisas opuestas.

Un primer antecedente de la virtud cosmopolita se encuentra en la senda del estoicismo cosmopolita de Séneca cuando afirma “como hombre que soy: no juzgo ajeno a mí nada que sea humano”⁷³. La traslación de este planteamiento clásico supone un replanteamiento en las construcciones habituales de la dicotomía entre identidad y alteridad como categorías excluyentes y necesariamente en conflicto. Esto pone, más bien, de manifiesto la relevancia moral de la alteridad, que es el punto clave del ejercicio de la virtud cosmopolita. Aranguren utiliza la expresión *ética de la alteridad* para caracterizar el momento “plena y genuinamente ético” de la relación personal e interpersonal que: “ve en cada hombre no un *alius*, otro cualquiera, sino un *alter ego*, otro yo, el otro, otro hombre igual que yo”⁷⁴. Este enfoque presupone que existe un valor moral genuino en el ejercicio de sensibilización, reflexividad y aprendizaje a partir de la visión del *otro*. Esto afirma como requisito éticamente relevante la asunción de la reciprocidad. Otro autor que afirma la relevancia moral de la alteridad es, desde su discurso posmoderno, Levinas cuando afirma que: “uno es para otro lo que el otro es para uno; no hay lugar excepcional para el sujeto. Se conoce al otro por empatía, como otro-yo-mismo, como *alter ego*”⁷⁵. Esta posición desarrolla un *humanismo del*

⁷² Utilizo una pequeña variación de un título de un artículo de Salvador Giner en S. GINER, “La urdimbre moral de la modernidad”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 30, 2002, pp. 63-100.

⁷³ SÉNECA, *Ideario extraído de las Cartas a Lucilio*, op. cit., p. 97.

⁷⁴ J. L. ARANGUREN, “La ética de la alteridad”, *Revista Cal y Canto*, 1959, p. (7-13) 10.

⁷⁵ Levinas sostiene que “Mi respuesta principal se reduce a decir que la relación con otro, considerada en el nivel de nuestra civilización, es una complicación de nuestra relación original; una complicación que nada tiene de contingente, que está en cuenta tal fundada en la dialéctica interior de la relación con los demás” E. LEVINAS, *El Tiempo y el Otro*, traducción de José Luis Pardo Torío, Paidós, Barcelona, 1993, p 126.

otro hombre, que, según Levinas, se cuestiona que: “¿Es cierto que la experiencia más humilde, la de quien se pone en el lugar del otro (*autre*) –es decir, la de quien se acusa del mal o el dolor del otro–, no está animada del sentido más eminente según el cual “yo es otro?”⁷⁶. Cabría plantearse que identidad, diferencia y alteridad son grandes conceptos de la reflexión filosófica de todos los tiempos y no es extraño que algunos autores aludan a estos valores en el transcurso de sus argumentaciones respectivas.⁷⁷ ¿Qué sentido tiene hablar de una *ética de la alteridad* como parte integrante de la virtud cosmopolita?

La virtud cosmopolita se corresponde con el desarrollo de algunos hábitos y disposiciones morales frente al Otro, que necesariamente se alejan del etnocentrismo, del racismo, del fundamentalismo y, a la vez, niegan el escepticismo ético del *todo vale* o la incomensurabilidad radical entre culturas propia del relativismo metaético⁷⁸. Como afirma Beck, la pregunta cosmopolita reza: “¿Qué piensas de la *otredad* de los otros?”⁷⁹ La ética de la alteridad busca alejarse tanto de los excesos del etnocentrismo como de los excesos del relativismo, en tanto sitúa al Otro en el momento genuinamente ético mediando el ele-

⁷⁶ E. LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, traducción de Graciano González R. Arnáiz, Caparrós editores, Madrid, 1998, p. 87.

⁷⁷ Gabilondo estudia, entre otros, los enfoques de Heidegger, Foucault, Derrida y Levinas. Precisamente sobre Levinas afirma que “las relaciones sociales no nos ofrecen sólo una materia empírica superior que pueda ser tratada en términos del género y de la especie. Son el despliegue original de la Relación que no se ofrece ya en la mirada que abarcaría estos términos, sino que realza desde el Yo al Otro en el cara a cara”. Esto supone considerar “la exterioridad –o si se prefiere la alteridad” como “esencia del ser”, ya que el cara-cara sería la relación última e irreductible que ningún concepto podría abarcar sin que el pensador que piense este concepto se encuentre de pronto frente a un nuevo interlocutor y ello es lo que precisamente “hace posible el pluralismo de la sociedad”. Las citas de Levinas se corresponden con LEVINAS, Emmanuel *Totalidad e infinito*. Ensayo sobre la exterioridad, Sígueme, Salamanca, 1995, p. 294-296. La cita completa se encuentra en A. GABILONDO, *La vuelta del otro, Diferencia, identidad y alteridad*, Trotta, Madrid, 2001.

