

EL COSMOPOLITISMO Y LAS NUEVAS FRONTERAS DE LA CIUDADANÍA

Andrés García Inda

La ciudadanía se ha convertido en los últimos años en el gran tema u objeto de reflexión y análisis de la filosofía y la sociología política. No en vano viene a ser como la síntesis en la que confluyen (y de la que derivan) los grandes temas de la teoría política: la democracia, la participación, la identidad, la libertad y la igualdad, el bienestar, etc. Algunos han dicho de ella que es la palabra molesta de toda teoría política que se precie: “*the buzz word*” (Kymlicka y Norman 1994), esto es, el zumbido, la mosca en la oreja que no deja de inquietarnos. Al fin y al cabo, de lo que se trata es de averiguar el sentido de cuestiones cruciales como la definición de la comunidad moral y política o el alcance de los derechos fundamentales de los individuos.

Sin embargo, cuando uno echa un vistazo a las principales reflexiones que se hacen en relación con la definición de la ciudadanía, enseguida viene a la cabeza una conocida frase: “*cuando teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas*”. En efecto, cuando parecíamos haber encontrado una clave para entender —y lo que es más importante: para evaluar— el sentido de nuestra vinculación social, las transformaciones del contexto actual parecen haber relativizado su valor (o su eficacia), y han desviado o complejizado —si se me permite la expresión— la preocupación de la filosofía moral y política. Algunos de los intentos por redefinir o recuperar el sentido de la ciudadanía en ese nuevo contexto apuntan a lo que se ha dado en llamar la *ciudadanía cosmopolita*. Incluso podríamos decir que en la actualidad asistimos a un cierto *revival* del cosmopolitismo, o de las teorías cosmopolitas, del discurso en favor de una ciudadanía mundial, que trascienda las fronteras. Evidentemente, el cosmopolitismo no es ninguna novedad; tiene una larga tradición que por lo menos remonta hasta el estoicismo griego, pasa por el universalismo cristiano y llega hasta las propuestas kantianas de *La paz perpetua* en la Ilustración, por mencionar tres de los grandes (y principales) trazos que enhebran o vertebran su historia¹. Y es que como ha dicho algún autor, en realidad

no hay un cosmopolitismo, sino muchos, muchas teorías cosmopolitas que a lo largo de la historia han defendido la idea de una ciudadanía universal o mundial. Lo que de nuevo pueda haber hoy día (si es que hay algo nuevo bajo el sol) en las propuestas cosmopolitas, así como sus potencialidades y límites, derivan evidentemente del nuevo contexto mundial en el que se plantean y del significado que cobran hoy día las fronteras que pretenden trascender, sean éstas geográficas, sociales, culturales o mentales.

En lo que sigue, se intenta esbozar algunos perfiles del debate actual sobre el cosmopolitismo, o el sentido que éste puede tener, y que en nuestra opinión tiene, si se quiere realmente —es decir, si más allá de la retórica política se tiene una decidida voluntad de— hacer frente a los grandes retos que hoy día tiene planteados la reflexión sobre la justicia social. De alguna manera, la intención de la exposición apunta a lo que podríamos llamar un *elogio crítico del cosmopolitismo*; o, dicho de otra manera, el elogio de un cosmopolitismo crítico, consciente de los riesgos del universalismo abstracto y formal al que abocan determinados discursos aparentemente universalistas. No en pocas ocasiones —y no sin razón— se ha acusado al cosmopolitismo de no ser más que una ideología burguesa bienpensante², una especie de “robinsonada estética” —al decir de Pascal Bruckner (2000)—, propia de intelectuales al uso; o un lujo de sociedades desarrolladas y sin conflictos. Frente a esas formas meramente estéticas de cosmopolitismo (sea en su variante literaria, gastronómica o musical), es preciso recuperar las posibilidades transformadoras que subyacen en el ideal de la ciudadanía cosmopolita entendida como una apuesta profundamente ética y política.

1. Ciudadanía y globalización: nuevas fronteras y nuevas metas

Cuando teníamos las respuestas, nos cambiaron las preguntas. El paisaje de la globalización —dicho así, en sentido amplio—, ha obligado a revisar buena parte de los presupuestos en los que se asentaba (se asienta) la organización de la sociedad política. Al menos en uno fundamental: el que atañe a la consideración del Estado-Nación como eje vertebrador de la ciudadanía. El modelo clásico de ciudadanía, el que se desarrolla en la segunda mitad del siglo XX (y que tiene su formulación más conocida en la obra de Marshall), se definía en términos de *sta-*

1. Tal como, por ejemplo, recoge J. Derrida (1996). La tradición estoica sirve de referencia a la propuesta de M. Nussbaum (1996); y respecto al universalismo cristiano lo más representativo sería la tradición paulina, que es objeto de estudio por A. Badiou (1999). Respecto a Kant, además de *La paz perpetua*, habría que citar su *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*. Véase una reflexión actual sobre el proyecto cosmopolita kantiano en el trabajo de F. Llano (2001). Para una historia general del cosmopolitismo cfr. P. Coulmas (1990).

2. Por ejemplo, el *Diccionario soviético de filosofía* (Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1965) define así el cosmopolitismo: “Teoría burguesa que exhorta a renunciar a los sentimientos patrióticos, a la cultura y a las tradiciones nacionales en nombre de la «unidad del género humano». El cosmopolitismo, tal como lo propugnan ideólogos burgueses contemporáneos, expresa la tendencia del imperialismo al dominio mundial. La propaganda del cosmopolitismo

tus como un conjunto de derechos civiles, políticos y sociales que venía a garantizar el bienestar de los individuos y a ratificar su plena vinculación y pertenencia a la comunidad. Ese modelo hoy día necesita ser repensado. Pero no porque haya sido superado o agotado en cuando al reconocimiento y disfrute real de esos derechos, sino todo lo contrario. El problema de ese modelo de ciudadanía es que en realidad partía de (o se dibujaba sobre) un marco general —el del Estado-nación—, que hoy día ha sido puesto en duda.

