

Martha

C. Nussbaum

La tradición cosmopolita

Un noble e imperfecto ideal

Martha C. Nussbaum

La tradición cosmopolita

Un noble e imperfecto ideal

Traducción de Albino Santos Mosquera

PAIDÓS Estado y Sociedad

Título original: *The Cosmopolitan Tradition*, de Martha C. Nussbaum
Esta edición ha sido publicada por acuerdo con Harvard University Press
a través de International Editors' Co.

1.ª edición, abril de 2020

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Martha C. Nussbaum, 2019
© de la traducción, Albino Santos Mosquera, 2020
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2020
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Avda. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona, España
www.paidos.com
www.planetadelibros.com

ISBN 978-84-493-3694-2
Fotocomposición: Pleca Digital, S. L. U.
Depósito legal: B. 5.510-2020
Impresión y encuadernación en Limpergraf, S. L.

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro
y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain.*

SUMARIO

1. Ciudadanos del mundo.....	11
2. Deberes de justicia, deberes de ayuda material: el problemático legado de Cicerón.....	29
3. El valor de la dignidad humana: dos tensiones en el cosmopolitismo estoico.....	77
4. Grocio: una sociedad de Estados e individuos regida por la ley moral	111
5. «Mutilados y deformes»: Adam Smith a propósito de la base material de las capacidades humanas.....	157
6. La tradición y el mundo actual: cinco problemas.....	221
7. Del cosmopolitismo al enfoque de las capacidades	253
<i>Referencias bibliográficas</i>	271
<i>Agradecimientos</i>	281
<i>Notas</i>	285
<i>Índice onomástico y de materias</i>	309

Capítulo 1

CIUDADANOS DEL MUNDO

I. CIUDADANOS DEL COSMOS

Una vez preguntaron a Diógenes el Cínico de dónde venía y él respondió con una sola palabra: *kosmopolitês*, «ciudadano del mundo» (Diógenes Laercio, VI.63). Podría decirse que aquel momento, ficticio o no, fue el acto fundacional de la larga tradición del pensamiento político cosmopolita en la herencia occidental. Un varón griego rechaza la invitación a definirse por su estirpe, su ciudad, su clase social, su condición de hombre libre o incluso su género. Insiste en definirse atendiendo a una característica que comparte con todos los demás seres humanos, hombres y mujeres, griegos y no griegos, esclavos y libres. Y al caracterizarse a sí mismo, no ya como habitante del mundo, sino incluso como «ciudadano» de este, Diógenes da a entender también que es posible una política —o una aproximación moral a la política— centrada en la humanidad que compartimos más que en las marcas del origen local, el estatus, la clase y el género que nos dividen. Es un primer paso en el camino que nos conduce hasta la sonora idea kantiana del «reino de los fines», una comunidad política virtual de aspiración moral que une a todos los seres racionales (aunque Diógenes, más inclusivo, no limitaba esa comunidad a lo «racional»), y hasta aquel ideal, también de Kant, de una política cosmopolita que una a toda la humanidad bajo unas leyes que esta se haya otorgado a sí misma, no por efecto de las convenciones y las clases, sino por una libre elección moral. Aseguran que Diógenes «se burlaba de la nobleza de nacimiento y de la fama y de todos los otros timbres honoríficos, diciendo que eran adornos externos del vicio. Decía que solo hay un gobierno justo: el del universo [*kosmos*]» (VI.72).

El cosmopolitismo cínico/estoico nos insta a reconocer la igual (e incondicional) valía de todos los seres humanos, una valía fundada en su capacidad de elección moral (aunque quizá sea esta aún una condición demasiado restrictiva) más que en rasgos que dependen de configuraciones naturales o sociales fortuitas. La idea de que la política debería tratar a todos los seres humanos como iguales y como poseedores de un valor inestimable es una de las más profundas e influyentes del pensamiento occidental; a ella cabe atribuir muchos de los elementos positivos presentes en el imaginario político de Occidente. Un día, Alejandro Magno pasó junto a Diógenes y se quedó de pie ante el filósofo, mientras este tomaba el sol en el mercado. «Pídeme lo que quieras», le dijo Alejandro. Y él le respondió: «No me hagas sombra» (VI.38). Esta imagen de la dignidad de lo humano, capaz de resplandecer hasta en su desnudez siempre que no quede ensombrecida por las falsas pretensiones del rango social y la realeza, una dignidad que solo necesita que le aparten esa sombra de delante para manifestarse vigorosa y libre, es uno de los destinos finales de una larga trayectoria que conduce hasta el moderno movimiento de los derechos humanos.