⁷⁸ Beck afirma que “cosmopolitismo significa disputarle el futuro al racismo, aparentemente atemporal y por lo tanto futurible, pero también significa presentar el universalismo etnocéntrico de Occidente como una anacronismo que puede vencerse sin caer en las trampas del relativismo. El cosmopolitismo es un antídoto contra el etnocentrismo y el nacionalismo, sean de derechas o de izquierdas. La sutil comprensión de la detestable comunidad mundial de etnocentrismo y xenofobia ya puede ser un primer paso realista hacia un *common sense* cosmopolita.” U. BECK, *Poder y contrapoder en la era global*, traducción de R. S. Carbó, Paidós, Barcelona, 2004, p. 371.

⁷⁹ U. BECK, *Poder y contrapoder en la era global*, op. cit, p. 369.

mento de la reciprocidad. Este enfoque dista de ser un espacio inexplorado, Kūng en su proyecto para una ética mundial ha encontrado principios similares en la religiones confuciana, judía, cristiana, islámica, jainita, budista e hinduista en lo que denomina Regla de Oro de la Humanidad⁸⁰.

Algunas posiciones pueden sostener que, precisamente, la ética de la alteridad no es más que otra denominación para el valor del universalismo moral. En concreto, sería un desarrollo del imperativo categórico de Kant cuando afirma: “*Obra según la máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*”⁸¹. Este es un enfoque procedimentalista de la moral⁸² que con-

⁸⁰ Kūng explicita la Regla de Oro en diferentes religiones:

“Confucio “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a los otros hombres” (Diálogos, 15,23)

Rabbi Hillel (60 aC-10 n.e.) “No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti” (Sabbat 31a)

Jesús de Nazaret “Todo cuanto quieras que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros” (Mt 7,12; Lc 6,31)

Islam “Ninguno de vosotros será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo” (40 Hadithe de an-Nawawi 13)

Jainismo: “Como indiferente a todas las cosas debiera comportarse el hombre, y tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo quisiera ser tratado” (Sutrakritanga I, 11.33)

Budismo: “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él ¿Cómo se lo voy a exigir a otro?” (Samyutta Nikaya V, 353.35-354.2)

Hinduismo: “No debería uno de comportarse con los otros de un modo que es desagradable para uno mismo; esa es la esencia de la moral” (Mahabharata XIII, 114.8)” en H. KÜNG, *Una ética mundial para la economía y la política*, traducción de Gilberto Canal Marcos, Trotta, Madrid,1999, p. 111.

⁸¹ I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición de Luis Martínez de Velasco, Espasa Calpe, Madrid, 1990, p. 92.

⁸² MacIntyre critica la vacuidad lógica del imperativo categórico kantiano: “pues la prueba kantiana de un verdadero precepto moral es la posibilidad de universalizarlo consistentemente. Todo lo que necesito hacer es caracterizar la acción propuesta en una forma tal que la máxima me permita hacer lo que quiero mientras prohíbe a los demás hacer lo que anularía la máxima en caso de ser universalizada. Kant se pregunta si es posible consistentemente universalizar la máxima de que puedo violar mis promesas cuando me conviene. Supóngase, sin embargo, que hubiera investigado la posibilidad de universalizar consistentemente la máxima de que “Yo puedo violar mi promesa sólo cuando...”. El espacio en blanco se llena con una descripción ideada en forma tal que se aplica a mis actuales circunstancias, a muy pocas más, y a ninguna en que la obediencia de alguien más a la máxima me produjera inconvenientes, y mucho menos me demostrara que la máxima no es capaz de una universalidad consistente. Se deduce que, en la práctica, la prueba del imperativo categórico sólo impone restricciones a los que no están suficientemente dotados de ingenio. Y ésta no era seguramente la intención de Kant”, A. MACYNTIRE, *Historia de la ética*, traducción de Roberto Juan Walton, Paidós, Barcelona, 1998, p. 192.

vivió históricamente con la exclusión de mujeres, minorías raciales y minorías económicamente desaventajadas. Se produjo, en términos, de Benhabib un *universalismo de sustitución* ya que las características definitorias de lo humano se establecían en función de un grupo específico, el de los hombres, blancos y propietarios⁸³. Quizá la reconstrucción actual más cercana al ejercicio de ponerse en el lugar del otro⁸⁴, se podría argumentar que es la posición original de Rawls. En esta propuesta de inspiración kantiana, nadie, tras el velo de la ignorancia, conoce que lugar ocupará en la sociedad, ni cuales son sus características contingentes, lo que permite elegir los principios que regirán las instituciones sociales con imparcialidad y neutralidad⁸⁵.

⁸³ Benhabib sostiene “Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticamente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos, blancos y varones, propietarios o al menos profesionales. Quiero distinguir el universalismo *sustitucionalista* del universalismo *interactivo*. El universalismo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas esas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son condiciones necesarias, es decir son constituyente del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera que la diferencia es el punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido la “universalidad” es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía” en S. BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto”, en S. BENHABIB, D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica*, op. cit., pp (119-150) 127.

⁸⁴ En inglés se suele utilizar la expresión “*put in their shoes*”.