Son varios los factores que vienen a subrayar los límites de un modelo estado-nacional de ciudadanía: la creciente presencia de *no-nacionales*, cuya integración demanda no sólo el reconocimiento de derechos civiles y políticos; la emergencia de formas múltiples, complejas de identidad; las tensiones derivadas del reconocimiento de nuevas identidades (como la de género), etc. Tales realidades reflejan lo que algunos autores han llamado la disociación entre los derechos y la identidad cultural y nacional de los actores políticos (M. Elbaz 2000: 35). O entre las ideas de *participación* y la *pertenencia* como criterios para definir la ciudadanía. De ahí que persistir en un modelo de ciudadanía en el que el reconocimiento de los derechos venga unido (e incluso condicionado) al reconocimiento, pertenencia o fidelidad a determinada identidad nacional, acaba por convertirse en un factor de exclusión y fractura social, en lugar de lo contrario. Luigi Ferrajoli ha insistido en esta idea muy claramente: si los derechos fundamentales se asientan sobre un concepto de ciudadanía excluyente, en el que no entran o no participan grandes sectores de población (y precisamente aquellos sectores más necesitados o débiles), entonces los derechos fundamentales se convierten, inevitablemente, en categorías de exclusión (Ferrajoli 1999: 55-58). De alguna manera, podríamos decir que ocurre como en la antigua Grecia —que suele servir de modelo para reflexionar sobre la democracia—, en la que la participación en las decisiones públicas era total para todos los ciudadanos, pero no eran ciudadanos las mujeres, los extranjeros o los esclavos (es decir, las tres cuartas partes de la población). La participación, desde ese punto de vista, no es un mecanismo de integración, sino todo lo contrario, refuerza la exclusión de la pertenencia sobre la que se asienta. Pues bien, con todos los matices y diferencias necesarias, la señal de alerta que hoy día está encendida sobre nuestras sociedades es similar, aunque algunos se empeñen en no verla: Estamos desarrollando un modelo derechos fundamentales que parte de un concepto de ciudadanía que necesita ser revisado.

(de la idea de crear un gobierno para todo el mundo) debilita la lucha de los pueblos por su independencia nacional, por su soberanía como Estado. El cosmopolitismo es incompatible con el *internacionalismo proletario* que armoniza orgánicamente la comunidad de intereses fundamentales de los trabajadores de todo el mundo con su amor por la patria, con el espíritu del patriotismo popular” [<http://www.filosofia.org/enc/ros/cosmop.htm>]. Bajo la retórica propia de la filosofía soviética, no hay que despreciar las advertencias sobre algunos de los riesgos o “debilidades” propias del discurso cosmopolita, como ahora comentaremos.

El caso de los inmigrantes es paradigmático³. Las generaciones de inmigrantes representan, *de hecho*, el paradigma de lo que algunos han llamado “*los nuevos cosmopolitas*”: los transterrados de la postmodernidad, que vienen a poner en cuestión el valor legitimador de las identidades tradicionales, relacionadas con la tierra (*ius soli*) y el parentesco (*ius sanguinis*), así como a denunciar el carácter excluyente de un concepto de derechos fundamentales erigido sobre una estrecha idea de la comunidad política, del “nosotros” moralmente relevante: la que dibujan las fronteras nacionales heredadas. De ellos podría decirse realmente, con pleno sentido, lo que la *Carta a Diogneto* (un escrito anónimo del siglo II, atribuido a la tradición de San Pablo) decía con intención universalista de los cristianos:

“Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña”.

Y es que nada perturba ni aflige más a la historia de los derechos fundamentales, insiste Ferrajoli (1999: 32), que la distinción (primero) y contraposición (después) entre los derechos del hombre y del ciudadano. Por eso, dice el autor italiano, tomarse en serio los derechos humanos exige disociarlos de la condición de la ciudadanía; cuando menos, de una ciudadanía estructurada, como explica Javier de Lucas (1994), sobre los presupuestos del Estado nacional y de una homogeneidad social y cultural derivada de una composición de la población en la que la presencia del extranjero es coyuntural (es decir: esporádica y limitada en el tiempo).⁴

3. Por ejemplo: un descendiente de alemanes, nacido en Mallorca, tiene más facilidades para naturalizarse en el país de sus abuelos que una persona que haya vivido y nacido en Alemania, pero cuyos padres fueran emigrantes; en Italia puede suceder algo parecido; un marroquí residente en España, o en Francia, no puede participar políticamente en los países donde reside, trabaja y paga sus impuestos, pero tampoco puede hacerlo en el país donde nació. El déficit en la ciudadanía, la pertenencia a la sociedad política, se traduce así en déficit en los derechos fundamentales (civiles, políticos y sociales) que lleva aparejados esa pertenencia (incluso derechos tan elementales como la asociación o la reunión, cuyo reconocimiento, negado por la ley, está aún pendiente de resolución por el Tribunal Constitucional de nuestro país). La vinculación de la nacionalidad con los derechos acaba por convertir a éstos en una fuente de exclusión y de discriminación respecto a los no nacionales.

4. Con palabras de Boaventura de Sousa Santos (1998: 214): “En su concepción convencional, los derechos humanos son falsamente universales porque ocultan las desigualdades del sistema mundial, los estándares dobles y la pertenencia cultural diferencial. Corresponde a la política cosmopolita transformar esa falsa universalidad en una nueva universalidad del cosmopolitismo. Los derechos humanos son un esperanto político, que la política cosmopolita debe transformar en una red de lenguajes nativos mutuamente inteligibles. Las condiciones para tal transformación son las siguientes: personalidades transnacionales, reconstrucción intercultural y el sistema mundial como un campo único de derechos humanos”.