En la tradición que describiré aquí, la dignidad es no jerárquica. Pertenece en igual medida a todos los seres que tengan un nivel mínimo de capacidad de aprendizaje y elección morales. Es una tradición que excluye explícita y directamente a los animales no humanos, un problema sobre el que volveré en el capítulo 7 para rechazar tal argumento; en algunas versiones, aunque no en la de Diógenes, también excluye (aunque sea de forma menos explícita) a los humanos con discapacidades cognitivas graves. Estas son deficiencias que toda versión contemporánea de esta concepción está obligada a abordar y subsanar.¹ De todos modos, el concepto de dignidad no es inherentemente jerárquico ni está basado en la idea de una sociedad ordenada por niveles y rangos. En la Edad Media y la Edad Moderna previa a la Ilustración, sin embargo, sí surgieron versiones de la idea de dignidad de carácter jerárquico, adecuadas a una sociedad feudal. En este libro no me dedicaré a estudiar esas ideas, ni las tradiciones que fundaron. Es importante recalcar la esencia igualitarista del cosmopolitismo de corte más propiamente estoico, ya

que algunos de los expertos que han escrito sobre la dignidad en fecha reciente lo han hecho partiendo del supuesto de que toda la historia de ese concepto se deriva de nociones de rango y estatus propias de sociedades jerárquicas.²

Tomado en sí mismo, este ideal no tiene necesariamente implicaciones políticas, puesto que es un ideal moral. Sin embargo, en el pensamiento de muchos de los autores enmarcados en esta tradición, la idea de la igualdad de la dignidad humana fundamenta un conjunto característico de obligaciones para la política tanto internacional como nacional. La idea del respeto por el género humano ha sido una de las bases de buena parte del movimiento internacional de los derechos humanos y ha tenido un papel formativo en múltiples tradiciones legales y constitucionales nacionales.

Tampoco se puede decir que la idea de la igualdad de la dignidad humana sea exclusiva de las tradiciones filosóficas de Occidente, aun cuando estas constituirán el foco de mi atención a lo largo del presente libro. Hace mucho que, en una India dividida por las ideas jerárquicas de la casta y de la asignación a las personas de ocupaciones predeterminadas por su origen al nacer, el budismo es fuente de una idea diferente: la idea de la igualdad humana. Aunque Gandhi reinterpreto la tradición hindú conforme a unos principios más igualitarios de los convencionalmente invocados allí, el propio Gandhi, Nehru y el resto de los fundadores de la nación se encargaron también de poner de relieve los antecedentes budistas de la igualdad de ciudadanía como principio fundacional del nuevo país situando la «rueda de la ley» budista en el centro de la bandera. El principal artífice de la constitución de la India, B. R. Ambedkar, una de las grandes mentes jurídicas del siglo xx, se convirtió al budismo ya en la edad adulta y no dejó nunca de sentirse hechizado por el encanto de esa religión. «Intocable» de nacimiento (o *dalit*, como se conoce hoy en día a los de su casta), dedicó especial empeño en formular la constitución poniendo siempre la idea de la igualdad de la dignidad humana en un primer plano.³ Escribió un libro sobre Buda (publicado

en 1957, poco después de su muerte) para poner de manifiesto la idea de la igualdad humana propia de esa tradición.⁴

También el movimiento por la libertad de Sudáfrica situó el respeto por la dignidad humana en el centro de una ideología política revolucionaria. En ese caso, sí tuvieron importancia las doctrinas estoicas, invocadas junto a las ideas africanas tradicionales del *ubuntu*. El filósofo Kwame Anthony Appiah, refiriéndose a la ubicuidad de las ideas de Cicerón en, como mínimo, las zonas anglófonas de África, ha puesto en varias ocasiones especial énfasis en el papel formativo que la idea ciceroniana de la ciudadanía del mundo tuvo en la vida y la obra de su padre, Joe Appiah, fundador de la Ghana moderna.⁵ Pero no hace mucho se ha sabido que Nelson Mandela —que, posteriormente, titularía un libro de entrevistas y cartas *Conversaciones conmigo mismo*, toda una alusión explícita a la influencia del filósofo estoico Marco Aurelio— tuvo acceso a las *Meditaciones* cuando estaba ya recluido en Robben Island.⁶ La constitución sudafricana, redactada décadas después, contiene esas ideas. Con independencia del papel reservado a los conceptos estoicos en el documento fundacional de la nueva República de Sudáfrica, lo cierto es que encajan a la perfección con ideas que Mandela había derivado ya de sus propias tradiciones y experiencias personales.

Para elaborar la Declaración Universal de los Derechos Humanos, se reunió a un equipo de representantes de múltiples tradiciones de todo el mundo, incluidas las de Egipto, China y Europa. Según el relato que de aquel proceso hizo el filósofo francés Jacques Maritain, los redactores se abstuvieron explícitamente de usar un lenguaje que se considerara propiedad de una tradición en particular (como, por ejemplo, las alusiones cristianas al «alma»). Sin embargo, el vocabulario de la igualdad de dignidad de todos los seres humanos, entendida como un concepto ético no adscrito a ninguna metafísica particular en exclusiva, fue algo que todos ellos sí consideraron oportuno emplear y convertir en elemento central de aquella declaración.⁷