⁸⁵ Cuando describe las circunstancias, bajo el velo de la ignorancia, que configuran la posición original, Rawls afirma: “ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos o capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al riesgo o su tendencia al pesimismo y al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen”, J. RAWLS, *Teoría de la Justicia*, traducción María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 164.

Sin embargo, Benhabib con su distinción entre el *otro generalizado* y el *otro concreto* advierte que la reciprocidad moral parece implicar la capacidad de adoptar el punto de vista del otro, de ponerse con la imaginación en el lugar del otro, pero con las condiciones del velo de la ignorancia, *el otro en tanto que diferente de self* desaparece. A diferencia de las anteriores teorías del contrato, el otro no es constituido en este caso mediante la proyección, sino como consecuencia de la total abstracción de su identidad. No es que nieguen sus diferencias; son irrelevantes.⁸⁶ Una crítica similar la realiza Sandel cuando afirma que tras el velo de la ignorancia no hay negociación, ni discusión de diferentes personas, sino un solo sujeto⁸⁷. Como todas las características individualizadoras están excluidas de la descripción de la posición original sometida al velo de la ignorancia, las partes no sólo están situadas sólo similarmente, sino idénticamente situadas, haciéndose por tanto indistinguibles⁸⁸. La tradición kantiana parte de presupuestos de racionalidad monológica que han recibido la crítica de la abstracción y de un excesivo individualismo que acaba por convertir en moralmente irrelevante la identidad específica de los individuos⁸⁹.

La ética de la alteridad parte de la identidad de los individuos pero otorga valor moral intrínseco, que se conoce como *virtud*, al ejercicio de las disposiciones y prácticas que tienen como objetivo internalizar los valores de la diferencia, ponerse en la posición del otro. La cuestión que subyace es que comprender al diferente supone un aprendizaje moral y práctico que ayuda a conocer mejor nuestras propias circunstancias y convicciones. La reciprocidad social no se justifica con meras razones prudenciales, sino sobre la base de razones morales que, en última instancia, sostienen que el *otro* es un igual. Como afirma Aranguren “la dualidad tú-yo, el aprender a ser a partir de los demás, de cómo me miran, me sienten, me ven, genera mi capacidad de verme a mí mismo como si fuera *otro*, y en esta dualidad entre mi

⁸⁶ S. BENHABIB, “El otro generalizado y el otro concreto”, en S. BENHABIB, D. CORNELL, *Teoría feminista y teoría crítica*, traducción de Ana Sánchez, Edicions Alfons el Magnanim, Valencia, 1990, pp (119-150) 139.

⁸⁷ Sandel afirma que “la noción de que no hay personas sino sólo un solo sujeto, que es el que se encuentra tras el velo de la ignorancia, podría explicar por qué no tiene lugar ninguna negociación ni discusión allí”. En M. SANDEL, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, 1990, p. 131.

⁸⁸ M. SANDEL, *Liberalism and the limits of justice*, op. cit., p. 131.

⁸⁹ O. PEREZ DE LA FUENTE, *La polémica liberal comunitarista: Paisajes después de la batalla*, Cuadernos Bartolomé de las Casas, Dykinson, Madrid, 2005.

yo y mi *alter ego* consiste la personalidad.”⁹⁰ Esta práctica moral también ha recibido la denominación de *tolerancia positiva* y ha sido desarrollada por Carlos Thiebaut⁹¹ y Eusebio Fernández⁹².

La *ética de la alteridad* es un compromiso con el pluralismo, propone una determinada concepción para su gestión. Esto se traduce en asumir que las diferentes visiones del mundo son necesariamente limitadas, pero comparan valores comunes. Esto lo separa del monismo y del relativismo. Esta visión otorga un papel moral relevante a la reciprocidad. La cuestión es que toda identidad es particular y su afirmación presupone una alteridad. El

⁹⁰ J.L. ARANGUREN, “El Yo, el sí mismo, el otro y El Otro”, *Revista de Occidente*, núm. 140, 1993, pp (9-12), 9.

⁹¹ Thiebaut afirma que “la tolerancia positiva modifica las maneras que tenemos en que entendemos al diferente y la manera de entendernos a nosotros mismos. Es un aprendizaje cognoscitivo y práctico.” Más adelante Thiebaut afirma que “así se abre el camino de la tolerancia positiva, al comprender: la tolerancia modifica también las maneras en que entendemos al diferente y, al cabo, las maneras de entendernos a nosotros mismos. Este elemento racional y cognoscitivo que anida en la idea de tolerancia, en la virtud de la tolerancia, es una innovación estructural en la historia de nuestras moralidades, y lo es, precisamente, al hilo de la complejidad de nuestra racionalidad y de la diversidad en nuestra convivencia. Con la idea de tolerancia aprendemos una determinada manera de entender la fuerza de nuestros valores y creencias y, tal vez porque es un aprendizaje cognitivo y práctico (y no una adquisición de nuestra historia natural), podemos, como solemos, olvidarlo”. C. THIEBAUT, *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1.999, p. 59.