Ambos presupuestos necesitan ser revisados. Basta echar un vistazo a nuestro entorno, tanto al más lejano (el contexto internacional) como al más cercano (nuestros barrios), para darse cuenta, en primer lugar, de que esa presunta homogeneidad (si en algún momento existió, que cabe dudar de ello) es una característica de tiempos pasados; así como para advertir, en segundo lugar, los límites que presenta el Estado-nación como referencia estructurante y baluarte de los derechos. Y es que no son sólo los efectos derivados de la inmigración y la presencia creciente de no-nacionales los que vienen a poner en cuestión lo que hemos llamado el modelo estado-nacional de la ciudadanía. En el contexto de lo que genéricamente se ha dado en llamar los procesos de globalización (y que es una referencia que como se sabe sirve para hacer referencia a un conjunto diverso y complejo de fenómenos) una cosa parece haber en común: la difuminación de las fronteras que definían los contornos de la vida social y política; o, como dice Beck (1998: 42-43) “la perceptible pérdida de fronteras del quehacer cotidiano en las distintas dimensiones de la economía, la información, la ecología, la técnica, los conflictos transculturales y la sociedad civil” y el consiguiente cuestionamiento del “nacionalismo metodológico” que definía la sociedad —y la ciudadanía!— en los límites del Estado nacional.

Podríamos decir que los embates que están tambaleando los límites del Estado-nación son de dos tipos, que podríamos llamar, a efectos didácticos, aunque seguramente un tanto arbitrarios, de orden “externo” y de orden “interno”. En primer lugar, nos encontramos con una serie de circunstancias “externas”, por así decirlo, que ponen en cuestión el papel del Estado-nación como garante de los derechos de ciudadanía: así la mundialización de los problemas sociales, políticos y económicos, la complejidad del desafío tecnológico o, sobre todo (y aunque la respuesta política siga siendo tan pacata) la dimensión del reto ecológico; todos ellos son fenómenos que parecen difíciles de abordar actuando estrictamente en y desde los estrechos márgenes del Estado-nación. Se trata de problemas (o riesgos) *globales*, cuya respuesta y tratamiento exige planteamientos también globales. Más aún en un contexto en el que, dominados por la lógica del neoliberalismo, los estados aparecen impotentes para frenar los impactos producidos por los movimientos transnacionales del capital. De ahí que se busquen alianzas estratégicas que permitan tratar conjuntamente los problemas de la globalización, y surjan estados co-nacionales (como la Unión Europea), estructuras intergubernamentales, alianzas militares, instituciones transnacionales, etc. El resultado es, como dice Manuel Castells (2000: 12), que el Estado-nación “pierde poder para mantener influencia. Pero la alternativa es la irrelevancia de decisiones que ningún estado (ni siquiera los Estados Unidos) puede aplicar por sí mismo. Es más, ni siquiera esta confluencia de poderes y recursos permite asegurar el control de los gobiernos sobre los flujos de capital, información y tecnología (...). Pero, al menos, la construcción de esferas de poder compartido permite acrecentar la capacidad de negociación e intervención en relación con los flujos globales”.

Pero además, también desde un punto de vista que hemos llamado “interno” surgen reivindicaciones que cuestionan el papel homogeneizador que social y culturalmente puede ejercer (y de hecho ejerce) el Estado-nación, y vienen a reclamar una especie de “ciudadanía diferenciada” que permita satisfacer, dentro del orden social y político, las necesidades derivadas de una identidad específica, sea desde un punto de vista étnico, cultural o lingüístico. El filósofo canadiense Will Kymlicka recuerda en su libro *Ciudadanía multicultural* que en los poco más de 190 Estados que existen en el mundo habitan alrededor de 5000 grupos étnicos, que se comunican en cerca de 600 lenguas vivas (otros autores hablan de 8000 grupos culturales en todo el planeta). De ahí que el modelo de ciudadanía basado en la equiparación entre identidad nacional y derechos fundamentales se presente no ya como imperfecta, sino como absolutamente inviable.

Evidentemente la solución no puede consistir ni en hacer desaparecer el Estado, ni en multiplicarlo en función de esa diversidad, entre otras cosas porque lo que esa realidad nos ha puesto ante los ojos es la evidencia de que la pluralidad es un rasgo constitutivo de nuestras sociedades. Paradójicamente, el Estado-nación (sea el que sea) se presenta como un marco de referencia *demasiado grande para atender a lo pequeño* (a las diferencias que presenta una realidad social y culturalmente plural) y *demasiado pequeño para lo grande* (para dar respuesta a los retos derivados de un contexto histórico dominado por la globalización neoliberal). Y si, como dice David Held, la finalidad de la democracia reside en el principio de autonomía liberal (es decir, en asegurar la autonomía de los individuos), el Estado-nación ha perdido capacidad para hacerlo. Por eso, entiende Held, “para ser efectiva, la ley democrática debe internacionalizarse. Por lo tanto, la implementación del derecho democrático cosmopolita y el establecimiento de una comunidad cosmopolita —una comunidad de todas las comunidades democráticas— debe convertirse en una obligación para los demócratas”. El cosmopolitismo se presenta como una condición de la democracia.⁵ En suma: tomarse en serio la democracia y los derechos humanos requiere superar ese modelo estado-nacional de ciudadanía hacia esa nueva ciudadanía diferenciada y cosmopolita a la vez. Ahora bien, ¿en qué consiste entonces o puede consistir el cosmopolitismo?.

Ya he dicho que no hay una única teoría cosmopolita (o que se proponga como tal) ni cabe entender o interpretar el cosmopolitismo en un único sentido.

5. La necesidad de una “democracia cosmopolita” se plantea también a tenor de las distorsiones que generan las actuales prácticas de producción internacional del derecho económico, y el enorme déficit democrático de los mecanismos que se utilizan actualmente para el diseño de la infraestructura legal de la globalización económica (el AMI, o “Acuerdo Multilateral de Inversiones”, es un buen ejemplo). En un mundo globalizado, se viene a decir, necesitamos globalizar la democracia y los derechos humanos. Y en eso consistiría el cosmopolitismo. El problema es que ya existe un poder cosmopolita, pero éste no es democrático. Vid. al respecto J. A. Couso, “La producción del derecho económico internacional y la necesidad de una democracia cosmopolita” [<http://www.yale.edu/lawweb/lawfac/firs/paper.htm>].