Así pues, las ideas de la tradición cosmopolita han sido inmensamente fecundas y se han interconectado con ideas relacionadas de otras tradiciones, pero los fundadores de esta tradición occidental también fue-

ron los que introdujeron en ella un problema con el que ha tenido que lidiar desde entonces. Ellos pensaban que, para tratar a las personas como seres poseedores de una dignidad que ningún accidente de la vida puede socavar, era obligatorio desdeñar el dinero, la categoría social y el poder como factores innecesarios para el florecimiento humano. Se entendía, así, que la dignidad de la capacidad moral estaba ya completa en sí misma. Diógenes no siente la necesidad de pedir a Alejandro una vida digna, ni derechos de ciudadanía, ni atención sanitaria: lo único que necesita decirle es «no me hagas sombra». La personalidad moral se completa en sí misma y es integralmente hermosa, sin ayudas externas. Es como si a los fundadores de la política cosmopolita les pareciera que esta impone unos deberes estrictos de respeto que incluyen el final de las guerras de agresión, el apoyo a las personas que han sido atacadas injustamente y la prohibición de los crímenes de lesa humanidad, incluidos el genocidio y la tortura, pero sin requerir de unos deberes paralelos en el terreno de la ayuda material, pues ellos partían de la base de que los seres humanos no necesitan realmente los bienes de la fortuna. Aun sin tal ayuda —pensaban ellos—, la dignidad humana permanece intacta.

Esa bifurcación de deberes es problemática por varias razones. En primer lugar, la desigualdad material es un hecho evidente de la vida humana cuyos efectos son demasiado notorios como para ignorarlos sin más. Un bebé que haya nacido este año en Estados Unidos tiene una esperanza de vida de 79,1 años.⁸ Las expectativas medias para un bebé nacido en Suazilandia son de solo 49,0 años de vida. La mayoría de las personas adultas residentes en Estados Unidos y Europa saben leer y escribir, aun cuando la alfabetización limitada o marginal continúe siendo un problema preocupante, muy correlacionado con la pobreza. Algunos países en desarrollo alcanzan prácticamente ese mismo nivel de alfabetización general: en Costa Rica, por ejemplo, un 97,4 % de la población adulta sabe leer y escribir; en Sri Lanka, es el 91,2 %; en Filipinas, el 95,1 %; en Perú, el 93,8 %; en Colombia, el 93,6 %; en Jordania, el 97,9 %; en Tailandia, el 96,4 %; en Botsuana, el 86,7 %. En muchas naciones, sin embargo, la probabilidad de que una persona aprenda a leer (y, con ello, de que pueda acceder a los empleos mejor remunerados) es mucho más

baja. En la India, solo el 62,9% de la población está alfabetizada. En Pakistán, el 54,7%; en Bangladesh, el 58,8%; en Nigeria, el 51,1%; en Etiopía, el 39,0%; en Níger, el 15,5%. (Lógicamente, estas cifras son promedios bajo los que se ocultan diferencias por género, o por lugar de residencia [rural-urbano], o, a menudo, por etnia o raza.) Agua limpia, servicios sanitarios, saneamiento de residuos, salud y protección maternas, nutrición adecuada... son todos bienes humanos básicos que están distribuidos de forma muy desigual en el mundo. La casualidad de haber nacido en un país en vez de otro influye desde el primer día de vida en las oportunidades vitales de todos los niños. Ser mujer, ser de clase baja, vivir en una zona rural, pertenecer a una minoría étnica, racial o religiosa son factores que también afectan a las oportunidades vitales de los habitantes dentro de un mismo país. La desigualdad material, pues, es un fenómeno interno de todas las naciones; pero, en el momento presente, la distancia entre naciones supera con mucho a las distancias que se registran dentro de cada una de ellas.⁹

El primer y mayor problema con la bifurcación de deberes radica, pues, en que pasa por alto un hecho de descomunal importancia. Los antiguos griegos y romanos no contaban con los datos de los que hoy disponemos, pero es muy probable que su mundo contuviera menores desigualdades entre países (y puede que también dentro de los países) que el nuestro. Aun así, las diferencias no dejaban de ser grandes, y filósofos como Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, hombres de mundo y muy implicados en proyectos de expansión imperial, no deberían haberlas ignorado.

Un segundo problema de la bifurcación de deberes es que entraña entregarse a la ficción de que cumplir con los deberes de justicia no exige gasto material alguno, lo que resulta empíricamente falso, siempre y cuando incluyamos entre estos la obligación de proteger a las personas de las guerras de agresión, de las torturas, de la esclavitud y de otros crímenes contra la humanidad. De hecho, el coste de una guerra defensiva puede exceder con mucho los costes que supondría aliviar el hambre. Desde el momento en que nos damos cuenta de ello, debemos admitir que la distinción entre tipos de deberes es más de grado que de género,

y puede que ni siquiera por el grado puedan diferenciarse, al menos, en lo que al gasto de nuestros recursos se refiere.

Pero hay una incoherencia más profunda aún. La tradición parece sostener que las posesiones materiales no importan a la hora de ejercer nuestras capacidades para elegir ni para otros aspectos de nuestra dignidad. Si alguien de verdad cree que la dignidad humana es totalmente inmune a los accidentes de la fortuna, entonces ni la esclavitud, ni la tortura, ni la guerra injusta pueden perjudicarla en mayor medida en que puedan hacerlo el hambre y la enfermedad. Pero eso parece falso: cuando las personas están desnutridas, carecen de agua limpia y no disponen de acceso a recursos relacionados con la salud, la educación y otros bienes «materiales», difícilmente pueden cultivar igual sus capacidades para elegir o pueden expresar su dignidad humana básica. (Por decirlo en los términos del movimiento moderno de los derechos humanos, el ejercicio de los «derechos de primera generación», como la libertad religiosa y la libertad política, requiere que se protejan antes los «derechos de segunda generación», es decir, los derechos económicos y sociales.) La mente y el alma son aspectos de un cuerpo vivo que necesita alimentación, atención sanitaria y otros bienes materiales. La postura estoica parece adolecer, pues, de cierta incoherencia interna, pues admite que, en ciertos sentidos, el mundo sí importa para la dignidad humana, pero, en otros (diríase que muy similares incluso), no.