⁹² Eusebio Fernández considera que la tolerancia positiva supone una actitud que es más abierta, crítica y escéptica que la tolerancia negativa, pero también más interesante, compleja y difícil. Concluye afirmando: “así se posibilita el diálogo serio y comprometido en la búsqueda de la postura más correcta. Creo que se puede aceptar, sin lugar a dudas, que las ventajas de la tolerancia positiva son mucho mayores que las de la tolerancia negativa” Más adelante, Eusebio Fernández sostiene que “la tolerancia positiva va detrás de otros logros. Parte de la idea de que la tolerancia permite el contraste con otros pensamientos, maneras de ser y actuar y culturas distintas a las nuestras. Ese contraste, mantiene esta postura, puede enriquecer nuestras propias concepciones del mundo. De esta forma, el pensamiento, conducta o cultura que se tolera, aunque diferentes, pueden ayudarnos a descubrir y eliminar prejuicios culturales y las ideas erróneas y servir de complemento y mejora de nuestra postura o punto de vista. Se trata, por tanto, de una actitud más abierta, crítica y escéptica que la tolerancia negativa; también más interesante, compleja y difícil. Tiene siempre sentido, aunque resulte incómodo, tolerar la disidencia y la diferencia, puesto que todos, ellos y nosotros, vamos a salir ganando. Así se posibilita el diálogo serio y comprometido en la búsqueda de la postura más correcta. Creo que se puede aceptar, sin lugar a dudas, que las ventajas de la tolerancia positiva son mucho mayores que las de la tolerancia negativa”. E. FERNÁNDEZ, *Filosofía política y Derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1.995, p. 98.

discurso identitario es limitado necesariamente y la clave de la *ética de la alteridad* es que una identidad se legitima en la inclusión de la alteridad. Para poder considerar que el “momento ético” se produce con el contraste con el *otro*, existen unos límites claros en el uso de la violencia y en el concepto más general del daño a terceros.⁹³ La ética de la alteridad no supone renunciar a las propias creencias, sino supone una actitud abierta y crítica frente a los valores.

Es importante considerar que esta visión ética que se basa en la alteridad, no es un sinónimo de relativismo. La virtud cosmopolita, de la que forma parte la ética de la alteridad, son una serie de prácticas y disposiciones morales que son previas a la noción de Derechos Humanos. Esa debería ser la noción de virtud cívica. La ética de la alteridad se opone, obviamente, a cualquier forma de alterofobia ya que el odio al otro no lo reconoce como un igual. Las ideologías que defienden el etnocentrismo, la xenofobia, el racismo, el fundamentalismo cultural y el fundamentalismo religioso son incompatibles con la ética de la alteridad. La igualdad dignidad y la identidad diferenciada son dos grandes ideales moral a respetar y movilizar a los seres humanos como señala Taylor⁹⁴.

Inclusión, redistribución y reconocimiento componen las nuevas gramáticas morales para la Justicia en las actuales democracias, los límites que aportan la ética a la alteridad suponen afirmar el valor moral de la reciprocidad y que existe la necesidad de valorar las condiciones de inclusión de la alteridad en la afirmación de una identidad. Cabe plantearse, si la globalización no puede suponer que los nuevos vocabularios morales deben aportar un giro desde una *política de la identidad* a una *política de la alteridad*.

Tampoco cabe ser ingenuo. Ha sido un tipo de argumentación común considerar la alteridad como sinónimo de barbarie. Según Harris, el *etnocentrismo* es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el he-

⁹³ Thiebaut afirma que “no podemos aceptar un orden posible que instituya la identidad absoluta de todos en punto a sus creencias o sus valores, y precisamente porque les reconocemos a todos la misma identidad en términos de su dignidad como seres humanos. No podemos disfrazar el daño –el daño que las víctimas dicen, el que viven, el que no quieren soportar– bajo el valor de la diferencia. Si lo hiciéramos, nuestro grito moral, y todos los nombres con los que nombramos al daño como daño, resultaría inane. O sería un culpable cinismo”. C. THIEBAUT, *De la tolerancia*, op. cit., p. 74.

⁹⁴ C. TAYLOR, *Argumentos filosóficos*, op. cit., p. 304.



cho de actuar de manera diferente, viven según modos salvajes, inhumanos, repugnantes e irracionales⁹⁵. Esta ha sido una forma históricamente importante de abordar la dicotomía entre identidad y alteridad. La construcción del *nosotros* en algunas ocasiones se ha apoyado en la distancia insalvable con el *ellos*, lo que lleva aparejado un injustificado sentimiento de superioridad. Esta es la semilla de muchos y poderosos planteamientos que, bajo diferentes denominaciones, han sido motor de acontecimientos históricos, forman parte destacada de determinadas ideologías y se trasladan de una u otra forma a la agenda política de las sociedades democráticas. La manera de concebir al otro ha distado de la reciprocidad de esta ética de la alteridad, ha sido más la historia de la barbarie. Ya desde la Antigüedad clásica, como afirma Fernández Buey, la barbarie entendida como crueldad, salvajismo o primitivismo esenciales, atribuidos siempre al otro, a los otros, a la incultura del prójimo⁹⁶. En este sentido, como señala Rosales el estudio de la cultura occidental quedaba reservado a la sociología y el análisis a las culturas no occidentales a la antropología. Tradicionalmente el conocimiento de la diferencia remitía a las culturas no-occidentales⁹⁷. Este principio etnocéntrico ha sido un planteamiento hegemónico en la tradición occidental y en ocasiones, ha derivado a otras posiciones.