Según como se miren y se lean determinadas propuestas en la actualidad, algunos presuntos cosmopolitismos más bien parecen formas barnizadas del nacionalismo más estrecho y exacerbado, mientras que otros discursos, en teoría particularistas a tenor de las etiquetas con que suelen ser conocidos, parecen abogar por una mayor apertura y amplitud en la concepción de la ciudadanía. No es nuestra intención hacer aquí exégesis de las autodenominadas teorías cosmopolitas, ni averiguar el presunto significado históricamente correcto del cosmopolitismo en relación con las distintas teorías. Únicamente trataré de plantear algunas reflexiones sobre el significado de esa ciudadanía cosmopolita, *tal como yo la entiendo*, que espero resulten de algún interés o utilidad como referencias para evaluar (y transformar) los propios discursos y prácticas. Y lo haré sobre dos aspectos o críticas que se ciernen sobre la idea cosmopolita: el del valor moral de las identidades culturales, y el del problema político de su articulación en el contexto internacional.

2. Entre cosmopolitismo y patriotismo. A vueltas con la identidad

Una de las grandes objeciones que se hace a la idea de “ciudadanía cosmopolita” es que a la hora de la verdad el cosmopolitismo aboca a una especie de universalismo abstracto que en realidad esconde determinadas formas de particularismo. Evidentemente partimos de la idea de que el cosmopolitismo es una forma de superar particularismos exacerbados y excluyentes, que hacen depender el reconocimiento del “otro” de su pertenencia a la propia comunidad nacional y que, por lo mismo, sólo se consideran moralmente implicados cuando es “uno de los nuestros” quien reclama solidaridad. Más allá de las identidades particulares en las que tendemos a atrincherarnos o, a lo que es peor, a confinar a los demás, la apuesta por una ciudadanía mundial representa la búsqueda por subrayar la común dignidad de todos los seres humanos y, por lo mismo, su pertenencia a una única comunidad. En ese sentido, se suele presentar al cosmopolitismo como la antítesis del nacionalismo, al menos en tres sentidos fundamentales, tal como sugiere F. Vallespín (1998):

- 1) frente a la identificación entre Estado y nación (“todo estado debe estar fundado sobre una nación, y toda nación sobre un estado”), el cosmopolitismo viene a subrayar el carácter *contingente*, accidental e histórico, de la forma política estatal y de las identidades políticas;
- 2) frente a la identificación entre comunidad cultural y comunidad política, el cosmopolitismo defiende una comprensión pluralista y diferenciada de la ciudadanía;
- 3) frente a una interpretación de la identidad política de la comunidad como preexistente a sus miembros y no negociable en sus rasgos básicos, el cosmopolitismo representa la apuesta por una identidad política negociable, producto de la continua interacción democrática y libre.

Con todo, pueden surgir algunas preguntas a propósito de esa contraposición entre nacionalismo y cosmopolitismo. Por ejemplo: ¿no puede haber un nacionalismo no estatal?, ¿necesariamente el nacionalismo ha de representarse en su identificación entre Estado y nación? ¿es la “ciudadanía pluralista” sinónimo de “ciudadanía universal” (o mundial)? ¿y cuál debe ser entonces nuestro objetivo y nuestra apuesta en el momento histórico actual? Y si hablamos de “ciudadanía universal” (o mundial), ¿quiere eso decir que debemos renunciar a nuestras identidad particulares, a nuestras propias lealtades y fidelidades? En suma: si tomarse en serio la democracia y los derechos humanos implica necesariamente apostar por la ciudadanía cosmopolita, ¿supone eso que, en aras de la búsqueda de esa ciudadanía mundial debemos abandonar nuestras lealtades particulares, nuestras vinculaciones nacionales?

Al contraponerlo a las identidades particulares, el cosmopolitismo queda abocado a una especie de callejón sin salida. Por un lado, en primer lugar, puede ser acusado de caer en una suerte de universalismo abstracto y formal, absolutamente artificial, en el que el ser humano es transformado en un individuo ahistórico, en mero sujeto formal de derecho, una representación teórica de lo que supone que es “esencialmente”, desgajado de sus raíces culturales (étnicas, religiosas, lingüísticas), y por tanto convertido en un imposible: para ser humano, el individuo necesariamente tiene que definirse en relación a esa identidad, pero por otro lado se le pide que renuncie a ella para proclamarse como tal ser humano.

Esa imposibilidad lógica y ontológica (por así decirlo), hace que los críticos del cosmopolitismo no duden, en segundo lugar, de acusar al cosmopolitismo de no ser sino una nueva forma o suerte de particularismo, un nacionalismo encubierto que presenta como universal lo que no es sino el resultado de una determinada relación de fuerzas, a saber: la mundialización dominante y la imposición de una nueva vulgata planetaria. Contrariamente a lo que predicaría, el cosmopolitismo representaría la apuesta por *una* determinada identidad cultural: la de la cultura dominante con capacidad para representarse como la cultura universal. Al fin y al cabo, los valores presuntamente universales del cosmopolitismo, ¿no son en realidad valores particulares de una determinada cultura? (G. Himmelfarb, en Nussbaum 1999: 94). El cosmopolitismo vendría a ser una especie de universalismo etnocéntrico: no es que predique la universalidad más allá de la particularidades, sino que lo que haría es elevar a la categoría de lo universal una de esas culturas particulares: la dominante. No en vano, algunos han dicho que el cosmopolitismo es un fenómeno específicamente occidental (y europeo)

Y además, en tercer lugar, desde esta perspectiva el cosmopolitismo podría representar un riesgo o una amenaza para la propia supervivencia de la sociedad política. Para su estabilidad —entienden algunos autores— la sociedad necesita además de los vínculos formales algún tipo de lealtad cultural compartida y expresada en símbolos. La “vacuidad” o artificialidad cultural del cosmopo-

litismo vendría a ser una amenaza para la salud del cuerpo social y no redundaría sino en una mayor fragmentación social. A no ser, deberíamos añadir nosotros, que el cosmopolitismo represente precisamente una nueva lealtad compartida... por todos.