Incoherente o no, la bifurcación de deberes entre deberes de justicia y deberes de ayuda material ha ejercido una influencia decisiva en la trayectoria de la política internacional y en el desarrollo del movimiento de los derechos humanos.¹⁰ Hoy disponemos de un conjunto muy elaborado de doctrinas sobre los deberes de justicia, que gozan de un amplio consenso y se han convertido en la base de teorías (ampliamente aceptadas, también) de los «derechos de primera generación». No contamos, sin embargo, con doctrinas igual de asentadas a propósito de los otros deberes, los de «segunda generación», y no parece que sepamos siquiera por dónde empezar si trasladamos la cuestión más allá de los límites de las fronteras nacionales.

Los ensayos breves recogidos en este libro indagan en las atractivas

ideas inherentes a la tradición cosmopolita, pero también en sus problemas intelectuales y prácticos. Parte del material está basado en las Conferencias Castle que impartí en la Universidad de Yale en el año 2000, pero también se han añadido unos ensayos nuevos sobre Grocio y Smith, y se ha eliminado uno dedicado a Kant, porque las aportaciones de este son de sobra conocidas y estudiadas y, además, porque Grocio y Smith hicieron avanzar la tradición en el ámbito de la ayuda material como Kant no llegó a hacerlo.

Este es, decididamente, un libro de ensayos que guardan una conexión entre sí, y no un relato histórico continuado. Poco sentido filosófico tendría el que tratara de mencionar a todas las figuras de esta tradición, aun cuando, desde el punto de vista histórico, sean muchas las que merecen atención. La lista es larga e incluye a muchos pensadores fascinantes y bastante desconocidos de la Edad Media y de la Edad Moderna previa a la Ilustración.¹¹ Pero ese no es mi proyecto. Yo he optado por seleccionar ejemplos que siguieron una trayectoria lógica particular, comenzando por Cicerón (que no fue un estoico en todos los ámbitos, pero sí se acercó muchísimo al núcleo del estoicismo en el campo de la ética) y por los estoicos ortodoxos, y por un examen y una revisión de esas doctrinas. (Eso significa también que mis figuras modernas principales, Grocio y Smith, ejemplifican una tradición cosmopolita protestante, diferenciada de la tradición católica que toma como punto de partida a Aristóteles y se desarrolla por vías bastante diferentes.) Como pienso que la obra de cada uno de estos pensadores, grandes filósofos todos ellos, merece ser tratada como un todo complejo, y no como un catálogo de fragmentos y pedazos, cada ensayo es sustancialmente independiente de los demás, y trata de ser tan polifacético como el pensador concreto en el que se centra. De todos modos, las conexiones entre ellos siempre resultan evidentes.

Mi relato básico describe los orígenes de la bifurcación y sigue el rastro de una serie de pasos que se han ido apartando progresivamente de aquella hacia una concepción más amplia y espaciosa de las obligaciones transnacionales (y también nacionales) hasta culminar, en último término, en el «enfoque de las capacidades» contemporáneo (o, al me-

nos, en mi propia versión del mismo). Comienzo, en el capítulo 2, con *De officiis* (*Los deberes*) de Cicerón (del año 44 a. C.), una de las más valiosas e influyentes obras de pensamiento político de la tradición occidental, y una de las que han influido en un mayor número de intentos subsiguientes de reflexionar sobre los fundamentos morales de las relaciones internacionales. Cicerón desarrolla allí la imagen de un mundo donde la justicia gobierna en cierto modo todas las relaciones humanas, y él mismo describe con un atractivo estilo esos deberes de justicia y lo que exigen de las naciones y de los individuos. Su análisis sobre las causas apropiadas de la guerra (*ius ad bellum*) y sobre la manera apropiada de comportarse en situaciones bélicas (*ius in bello*) sienta las bases para todos los intentos occidentales posteriores de elaboración de una ley de las guerras justas. Pero, al mismo tiempo, Cicerón es el punto de partida de nuestra desconcertante bifurcación, pues trata los deberes de ayuda material de un modo muy distinto a como trata los deberes de justicia. El ensayo examina desde un punto de vista crítico esa bifurcación, pero también señalo en él que, desde el momento mismo en que Cicerón nos presenta la susodicha bifurcación, él mismo inicia ya el camino para alejarnos de ella gracias a su fascinante énfasis en una doctrina de la responsabilidad negativa: somos culpables no solo de los malos actos que cometemos de forma activa, sino también de los otros muchos que no nos esforzamos por evitar.