En la Historia de las Ideas, también, ha habido precedentes de la virtud cosmopolita como ética de la alteridad. Es el caso de Bartolomé de las Casas y su consideración por los indígenas. Como afirma Fernández Buey que “Las Casas descubre en su vejez, y en el plano axiológico, esta aspiración: amar y estimar a los indios no en función del propio ideal, sino lo que es más difícil, en función del ideal de ellos.”⁹⁸ Otro ejemplo paradigmático de la ética de la alteridad lo ofrece Montaigne en su célebre ensayo sobre los caníbales cuando afirma “bien podemos llamarlos bárbaros, si consideramos las normas de la razón, mas no si nos consideramos a nosotros mismos, que

⁹⁵ Harris afirma que “Las personas intolerantes hacia las diferencias culturales, normalmente ignoran el siguiente hecho: Si hubieran sido endoculturados en el seno de otro grupo, todos estos estilos de vida supuestamente salvajes, inhumanos repugnantes e irracionales serían ahora los suyos”, en M. HARRIS, *Antropología cultural*, traducción de Vicente Bordoy y Francisco Revuelta, Alianza, Madrid, 2001, p. 22.

⁹⁶ F. FERNANDEZ BUEY, *La barbarie. De ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 33.

⁹⁷ J. M^a ROSALES, “Diversidad, interpretación y reconocimiento: sobre las relaciones entre etnocentrismo y pragmatismo”, *Isegoría*, núm. 8, 1993, p (151-161) 154.

⁹⁸ F. FERNANDEZ BUEY, *La barbarie. De ellos y de los nuestros*, op. cit., p 78.

los superamos en toda clase de barbarie.”⁹⁹Esta es la expresión de la que denominaré *paradoja de Montaigne* que se concibe como una refutación del etnocentrismo. Desarrollando esta idea, Montaigne continúa afirmando que “estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y lo despedacen (cosa que no solo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y, lo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto.”¹⁰⁰

La historia del siglo XX ha ejemplificado la *paradoja de Montaigne* ya que en las cimas más elevadas de la civilización occidental se ha producido el holocausto nazi, el Gulag staliniano y el terror atómico de Hiroshima.¹⁰¹ El argumento de la barbarie, siempre referida a ellos, no puede ahora sostenerse sin más.¹⁰² Algunos han buscado interpretarlo como un *punto de no retorno*. Ignatieff señala que históricamente, la Declaración Universal es parte de una profunda reordenación de orden normativo en las relaciones internacionales después de la guerra, diseñadas para crear muros de fuego contra la barbarie.¹⁰³ Afirmar que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”¹⁰⁴ debería convertirse en un referente moral ineludible.

⁹⁹ M. MONTAIGNE, *Ensayos completos*, traducción de Almudena Montojo, Cátedra, Madrid, 2003, p. 238.

¹⁰⁰ M. MONTAIGNE, *Ensayos completos*, op. cit., p. 237.

¹⁰¹ Fernández Buey afirma que “el holocausto nazi, el Gulag staliniano y el terror atómico sobre Hiroshima son, los tres, obra y efecto de las puntas más altas de la civilización euroamericana. Se da la circunstancia de que el Holocausto nazi se ha producido en el país más culto de la Europa de la época, de un país en el que no solo la euforia nacionalista presentaba la Kultur como un momento más elevado en comparación con la civilización europea anglofrancesa) en su conjunto, sino que era, además, generalmente reconocido como patria de las ciencias de la naturaleza, de la filología, de las humanidades y de la historiografía de entonces.” F. FERNÁNDEZ BUEY, *La barbarie. De ellos y de los nuestros*, op. cit., pp 182-183.

¹⁰² R. MATE, *Memoria de Auschwitz*, Trotta, Madrid, 2003; C. AMERY, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1998.

¹⁰³ M. IGNATIEFF, “Human rights as politics and idolatry,” en A. GUTMANN, (ed) *Human rights as politics and idolatry*, Princeton University press, 2001, p (3-100) 5.

¹⁰⁴ Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos.

La *ética de la alteridad* es, obviamente, incompatible con cualquier forma de alterofobia ya que no considera al otro como un igual y quiebra la regla de la reciprocidad. Un ejemplo es la separación radical entre el *nosotros* y el *ellos* que afirma el discurso de la xenofobia con la construcción de la diferencia como estigma inmutable. Otro discurso alterofobo es el racismo, que señala Cavalli Sforza, aludiendo a Claude Lévi-Strauss, se define como el convencimiento de que una raza (la nuestra, naturalmente) es biológicamente la mejor, o de que, como mínimo, es excelente. Nuestra ventaja sobre todos los demás se debería a la superioridad de nuestros genes, nuestro ADN¹⁰⁵. Las actuales investigaciones sobre genética humana han llevado a la conclusión que la pureza de raza es indeseable e imposible, además de que el concepto de raza no sirve para la especie humana por la variabilidad, mutabilidad y complejidad de los genes humanos¹⁰⁶. Los argumentos del racismo biológico se rebaten con un buen manual de biología.