De todos modos, creo que hay otra forma posible de entender la apuesta por la ciudadanía mundial. Y es que en realidad el cosmopolitismo no implica necesariamente renunciar a la identidad. Entre otras cosas, porque eso no es posible⁶. Frente a quienes hoy día proclaman —desde planteamientos liberales muy políticamente correctos— su falso temor o su pacato escepticismo respecto al propio término, habría que recordar que la identidad cultural no es sino un dato antropológico, y algo que nos define precisamente como seres humanos. No somos nosotros quienes tenemos una identidad (una cultura), sino que es ella quien nos tiene a nosotros, y es eso lo que nos hace semejantes unos a otros. La identidad no es un “disfraz” bajo el que se oculta la verdadera humanidad, sino la forma necesaria que ésta adopta en cada caso. Como dice Bruckner, las raíces culturales no se escogen: únicamente se aceptan o se rechazan (y esto último con gran dificultad). Pero al mismo tiempo, frente a quienes pretenden convencernos del carácter monolítico y homogéneo de las propias identidades y esencias nacionales (sean éstas cuales sean), hay que afirmar el carácter histórico, contingente, complejo, dinámico y plural que define nuestro arraigo social y cultural. No tenemos, ni somos, *una* identidad, sino muchas, o en todo caso una identidad *compleja*, que viene a ser el resultado, en un momento histórico determinado, de la confluencia de una multiplicidad de relaciones sociales y culturales, a veces en conflicto, que nos hacen precisamente irrepetibles. Y esta pluralidad es la que subraya el ideal cosmopolita como apuesta por una ciudadanía diferenciada. En suma: somos iguales gracias a lo que nos distingue (no a su pesar). Precisamente porque el ser humano es, como dice Norbert Elías jugando con las palabras, “un ser cultural por naturaleza”, no puede serlo si no es a través de formas y expresiones culturales diversas que son, precisamente, las que le hacen ser humano, las que nos hacen iguales a todos. Y diferentes. Raymond Aron recordaba que el ser humano es el ser que utiliza el lenguaje, pero que hay millones de lenguas; y nos avisaba de que el que olvida una cosa o lo otra, se condena (y nos condena) a la barbarie. En un sentido similar J. Muguerza nos recuerda como la particularidad de *una* lengua es el punto de partida inevitable para la universalidad del lenguaje, tanto frente a quienes entienden que el lenguaje es independiente de la lengua (precisamente porque toman su propia moralidad como referencia para la definición del comportamiento moral), como frente a quienes afirman que no hay relación entre lengua y len-

6. Como dice X. Rubert de Ventós (1999: 32 y 39), la “pasión por la identidad” y la “adicción a la dependencia” son dos elementos constitutivos de nuestra naturaleza humana: “Para bien o para mal, nuestra singularidad más íntima nos es dada a través de una pertenencia colectiva, o, mejor dicho, mediante una serie de pertenencias: familiar, racial, ciudadana, sexual, gremial”. Es decir, “somos” un “sujeto” compuesto y residual, fruto de complejas (y en ocasiones complicadas, esto es, conflictivas), formas de negociación de sentido.

guaje (lo que imposibilitaría precisamente la traducción de determinados comportamientos morales a otras culturas):

“Cuando aprendemos a hablar en nuestra lengua —dice J. Muguerza (1996: 14), lo que aprendemos en *una* lengua y no *el* lenguaje, de análoga manera a como aprendemos *una* moralidad y no *la* moralidad como tal. Pero, en un cierto sentido, lo que aprendemos cuando aprendemos *nuestra* lengua es a *comunicarnos* mediante ella, y por lo tanto, mediante *cualquier otra* que asimismo aprendamos a partir de ella o desde ella. Y algo muy semejante vendría a ser lo que ocurre cuando aprendemos la moral de *nuestra* comunidad, a saber, que aprendemos a *comportarnos moralmente*, aprendizaje que en un principio nos sería dado reproducir, a partir de esas experiencias o desde esas experiencia, en *distintos contextos* en los cuales nos vemos insertos o nos podamos imaginar insertos”.

En ese sentido, cuando se habla de una ciudadanía universal (o mundial), ésta no puede significar nunca —si no es a costa de su verdadera definición— la renuncia de lo propiamente específico desde un punto de vista cultural o moral. Cuando definimos la ciudadanía cosmopolita como el reflejo de la *disociación* entre los derechos (civiles, políticos y sociales) y la identidad (nacional), no quiere decirse que ambos términos deban contraponerse⁷. Dicho de otra forma: el cosmopolitismo no puede ser simplemente la antítesis del nacionalismo, sino al riesgo de convertirse en una suerte de falso y abstracto nacionalismo. El cosmopolitismo no exige renunciar a la identidad. No puede. Al contrario, lo que implica es poner al lado de cualquier identidad particular aquello que se comparte con el resto de la humanidad: la necesidad de vivir y sobrevivir dignamente; la capacidad de emocionarse y amar; la tentación de la destrucción... Lo que se trata no es, por tanto, de negar nuestras pertenencias, sino de vincularlas a esa pertenencia fundamental que nos dice que por encima de todo, soy un ser humano. No se trata, por tanto, de renunciar a la idea de comunidad, sino de recordar, como hace Javier Muguerza, que “también la humanidad podría y debería ser entendida como una *comunidad*, esto es, como una «comunidad de comunidades» si se quiere decir así, lo que por lo pronto vendría a significar una comunidad de naciones, sean éstas o no Estados, pero también sin duda de culturas (...). La ética comunitaria, por lo tanto, puede y debe extenderse a la humanidad”.

7. “No debemos abandonar nuestros afectos e identificaciones particulares, ya sean éstas de tipo étnico, religioso o basadas en el género. No es necesario que pensemos en ellas como algo superficial, puesto que en parte constituyen nuestra identidad. Podemos y debemos dedicarles una especial atención en la educación. Pero, al mismo tiempo, debemos también trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y sean de nuestra incumbencia” (Nussbaum 1999: 20).