La tradición cosmopolita tiene otro problema profundo, localizado en el terreno de la psicología humana. En el capítulo 3, se expone y se afronta la cuestión, empezando desde antes incluso de los tiempos de Cicerón, con los cínicos y los estoicos griegos, pero poniendo un foco de atención especial en el emperador estoico del siglo II d. C. Marco Aurelio y en sus complicadas circunvoluciones en torno a la noción de la dignidad. Su obra plantea ciertas preguntas relevantes para la cuestión de la bifurcación de deberes y nos pide que valoremos qué tipo de tratamiento es el requerido por la dignidad humana si es que esta es inalienable, tal como sostenían los estoicos. ¿Qué perjuicio causa la esclavitud, por ejemplo, si la dignidad del esclavo nunca llega a verse afectada por su subyugación? Reflexiono sobre estas cuestiones acerca de la dignidad

mostrando al mismo tiempo que el estoicismo necesita, pero no tiene todavía, una distinción entre niveles de «capacidad», que es algo que trataré de suministrar yo misma en último término con mi enfoque de las capacidades (diferente en ciertos aspectos clave del de Amartya Sen). Al mismo tiempo, el cosmopolitismo de Marco Aurelio también nos revela aspectos de los cimientos motivacionales y emocionales del cosmopolitismo que no hacen más que ahondar nuestra preocupación al respecto. ¿Puede una política cosmopolita ofrecer a las personas reales una base para las emociones que sienten unas por otras que sea suficiente para motivar la conducta altruista sin que esta pierda un sentido personal? Desde luego, algunos de los postulados de Marco Aurelio, que nos pedía que renunciáramos a los lazos personales estrechos con la familia, la ciudad y el grupo, parecen poner en peligro cualquier interés profundo de nuestra parte por otras personas y diríase que atacan a las fuentes mismas de nuestra motivación para actuar. Parecen no dejarnos más opción que una vida yerma en la que nada sea digno de ser hecho o amado.

Para hacernos una idea de cómo deberíamos resolver este problema, retomo a Cicerón al final del capítulo. Cicerón, un patriota romano comprometido, perdió la vida asesinado poco después de haber escrito *De officiis*, tras haberse embarcado en un último esfuerzo desesperado por salvar la República romana. En aquella misma obra deja claro que, aunque todos los seres humanos están vinculados a todos sus demás congéneres por lazos de reconocimiento e interés por el prójimo, la conexión emocional de una persona con su propia república tiene una relevancia especial para la organización de toda su vida moral y política particular. Al mismo tiempo, él mismo dejó constancia de que un cosmopolitismo adecuado puede tener amplia cabida para los vínculos familiares y de amistad. En dos obras de esa misma época como son *De amicitia* (*Sobre la amistad*) y *De senectute* (*Sobre la vejez*), y sobre todo, en su correspondencia con su mejor amigo, Ático, muestra la enorme importancia de esos lazos de afecto en una vida dedicada a los demás.¹² Mucho más persuasivamente que los estoicos, Cicerón equilibra lo cercano y lo distante y señala así una vía para una psicología moral razonable para nuestro mundo actual. Sostiene que esos vínculos no poseen un valor

solamente motivacional e instrumental, sino también intrínseco. Hago una breve mención de esa aportación suya en el capítulo 2, pero me refiero a ella con mucho mayor detalle en el 3.

Con el capítulo 4, entramos ya en la Edad Moderna, pues nos centramos en Hugo Grocio (1583-1645), cuya obra *Del derecho de la guerra y de la paz* (1625) marcó la agenda en el campo de las leyes de la guerra modernas y representó también, en sentido más general, una aportación a la articulación de un orden internacional imbuido de normas morales. Las ideas de Grocio están muy en deuda con Cicerón y los estoicos; él mismo concebía su labor como una continuación de la de aquellos. Grocio es famoso, entre otras cosas, por haber defendido (de forma sorprendente, tratándose de alguien que se confesaba cristiano devoto) la idea de que la política no precisa de una base cristiana teísta. Pero Grocio se muestra también contrario a cierta posición protohobbesiana en política internacional que sostenía que, entre Estados, no rige norma moral alguna. Él es partidario de la idea ciceroniano-estoica de que las relaciones internacionales deberían estar fundadas sobre unas normas morales de respeto por la humanidad. En el capítulo, estudio esos argumentos y el panorama de las naciones y la moralidad internacional que surge de ellos. Grocio —al igual que Cicerón— reconoce una importancia moral a la nación, pero también sostiene que las naciones y sus ciudadanos tienen obligaciones morales para con las personas de otras naciones. (No debemos olvidar en ningún momento a lo largo del libro que reconocer la centralidad moral de la nación —como Grocio y yo misma recomendamos reconocerla— no entraña, y de hecho excluye terminantemente, ningún tipo de nacionalismo demagógico del «nosotros primero», que tanto se estila en nuestros días.) La doctrina de la intervención humanitaria que propone Grocio, especialmente sensible a los matices y a las contradicciones, es una guía orientativa muy útil para nosotros, en un momento en el que tratamos de compaginar las obligaciones derivadas de nuestra humanidad común con las de la soberanía nacional. Además, Grocio da un paso decisivo para alejarse de la bifurcación de deberes ciceroniana al admitir la existencia de obligaciones transnacionales de ayuda material en determinadas circunstancias, en paralelo a los deberes de