Una nueva versión de la alterofobia ha utilizado sus argumentos, en una alarmante retorsión del argumento antirracista, tomando la forma del *fundamentalismo cultural* Stolcke¹⁰⁷ o *racismo diferencialista* Taguieff¹⁰⁸. La crítica antirracista de la Teoría de las Razas asume, según Taguieff, tres principios: autonomía de los fenómenos culturales, determinismo cultural dominante de las estructuras mentales y de las formas de vida e igualdad de valor de todas las culturas¹⁰⁹. Es la afirmación del relativismo cultural como sinónimo del antirracismo, que efectivamente refuta al racismo biológico, pero, de forma imprevista, fundamenta otro racismo que defiende, con una particular interpretación, las identidades cultura-

¹⁰⁵ L. L. CAVALLI SFORZA, *Genes, pueblos y lenguas*, traducción de Juan Vivanco, Crítica, Barcelona, 1996, pp 14.

¹⁰⁶ Según Cavalli Sforza, "Darwin señala que el número de razas identificadas por distintos investigadores varía mucho de unos a otros. Es lo que sigue sucediendo hoy, pues podemos encontrar clasificaciones recientes en las se enumeran de tres a 60 "razas". Puestos a precisar, se podrían contar muchas más, pero no se ve utilidad. Todas estas clasificaciones son igual de arbitrarias" CAVALLI SFORZA, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, traducción de Juan Vivanco, Crítica, Barcelona, 1994, p. 247.

¹⁰⁷ V. STOLCKE, V "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", en *VVAA Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994, pp 235-266.

¹⁰⁸ P. A. TAGUIEFF, *La Force Du Préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, La Decouverte, Paris, 1987.

¹⁰⁹ Taguieff afirma que "el fatalismo biológico implicado en el pensamiento racista podía por consiguiente, al principio de los años cincuenta, ser definitivamente refutado" P.A. TAGUIEFF, "Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo", en J.P. ALVITE, *Racismo e inmigración*, Tercera prensa- Hirugarren Prentsa, Donostia, 1995, p. (143-204) 155.

les y el derecho a la diferencia¹¹⁰. Como sostiene Taguieff, el nuevo racismo doctrinal se funda en el *principio de incommensurabilidad radical* de las formas culturales diferentes.¹¹¹ El nuevo racismo afirma el relativismo cultural donde cada cultura debe mantenerse pura, separada, singular, aislada¹¹². El pernicioso salto argumentativo del racismo diferencialista surge de afirmar la incompatibilidad de unas culturas con otras. Como afirma San Román, “la táctica dialéctica (o la afirmación errónea) de argumentar una irreductibilidad, invariabilidad, impenetrabilidad de la cultura que justificaría también la afirmación de incompatibilidad”.¹¹³ Una de las claves de este neoracismo es que afirma que existe *incompatibilidad* entre determinadas identidades. Esta es la línea argumentativa, implícita o explícita, de Sartori en *La sociedad multiétnica*¹¹⁴, de Huntington en *El reto hispano*¹¹⁵ o *El choque de las civilizaciones*¹¹⁶ o de Oriana Falacci en *La rabia y el orgullo*¹¹⁷.

¹¹⁰ Taguieff sostiene que “Estas formas de neoracismo, no presuponen ya el dogmatismo *biologista* y la evidencia *desigualitaria* aplicada a las relaciones entre “razas”, posiciones que en lo sucesivo científicamente descalificadas y socialmente inaceptables, derivan en un bricolage ideológico basado en dos esquemas fundamentales: la defensa de las *identidades culturales* y el elogio de la diferencia tanto interindividual como intercomunitaria, traducido en *derecho a la diferencia*” P. A. TAGUIEFF, Pierre-André, “Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo”, op. cit., p 167.

¹¹¹ P. A. TAGUIEFF, “Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo”, op. cit., p 168.

¹¹² San Román afirma que “en definitiva se trata de que, por ejemplo, si el racista proclama la diferencia biogenética y jerárquica resultante entre las razas, la reacción antirracista proclama la inexistencia empíricamente contrastada de tal supuesto y la base de la diferenciación en la cultura, sin admitir una jerarquización en la medida en que las culturas se inscriben en visiones del mundo no medibles, en que al haber gran diversidad cultural el intento europeo de imponer su cultura es etnocéntrico e imperialista, en que cada cultura tiene un valor en sí misma, es valiosa en sí misma. El racista entonces asume la crítica, pero por un movimiento de “retorsión” la *devuelve* llevada a su extremo lógico: no hay diferenciación biológica. No hay superioridad. No hay commensurabilidad posible, cada cultura es valiosa en sí misma y es un producto único. Por lo tanto, el respeto implica separar y aislar esas culturas y defender la propia. Ante eso, el antirracismo rutinario contesta con una carga de profundidad en el lenguaje de la ciencia empírica sobre la inexistencia de las razas y el derecho a la diferencia. Racismo y antirracismo se explican mutuamente se responden y, sin querer, se mezclan” T. SAN ROMAN, *Los muros de la separación*, Tecnos, Barcelona, 1996, p. 19.