La lealtad fundamental a la ciudadanía mundial que implica el cosmopolitismo no excluye, por tanto, la posibilidad de otras lealtades particulares que vienen a constituir lo que Muguerza llama *los peldaños* del cosmopolitismo⁸: el individuo —dice Muguerza, “para llegar a considerarse parte de la comunidad humana, de la humanidad, necesita a su vez humanizarse interactuando en comunidades *intermedias*, que oficiarían como *peldaños* insustituibles de la cosmópolis y en las cuales aquél aprendería a descubrir a los otros como sus semejantes en *contextos asimismo humanos*, en lugar del vasto espacio inhóspito e inhumano” de una cosmópolis uniforme ajena a toda suerte de arraigo cultural. Sin embargo, así entendida, la apuesta cosmopolita sí viene a subrayar un importante matiz a esas vinculaciones, para evitar precisamente que esos peldaños se conviertan en una especie de deriva excluyente: En primer lugar, el cosmopolitismo, al poner el énfasis en la ciudadanía mundial, no niega, pero sí relativiza el carácter moral de la nacionalidad como fuente de derechos y obligaciones; el núcleo fundamental del cosmopolitismo radica en señalar, como dice Martha Nussbaum, “*que todo ser humano es humano y que su valor moral es igual al de cualquier otro*”; lo que implica necesariamente relativizar el valor moral de las diferencias por razón de género, etnia, religión, lengua, nación, etc. El premio Nobel de economía Amartya Sen lo ha dicho quizás más claramente: el énfasis en la ciudadanía mundial tiene la virtud de afrontar una cuestión crucial, “*que ninguna persona queda excluida de nuestra incumbencia moral*”. En segundo lugar, y derivado de eso, el cosmopolitismo implica necesariamente redefinir la idea de ciudadanía, que ya no puede estar basada en nociones como la de *pertenencia*, características de una moral patriótica que, como dice Muguerza (1996: 20), “por definición excluye como impertinentes a los procedentes de otras patrias o a los apátridas”, sino en ideas como la de *participación* o, cuando menos, en una concepción *plural* de la pertenencia, que no remite a una única lealtad cultural o nacional⁹, lo que además tiene enormes implicaciones en el ámbito de la educación¹⁰.

8. Como dice Amartya Sen (en Nussbaum 1999: 136), hablar de una pertenencia o lealtad *fundamental* no es lo mismo que hablar de una identidad *exclusiva*.

9. Más, desde esta perspectiva, como dice el propio Muguerza (1996: 21), la conocida noción de “*patriotismo constitucional*” debe ser desechada: “si una Constitución democrática diseñara un «espacio de coexistencia» de diferentes patriotismos, lo mejor sería, pienso, no mezclar el patriotismo con la Constitución y abandonar la fórmula del patriotismo constitucional para pasar a hablar sin más de respeto a la democracia, que es lo que verdaderamente se halla en juego cuando se habla de participación política en cualesquiera de sus variedades imaginables”.

10. Ese es el propósito fundamental de la propuesta que hace Nussbaum (1999), discutir el elemento vertebrador de la educación y la socialización en nuestras sociedades. A este respecto, A. Cortina (1995: 52) señala que el objetivo de una educación cosmopolita sería asumir una “doble ciudadanía” —nacional y universal— que “es fruto de un doble movimiento de *diferenciación*, por el que el ciudadano se sabe vinculado a los miembros de su comunidad por una identidad que les diferencia de los miembros de otras comunidades y, sin embargo, de *identificación* en tanto que persona, con todos aquellos que son también personas, aunque de diferentes nacionalidades”. A. Cortina apunta las especiales dificultades que plantea en la educación el modelo de la ciudadanía cosmopolita: “porque así como el niño de los 4 a los 7 años desarrolla claras iden-

Algunos han utilizado el término “*cosmopolitismo arraigado*” (Appiah, en Nussbaum 1999: 34), para referirse a esta “doble naturaleza de la ciudadanía”, al decir de Eusebio Fernández (2001: 108), según la cual “la concepción del ciudadano del mundo *no sustituye* a la de ciudadano de un país, sino que debe convivir con ella y en el caso de ciertos derechos, los más fundamentales o básicos, la debe preceder”. Otros —el propio Eusebio Fernández— prefieren utilizar el término “*patriotismo cosmopolita*”, y lo define así, parafraseando a Ferrajoli: “«si queremos tomar en serio los derechos humanos, debemos desvincularlos de la condición de ciudadanía-nacional y conectarlos con la condición de ciudadanía-cosmopolita, pero hemos de valorar también la existencia de otro tipo de derechos y deberes derivados de la pertenencia a comunidades nacionales». En ningún caso los derechos «nacionales» tendrán prioridad sobre los derechos «cosmopolitas»” (pp. 81 y 110).¹¹ Javier Muguerza utiliza un término en mi opinión mucho más sugerente, el de “*patriotismo disidente*”. De acuerdo con él podríamos decir que el cosmopolita es el patriota disidente. El paso hacia esa disidencia patriótica, dice Muguerza (1996: 22), “se produce cuando el patriota cuestiona —mas sin llegar del todo a deshacerse de ella o a romper con ella frontalmente— su propia identidad nacional, esto es, su apropiación individual de esta última, bien sea por negarse a hacerla prevalecer sobre otras identidades a costa de atentar contra la condición humana (...), bien sea por resistirse a hacerla consistir en un simple producto de la dialéctica amigo-enemigo que lleva a preferir lo peor de las propias tradiciones a lo mejor de las tradiciones ajenas”. Esa asunción crítica de la propia identidad, esa forma disidente de patriotismo es el paso necesario para el reconocimiento de una ciudadanía mundial.

De todos modos, no nos hagamos ilusiones. A pesar de las apariencias, no corren buenos tiempos para la disidencia patriótica. Y mucho me temo que buena parte de determinados discursos aparentemente universalistas, en lugar de relativizar el valor moral —y político— de las fronteras, no hagan sino desplazarlas unos kilómetros, y contribuir a fortificarlas¹². Entre las posibles dificultades u obs-

tidades nacionales, ligadas a símbolos de pertenencia —y no es excesivamente difícil encontrar tales símbolos de pertenencia en la tradición e historia de un pueblo, que son las que al cabo respaldan emocionalmente la identidad nacional—, las tradiciones y símbolos compartidos por la humanidad en su conjunto son escasos: la experiencia de la raza humana como tal no es el agregado de experiencias particulares, sino la adquirida a través de proyectos comunes. Por eso, educar en la doble ciudadanía supone introducir afectivamente en el doble simbolismo e implicar a los niños en proyectos tanto locales como de alcance universal”.