justicia. Los escritos de Grocio suponen una base atractiva y muy influyente para gran parte del derecho internacional, como bien se reconoce desde hace tiempo; pero lo que ha tendido a ignorarse es ese aspecto de su pensamiento referido a la ayuda material. Esta vertiente de su edificio intelectual incluye también una valiosa teoría de los deberes relacionados con la admisión de migrantes necesitados. Además, Grocio postuló una prometedora base para la idea de que todas las naciones comparten ciertos deberes de protección del entorno natural. Por último, como ya hiciera Cicerón, Grocio también halla una vía inicial para la solución del problema motivacional planteado por Marco Aurelio, y lo hace concibiendo la comunidad mundial como una sociedad en la que participamos todos y cada uno de nosotros, sin dejar por ello de querer a nuestras propias naciones como fuentes y vehículos de la autonomía y la interconexión humanas.

A Adam Smith (1723-1790) se le suele retratar erróneamente como un adalid del mercado libre y sin restricciones, aunque toda una nueva ola de estudios sobre su pensamiento ha comenzado a desmontar esas lecturas incorrectas de su obra. Lo cierto es que es Smith quien, de todos mis interlocutores en este libro, más aportaciones útiles realiza para la disolución de la bifurcación, pues pone especial énfasis en la importancia del compromiso nacional con la redistribución material. Smith, que impartió a menudo docencia sobre Cicerón y los estoicos, se había empapado a fondo de las obras de estos, que podía citar de memoria y sin ni siquiera referenciarlas con notas al pie, pues suponía una familiaridad similar de sus lectores con las mismas. Pero en *La riqueza de las naciones* (1776) va mucho más allá incluso que Grocio a la hora de deshacer uno de los errores de Cicerón, pues argumenta que, del concepto mismo de humanidad, se desprenden unos deberes estrictos de ayuda material en el contexto nacional interno, sobre todo en los ámbitos de la salud y la educación. Esos deberes se hacen extensibles en cierto modo al conjunto del mundo, si bien Smith se centra particularmente en una crítica de la dominación colonial y del daño económico que esta causa en las naciones colonizadas. Asimismo, Smith hace progresos en el plano de la psicología moral y, como Cicerón, defiende los apegos particulares a

la familia y a los amigos, al tiempo que propone una noción positiva (aunque crítica también) del patriotismo.

Smith introduce avances decisivos en los terrenos de los deberes materiales y la psicología moral, pero, al mismo tiempo, sus ideas referidas tanto al deber como a la motivación —sobre todo, en las diversas ediciones de su *Teoría de los sentimientos morales* (desde la primera edición de 1759 hasta la sexta y última, de 1790)— adolecen de cierto desarreglo interno por culpa de su persistente fascinación por la figura del sabio estoico, que es aquella persona que afirma su dignidad mostrando que no necesita realmente de ninguno de los bienes de la fortuna. Las complejidades propias del pensamiento de Smith son dignas de estudio, porque nos revelan algo acerca de cómo unas imágenes de autosuficiencia masculina (fuertemente connotadas por el factor del género) llegan a deformar la psicología política, no solo en época de Smith, sino también en la nuestra propia.

Estos cuatro ensayos nos dejan soluciones, pero también problemas por resolver. Mis dos capítulos de conclusión nos trasladan del cosmopolitismo a la visión normativa contemporánea que llamo el enfoque de las capacidades. En el capítulo 6, indago en cinco temas en los que la tradición simplemente no se detiene suficientemente, pero que deben figurar en cualquier teoría política internacional aceptable en la actualidad. El primero es el tema de la psicología moral, sobre el que sostengo que Cicerón nos aporta una prometedora vía de avance que nosotros podemos desarrollar más de lo que él lo hizo. Del mismo modo que podemos defender la importancia tanto intrínseca como motivacional de los lazos con la familia y los amigos sin negar que debemos algo a todos nuestros conciudadanos (algo que, presumiblemente, se arreglaría con un sistema fiscal justo), también es posible cultivar (mediante la educación moral y cívica) un tipo de patriotismo que, por una parte, sea compatible con el afecto familiar, amistoso y personal, y que, por otra, teja lazos de reconocimiento de —e interés por— personas que están más allá de nuestras fronteras nacionales. Eso es algo que se ha hecho a menudo y que gran-

des líderes políticos como Lincoln, Nehru, Franklin D. Roosevelt o Martin Luther King Jr. han sabido hacer muy bien, como mínimo, durante ciertos periodos de su actividad política, cultivando en sus naciones esa forma mixta de preocupación por los demás.