¹¹³ T. SAN ROMAN, *Los muros de la separación*, op. cit., p. 131.

¹¹⁴ G. SARTORI, *La sociedad multiétnica, Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, traducción de Angel Ruiz de Azúa, Taurus, Madrid, 2.001.

¹¹⁵ S. HUNTINGTON, “El reto hispano”, *Foreign Policy*, abril 2004, p. (1-12), 1.

¹¹⁶ S. HUNTINGTON, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, traducción de José Pedro Tossaus Abadía, Paidós, Barcelona, 1997.

¹¹⁷ O. FALACI, *La rabia y el orgullo*, traducción de Miguel Sánchez, La esfera de los libros, Madrid, 2002, p. 143.

La ética de la alteridad supone una gramática moral que inevitablemente conjuga reciprocidad, diálogo, mezcla e inclusión. Los límites están delimitados por la violencia y la intolerancia. Una de las mejores interpretaciones del republicanismo considera que los grandes ideales políticos deben movilizar e implicar a los ciudadanos en el día a día de las democracias. En este sentido, a virtud cosmopolita como ética de la alteridad considera valioso desarrollar prácticas y disposiciones morales que suponga que el “momento ético” que legitima ideologías e identidades se sitúa en la alteridad, en las condiciones de la inclusión del otro. Estas disposiciones morales son un trasfondo necesario y coherente con tomarse en serio la noción de Derechos Humanos. La globalización es un escenario idóneo para desarrollar en cada contexto estas virtudes cívicas, que deben articularse con referente moral para la vida cotidiana de las sociedades y de los seres humanos, iguales y diversos.

4. ALGUNAS CONCLUSIONES: NUEVAS VÍAS PARA LA GRAMÁTICA MORAL DE LA SOLIDARIDAD HUMANA

Un de las características de la perspectiva cosmopolita reside en que supone un replanteamiento de las habituales connotaciones entre identidad y alteridad. Esto puede tener diversas traslaciones como son las propuestas de un cosmopolitismo genuino, un patriotismo cosmopolita y la virtud cosmopolita. Beck plantea que se debería pasar de un nacionalismo metodológico a un cosmopolitismo metodológico¹¹⁸. Una perspectiva más cercana sea la de considerar el cosmopolitismo como una virtud moral que desarrolla la ética de la alteridad, una distancia irónica de la propia tradición, el diálogo y la crítica transcultural, un compromiso con la paz y, también, un replanteamiento de los habituales enfoques sobre la solidaridad humana.

El lenguaje moral tras la visión de Turner, que desarrolla la idea de virtud cosmopolita, se basa, en buena medida, en la perspectiva de Rorty y Dewey. Sin embargo, paradójicamente, la obra de Rorty propone un declarado etnocentrismo frente al cosmopolitismo especialmente relacionado con la noción de solidaridad. En este sentido,

Rorty afirma que “aquello a lo que apunto con estos ejemplos es que nuestro sentimiento de solidaridad se fortalece cuando se considera aquel con el que expresamos ser solidarios, es “uno de nosotros”, giro en el que “nosotros” significa algo

¹¹⁸ U. BECK, *Poder y contrapoder en la era global*, op. cit..

más restringido y más local que la raza humana. Esa es la razón por la que decir “debido a que es un ser humano” constituye la explicación débil, poco convincente, de una acción generosa”¹¹⁹ Lejos de ser una novedad, este planteamiento sigue, de alguna forma, la visión de Durkheim¹²⁰. Es decir, como sostiene Javier de Lucas la vinculación necesaria entre la idea de solidaridad y la idea de comunidad¹²¹.

Esta es la forma habitual de concebir actualmente la solidaridad. Sin embargo, cabe considerar que el ejercicio de la virtud cosmopolita, que supone considerar incluir la alteridad en las propias argumentaciones morales, debe comportar una redefinición de la solidaridad humana. Según Sebastián, la solidaridad es el reconocimiento práctico de la obligación natural que tienen los individuos y los grupos humanos de contribuir al bienestar de los que tienen que ver con ellos, especialmente de los más necesitados¹²².

El lenguaje del universalismo, los derechos humanos y el discurso cosmopolita evidencian que la excesiva particularización del discurso solidario requiere mayor justificación. En el contexto de la globalización, la construcción de las identidades se conciben como desterritorializadas, interdependientes e híbridas. El discurso global replantea la noción de frontera. Cabe proponer que las bases para instituciones mundiales requieren nuevas dimensiones para la solidaridad entre *unos* y *otros*, iguales y diversos. Como sostiene Sen, el cosmopolitismo “la virtud de afrontar un problema distinto: el ninguna persona quede excluida de nuestra incumbencia moral”¹²³.