11. Y otros hablan de un cosmopolitismo —o universalismo— “plural” —o “multicultural”—, valga la posible contradicción en los términos que subraya a la vez la existencia de una única vinculación mundial o universal (cosmopolita) y particular o plural (o multicultural).

12. Europa podría ser un buen ejemplo para plantear esa reflexión: ¿es Europa más cosmopolita —esto es, más abierta— que antes o en realidad el proceso de construcción europea es un proceso hacia adentro? La pregunta, evidentemente, no se responde apelando únicamente a los procesos de ampliación de la Unión Europea, sino en referencia a las políticas concretas que la Unión, y sus países desarrollan en el contexto europeo e internacional.

táculos que hemos de superar para contribuir a desarrollar el ideal de una ciudadanía mundial, quisiera subrayar simplemente dos, a modo de síntesis de lo apuntado en este apartado, porque creo que reflejan los retos a los que debe atender hoy día el ideal cosmopolita. El primero de esos obstáculos consiste en lo que podríamos llamar la confusión o identificación entre el *prójimo* y el *próximo* en la construcción de la comunidad moral. Esa confusión hace que la mera cercanía se convierta en el criterio fundamental de identificación para la definición del compromiso moral, con lo cual, acabamos teniendo obligaciones respecto a quienes nos rodean, independientemente de sus necesidades; en cambio, nos sentimos absolutamente desligados de quienes están más allá de ese círculo inmediato, aunque sean quienes más necesitados puedan estar de nuestra ayuda. Como dice certeramente Imanol Zubero (2002b), “una de las consecuencias del individualismo moral (...) característico de nuestra época es la *miniaturización de la comunidad*”. No es que la solidaridad desaparezca, incluso puede aumentar, pero se va estrechando cada vez más el círculo, la referencia del “nosotros” moralmente vinculante en la que se la solidaridad se ejerce, que en ocasiones queda reducido —y no es difícil encontrar afirmaciones de este tipo— a “uno mismo”, “mi familia”, o “mis amigos”. Imanol Zubero ha utilizado a modo de tipos ideales (en el sentido weberiano del término) las figuras bíblicas de Caín y el buen samaritano para construir el continuum de la solidaridad. “Frente a la perspectiva cainita —dice Imanol Zubero—, reduccionista hasta el extremo, surge la perspectiva samaritana”. Y en ésta, la relación de proximidad no se equipara simplemente con la de proximidad, sino que se da cuando la víctima es socorrida. No es el próximo quien se convierte en prójimo sino al revés. “Es la ayuda la que constituye, y no al revés. No ayudo porque la persona caída sea mi prójimo, sino que soy prójimo necesario de toda aquella persona vulnerable, ante cuya necesidad no puedo volver la mirada”.

Pero además de esa miniaturización de la comunidad moral, otra de las dificultades para ampliar los horizontes nuestra solidaridad, puede venir dada por el camino o el procedimiento utilizado para tratar de ensancharlo, a través únicamente de lo que Seyla Benhabib (1990) ha denominado *el punto de vista del “otro generalizado”*. Esto es, el punto de vista que

“nos demanda considerar a todos y cada uno de los individuos como seres racionales, con los mismos derechos y deberes que desearíamos concedernos a nosotros mismos. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de la individualidad y la identidad concreta del otro. Suponemos que el otro, al igual que nosotros mismos, es un ser con necesidades, deseos y afectos concretos, pero que lo que constituye su dignidad moral no es lo que nos diferencia a unos de otros, sino más bien lo que nosotros, en tanto que agentes racionales que hablan y actúan, tenemos en común. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *igualdad formal* y *reciprocidad*: cada cual

tiene el derecho a esperar y suponer de nosotros lo que nosotros podemos esperar o suponer de él o de ella”.

A través del “otro generalizado” ampliamos nuestra comunidad moral al individuo abstracto, despojado de lo que precisamente le hace ser un individuo: su cultura, su lengua, su religión, etcétera. La propia Benhabib ha denunciado la inconsistencia del punto de vista moral universalista que se fija únicamente en “el otro generalizado”, y la necesidad de tener en cuenta también el punto de vista del “otro concreto”, el que

“nos demanda considerar a todos y cada uno de los seres racionales como un individuo con una historia, una identidad y una constitución afectivo-emocional concretas. Al asumir este punto de vista hacemos abstracción de lo que constituye lo común. Intentamos comprender las necesidades del otro, sus motivaciones, qué busca y cuáles son sus deseos. Nuestra relación con el otro es regida por las normas de *equidad y reciprocidad complementaria*: cada cual tiene el derecho a esperar y suponer de los otros formas de conducta por las que el otro se sienta reconocido y confirmado en tanto que ser individual y concreto con necesidades, talentos y capacidades específicas”.

La construcción de la comunidad moral implica necesariamente *ponerse en el lugar del otro*, adoptar su punto de vista. Nuestro problema en relación con la ciudadanía mundial radica precisamente tanto en la miniaturización de esa comunidad como en el hecho de que, a la hora de ampliarla, sólo seamos capaces de ponernos en el lugar del otro generalizado, del individuo abstracto, y no del otro concreto, del individuo específico. Y como dice Benhabib, “el reconocimiento de la dignidad y valía del otro generalizado es una condición *necesaria*, pero no *suficiente* para definir el punto de vista moral en las sociedades modernas. En este sentido, el otro concreto es un concepto crítico que designa los límites *ideológicos* del discurso universalista. Significa lo *no pensado*, lo *no visto* y lo *no oído* de esas teorías”. El reto de la ciudadanía universal, pasa hoy día también, y necesariamente, por compaginar ambos puntos de vista, entre otras cosas, para evitar que el cosmopolitismo se convierta en otra forma de *idolatría* o patriotismo absoluto: el de los principios abstractos y universales, cuando en realidad si tiene algún sentido, debería ser precisamente el contrario, el de quien cuestiona, pero sin negarla, el valor absoluto de cualquier forma de identidad. De Machado aprendimos que “quien no habla a *un* hombre, no habla *al* Hombre, y quien no habla al hombre no habla a *nadie*”. Más en general, ya se sabe que quienes aman a la humanidad en general a menudo no soportan a los hombres y mujeres en particular.