En segundo lugar, abordo un problema planteado por la pluralidad de «doctrinas comprensivas» que tenemos las personas, es decir, por nuestras diferentes concepciones —religiosas o laicas— de cuál es la mejor vida humana posible. Los cosmopolitas tendieron a creer que solo puede haber una visión normativa correcta de ese tipo, y que las personas podrían ser gobernadas precisamente con arreglo a esa concepción correcta. Pero ya en tiempos de Grocio y, más aún, de Smith, había quienes discrepaban de esa idea: la libertad religiosa y la separación iglesia-Estado (la «no oficialidad» de religión alguna) eran, según ellos, elementos clave de todo orden nacional aceptable. Pero el cosmopolitismo no puede reconocer esa idea sin aceptar ciertos cambios. En ese capítulo, comento y defiendo la forma generalizada de ese concepto de la «no oficialidad» que John Rawls bautizó con el nombre de «liberalismo político»: es decir, la idea de que los principios políticos no deben basarse en una sola doctrina integral o «comprensiva», sino que deben evitar el sectarismo en la medida de lo posible, sin dejar por ello de patrocinar ciertas doctrinas morales centrales que puedan llegar a reunir un «consenso por solapamiento»* entre los poseedores de todas las doctrinas comprensivas razonables en una sociedad. Luego, trato de mostrar qué forma toma esa idea trasladada al mundo en general, el que se abre entre las naciones, y qué clase de sociedad internacional sustenta. Esa es una cuestión a propósito de la cual el cosmopolitismo requiere de serias correcciones, pero eso no significa que buena parte de su contenido no merezca ser conservado, como bien lo demuestra el movimiento internacional de los derechos humanos (que, en el pensamiento de Maritain, por ejemplo, venía a ser ya una especie de liberalismo político).

* Si bien la traducción más habitual del concepto rawlsiano «overlapping consensus» suele ser «consenso superpuesto» o «consenso entrecruzado», se propone esta nueva traducción porque se ajusta más al sentido de la expresión original. (N. del t.)

Los dos problemas siguientes que abordaremos tras los ya mencionados son más espinosos. Ambos nacen del reconocimiento de que la nación es una unidad que tiene una importancia tanto práctica como normativa. Es fundamental desde el punto de vista normativo —como sostiene Grotio— porque constituye la mayor unidad que sirve de vehículo efectivo a la autonomía humana y que es responsable ante las voces de las personas. Y es de suma importancia práctica porque sus instituciones poseen un gran poder en el mundo actual por tratarse de instancias en las que se hace efectiva la atención a los deberes de justicia y a los deberes de ayuda material. Si la nación no tuviera una importancia normativa central, aspiraríamos tal vez a suplantarla en su vertiente práctica; pero la importancia normativa que cabe atribuirle es la que nos reclama también frenar tales aspiraciones.

Dado ese doble rol de la nación, un tercer problema que se nos presenta es el de la ya tradicional debilidad e ineficacia de la ley internacional de los derechos humanos. Yo sostengo aquí que esa debilidad no solo es descriptivamente cierta, sino que es también deseable desde el punto de vista normativo, en vista del papel moral fundamental de la nación. Pero no deja por ello de ser problemática: si nos importan las condiciones de vida de las personas de todas las partes del mundo, ¿qué estructuras deberíamos promover para avanzar en el fomento de su bienestar? Centrándome en el caso concreto de los derechos humanos de las mujeres, yo sostengo que el papel de los acuerdos internacionales es más moral y expresivo que legal, pero que, aun así, pueden servir para impulsar tradiciones legales dentro de cada nación. El derecho internacional no cambia la legislación internacional interna de forma directa (y, probablemente, tampoco deba hacerlo), pero eso no significa que los movimientos y la legislación internacionales sean impotentes con vistas a causar un cambio real. Por encima de todo, el derecho internacional sobre derechos humanos contribuye a que se organicen movimientos políticos para luchar contra las injusticias y para cambiar cosas desde dentro de los propios países. Aun con el debido respeto hacia muchos pensadores del ámbito de los derechos humanos, creo que no deberíamos aspirar a que las cosas sean distintas en ese sentido (como ya cabía

esperar ante el fuerte respaldo que doy al estatus moral de la nación y de la soberanía nacional).

Mi cuarto problema es similar y hace referencia a qué hacer a propósito de la ayuda material, dado el relevante papel de las naciones. Este también es un tema de importancia tanto normativa como práctica. Se puede elaborar un muy buen argumento moral a favor de que las naciones ricas y sus ciudadanías proporcionen mucha más ayuda a otras naciones más pobres de la que ahora están proporcionando. Eso era lo que la bifurcación negaba y, por eso, deshacer la bifurcación es el objetivo de mi argumentación a lo largo de todo este libro. De todos modos, esa ayuda podría resultar problemática desde un punto de vista normativo si se prestara de un modo paternalista; por lo tanto, la primera pregunta que debemos responder es la de cómo puede entregarse esa forma de ayuda de un modo congruente con el derecho de esas personas a otorgarse sus propias leyes. Pero ahora nos estamos dando cuenta también de que hay un problema adicional, de índole práctica en este caso, con el que topamos indefectiblemente aun en el caso de que resolvamos el problema normativo. Me refiero a que existen indicios y pruebas crecientes —de las que el economista Angus Deaton ha sido el revelador más convincente, pero que también han confirmado muchos expertos en economía y en política internacional— de que la ayuda exterior es fundamentalmente inútil y hasta contraproducente, pues la dependencia del dinero procedente del extranjero erosiona la voluntad política interna de la nación receptora de la ayuda para gestionar la sanidad, la educación y demás ámbitos de ese tipo de un modo correcto y estable. Así pues, si estamos obligados moralmente a hacer algo, pero no somos capaces de ver qué podríamos hacer que realmente mejore las cosas, ¿qué hacemos entonces? Yo trato de dar aquí una respuesta cauta a esa pregunta, pero sin caer en la desesperanza absoluta.