¹¹⁹ R. RORTY, *Contigencia, ironía y solidaridad*, traducción de Alfredo Eduardo Sinnot, Paidós, Barcelona, 1996, p. 209.

¹²⁰ Javier de Lucas afirma que “La idea de vinculación entre el individuo y la comunidad que la subyace, noción que permite a Durkheim pensar que la solidaridad es la esencia misma de la moralidad, el ideal moral, porque conjugaría autonomía e integración, sí permite ofrecer otras exigencias del principio de solidaridad que supondrían algo distinto de la igualdad: la solidaridad requiere no sólo asumir los intereses del otro como propios sin quebrar su propia identidad, ni aun asumir los intereses comunes del grupo (la vieja intuición romana de las *res communis omnium*), sino asumir también la responsabilidad colectiva. J. LUCAS, *El concepto de solidaridad*, Fontarama, México, 1993, p. 30.

¹²¹ Javier de Lucas afirma que “a mi modo de ver no es posible entender la noción de solidaridad sin la de comunidad, lo que no significa necesariamente que sólo desde una concepción holista (o comunitarista en sentido de colectivista) se pueda mantener la solidaridad como principio fuerte” J. LUCAS, “La polémica sobre los deberes de solidaridad”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 19, 1994, p. (9-90) 11.

¹²² L. SEBASTIAN, *La solidaridad*, Ariel, 1996, p 16.

¹²³ A. SEN, “Humanidad y ciudadanía” en M. NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, op. cit., s, p. (135-143) 140.

El discurso de la solidaridad no debe quedarse en una mera retórica bienintencionada sino, como sostiene Amuchastegui, debería reforzar, la noción de deberes positivos¹²⁴.

En esta línea, Ignatieff afirma que históricamente, las doctrinas de los derechos humanos emergieron para contraactuar su tendencia hacia los círculos éticos particularistas y exclusivistas de consideración y cuidado. Como Margalit ha sostenido “necesitamos moralidad para superar nuestra natural indiferencia por lo otros”¹²⁵. Si la solidaridad tiene relación con la comunidad cabe ampliar los límites de la comunidad –Rorty– o considerar que la comunidad debe ser solidaria con su alteridad, la alteridades. Tampoco es razonable pretender una solidaridad ilimitada e incondicional, pero en un mundo global no se justifica que las fronteras de la solidaridad se definan en exclusiva en función de una identidad particular. Nuevas iniciativas y nuevas expresiones deben combinar la gramática moral de formas concretas de solidaridades más allá de las fronteras. La solidaridad, como señala Peces Barba, cumple una doble función en la vida social *a priori* y *posteriori*¹²⁶. El *a priori* de la solidaridad global tiene el referente ineludible de los Derechos Humanos. El *a posteriori* de la solidaridad global debe combinar gramáticas morales que sepan conjugar las nociones de reciprocidad, inclusión, mezcla y diálogo. Algunos puede sostener que la virtud cosmopolita es una noción ingenua y elitista, Turner sugiere que precisamente están dirigidas a aquellos que tienen poder responsable de los genocidios en Bosnia, Kosovo y Ruanda, del narcotráfico y comercio mundial de armas¹²⁷. La constatación de las exclusiones, desigualdades e in-

¹²⁴ J. GONZÁLEZ AMUCHASTEGUI, “Notas para la elaboración de un concepto de solidaridad”, *Sistema*, núm. 101, 1991, p. (123-134) 134.

¹²⁵ M. IGNATIEFF, *Human rights as politics and ideology*, Princeton University Press, 2001, p. 79.

¹²⁶ Peces Barba afirma que “Identificado el ideal de solidaridad con la necesidad de un ideal común, y con la tarea común se puede constatar que se realiza una doble función en la vida social: *a priori* sirve para impulsar tareas tendentes a la realización de ese ideal común, *a posteriori* si se potencia o se enriquece por el buen fin de la actividad, aunque en la dialéctica de la acción social el “*a priori* y *a posteriori*” a veces se confunden y se unen en el tiempo lo que de una determinada situación consideramos que es una realidad solidaria, consecuencia de una acción, se convierte en el punto de partida para una acción posterior” G. PECES BARBA, “Humanitarismo y solidaridad social como valores de una sociedad avanzada”, en R. LORENZO GARCÍA (ed) *Las entidades no lucrativas de carácter social y humanitario*, La ley, Madrid, 1991, p. (13-62) 57.

¹²⁷ S. TURNER, “Cosmopolitan virtue, globalization and patriotism”, *op. cit.*, p. 61.

justicias en la globalización no pueden ser más que un aliciente añadido en la necesidad de situar el debate en términos éticos, algo que subyace a la noción de virtud cosmopolita.

OSCAR PÉREZ DE LA FUENTE
Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas
Universidad Carlos III de Madrid
C/Madrid, 126
Getafe 28903 Madrid
e-mail: oscar.perez@uc3m.es