En quinto (y último) lugar, debemos abordar el problema de la migración: me refiero tanto al caso de los refugiados que buscan asilo huyendo de persecuciones y guerras, como al de los migrantes que buscan mejorar su modo de vida. (Y dado mi énfasis en la importancia de las condiciones materiales para el ejercicio de nuestras capacidades huma-

nas, ya podrán imaginarse que considero que esos dos motivos para migrar no siempre pueden diferenciarse con nitidez uno de otro.) Este problema fue ignorado por la mayoría de los miembros de la tradición cosmopolita, aunque los romanos dieron un primer gran paso para abordarlo (en términos prácticos) al hacer extensiva la ciudadanía de Roma a los habitantes libres de la mayoría de los territorios del imperio, y aunque Smith señaló muy incisivamente que el problema de la desigualdad de la riqueza entre naciones era en buena medida producto del saqueo colonial. Cualesquiera que sean los orígenes de la desesperación que hace que las personas huyan de sus patrias de origen, necesitamos tener algo que decir al respecto si queremos evaluar la viabilidad contemporánea del proyecto cosmopolita. Se trata de una cuestión de una enorme relevancia filosófica, merecedora de un libro por sí misma, y que ha sido objeto de algunos análisis filosóficos excelentes. Aquí me limito a intentar esbozar el enfoque que debería tomarse desde el tipo de teoría que estoy desarrollando; es decir, un enfoque compatible con mi defensa del papel de la nación y la identidad nacional.

A estas alturas, resultará ya evidente que todavía no he dicho nada acerca de uno de los problemas de mayor envergadura que han lastrado a la tradición cosmopolita: me refiero a su desdén por los animales no humanos y por el mundo natural en general. El cosmopolitismo ha fundamentado normalmente nuestros deberes en la valía y en la dignidad de la agencia moral/racional, cuando ese no es ni siquiera un enfoque válido para la especie humana, pues excluye a las personas afectadas por discapacidades cognitivas graves, que, no por ello, dejan de ser conciudadanas nuestras ni deben dejar de considerarse de igual valor que el resto de nosotros. Y, por supuesto, excluye a los animales no humanos: la tradición cosmopolita ha defendido muchas veces la especial valía humana precisamente sobre la base de un peyorativo contraste de esta con la de las «bestias salvajes». Necesitamos una política internacional que sea genuinamente cosmopolita y —según argumento aquí— esa política debe estar basada en la idea del valor y la dignidad de todos los cuerpos sintientes, y no solo de la razón. Es posible que, ya en los orígenes mismos de la tradición cosmopolita, Diógenes el Cínico defendiera esa

ampliación: él no sentía vergüenza de su cuerpo animal y no parecía creer en la existencia de una jerarquía de facultades, pero otros pensadores posteriores no ahondaron en la idea, demasiado radical para ellos. Puesto que recuperarla es una parte muy importante de mi actual trabajo en el enfoque de las capacidades, en el capítulo 7 abordo este tema, de gran profundidad.

El capítulo 7, «Del cosmopolitismo al enfoque de las capacidades», es el que concluye el libro y describe en qué punto nos encontramos hoy: concretamente, ofrece una versión de mi enfoque de las capacidades que se hace extensiva a todas las naciones y todas las personas, pero que reserva un lugar especial a la nación. Me pregunto allí cómo deberíamos valorar las obligaciones relativas que nos plantean la nación y el mundo, respectivamente, y cómo deberíamos considerar las perspectivas de las emociones morales en un mundo cuya complejidad últimamente no ha dejado de aumentar. En lo relativo a la bifurcación, ¿cómo deberíamos concebir los derechos económicos y sociales entendidos como deberes internos de las naciones? ¿Existe alguna manera útil de hacer extensivos esos deberes al mundo en general, teniendo en cuenta los problemas que se plantean en el capítulo anterior? Terminé defendiendo el enfoque general mantenido a lo largo de la tradición cosmopolita, pero no sus detalles concretos: los deberes morales no se detienen en la línea de las fronteras nacionales, y todos estamos vinculados con todos los demás por lazos de reconocimiento mutuo y de interés de los unos por los otros.

Dejo para el final del capítulo 7 el reto más grande de todos: el de hacer extensiva la tradición cosmopolita a los animales no humanos y al mundo natural. Los estoicos fueron quienes menos se interesaron de todas las escuelas filosóficas de la antigua Grecia por las obligaciones morales para con los animales no humanos. Tratándolos como meras bestias salvajes, se negaron a apreciar en ellos muestra alguna de las capacidades complejas que poseen y ni siquiera su sintiencia les inspiró otra cosa que no fuera pura indiferencia.¹³ Nosotros debemos (y podemos) hacerlo mejor.