3. ¿Sociedad o estado global? Cosmopolitismo y utopía

Si hasta ahora se ha insistido en lo que podríamos llamar la dimensión moral del cosmopolitismo, merece ahora la pena detenernos un poco en el problema propiamente político que conlleva la articulación de un programa cosmopolita en la escena internacional. No en vano —y no sin parte de razón— otra de las críticas que se han hecho y se hacen a las teorías cosmopolitas radica precisamente en este punto: la “ciudadanía mundial” dice por ejemplo Gertrude Himmelfarb (en Nussbaum 1999: 93) es un término que tiene muy poco significado si no es en el contexto de un Estado mundial. O como dice Benjamin Barber (ibid., p. 47), la “endeblez” del cosmopolitismo radica en que en realidad nadie habita en cosmópolis. ¿Es posible entonces, en el contexto actual, un Estado mundial que respalde o dé sentido a esa “ciudadanía cosmopolita”? Porque aunque existen interpretaciones que apuntan en ese sentido, una lectura realista del escenario internacional actual (Naciones Unidas incluida) resulta todo menos optimista (Zolo 2000). Y más importante todavía, hay que preguntarse: ¿es deseable ese Estado mundial?, porque ¿realmente nadie habita en cosmópolis?

Martha Nussbaum defiende su propuesta cosmopolita rechazando los argumentos de sus críticos sobre la inexistencia de un Estado mundial diciendo que eso puede ser sólo un pretexto para justificar nuestra cobardía (1999: 163). Puede ser. Pero creo que así aislado, equivoca su crítica. Porque en realidad un estado mundial no es necesariamente la solución para el cosmopolitismo. Tomemos muy en serio la advertencia de Amy Gutman en su respuesta a la propuesta cosmopolita de Martha Nussbaum (en Nussbaum 1999: 85): “Ciertamente, sólo podemos ser ciudadanos del mundo si existe una política mundial. Y, por lo que sabemos ahora, la única política mundial que puede existir es una política tiránica”. Como dice Boaventura de Sousa Santos, la política cosmopolita tiene necesariamente que partir de lo que existe, y lo que existe es un contexto imperial (y como escribe B. Barber la gran patología del cosmopolitismo es el imperialismo). De ahí la necesidad misma de trascender la lógica estatalista en la construcción del cosmopolitismo. No es que un poder estatal no sea posible: es más real de lo que creemos, lo que ocurre es que puede no ser en absoluto deseable. Aunque no podamos hablar de un Estado mundial, la desterritorialización del poder derivada de los procesos de globalización sí ha impuesto nuevas formas de imperio mundial que en cierto modo permiten hablar de la existencia de una cosmópolis. De ahí que la idea de ciudadanía cosmopolita, entendida como alternativa, aparezca más vinculada a la existencia de una cultura o sociedad mundial, que a la idea de un estado mundial, que se ve más lejano (J. de Lucas 1994: 130). Y en ese sentido sí que tiene razón Martha Nussbaum cuando dice que aunque no exista un estado mundial sí hay muchas posibilidades de acción para el ciudadano del mundo, desde lo local hacia lo global, y que por tanto la inexistencia de un poder estatal mundial no nos exime de la obligación de contribuir al desarrollo del cosmopolitismo. Posibilidades que, entre otras fuentes, nacen de la acción de movimientos socia-

les, organizaciones no gubernamentales, etc., que en sus reivindicaciones y en sus estrategias trascienden el ámbito de lo más inmediato y local para articularse como auténticos vectores del cosmopolitismo.

Richard Falk ha utilizado el término “*neocosmopolitismo*” para referirse a esa nueva conciencia mundial que nace del compromiso de las organizaciones ciudadanas con “diversas formas de acción cuyo espectro abarca desde las actividades extremadamente locales hasta las globales” y que convierten en realidad tangible la perspectiva cosmopolita. Pensemos en las campañas ecológicas, los movimientos en defensa de los derechos humanos, las organizaciones de cooperación al desarrollo, etc. Se trata, como han tratado de sintetizar algunos, de formas de “*globalización desde abajo*”, por contraposición a la “*globalización desde arriba*” que imponen las instituciones intergubernamentales y las grandes corporaciones multinacionales. Seguramente el reto cosmopolita para los derechos humanos, en el momento actual, pasa por el desarrollo de esa sociedad civil cosmopolita o transnacional (con todos los riesgos que, ya sé, conlleva ese término)¹³.

En este sentido, podríamos traer a colación la propuesta que hace el sociólogo Ulrich Beck (2001) de democracia cosmopolita. Frente a otras posibles propuestas (como la de D. Held), y concretamente, tanto frente a lo que él llama “cosmopolitismo de vestidor” (el desarrollo de estrategias de política transnacional como manera de perseguir intereses nacionales), como el desarrollo de una cosmópolis mundial de difícil articulación democrática (el establecimiento de autoridades reguladoras fuertes que actúan independientemente de los gobiernos democráticos nacionales), Beck propone el desarrollo de “*partidos cosmopolitas que representen asuntos transnacionales de manera transnacional, pero dentro de las arenas políticas de los Estados-nación*”. Serían partidos cosmopolitas, dice Beck, de tres formas distintas: 1) porque “sus valores y fines se configurarían en referencia a tradiciones humanistas comunes a todas las culturas y las religiones”; 2) porque “pondrán los asuntos globales claramente en el centro de su imaginación política, y sus programas de acción impulsarán siempre reformas en los sistemas políticos nacionales a fin de que puedan adoptar estos asuntos”; y 3) porque “se organizarían como partidos multinacionales (...) interconectados en los muchos nichos de la sociedad global”.

No ignoro que a la mayoría de la gente reflexiones o propuestas como éstas suenan a música celestial. La idea de “ciudadanía cosmopolita” es considerada en sí misma un imposible. La crítica política “realista” (o autodenominada como tal) suele insistir en el carácter utópico de las teorías cosmopolitas: “no sólo por la irrealidad de suponer una comunidad de objetivos, aspiraciones y valores, sino también por su injustificado optimismo” (G. Himmelfarb, en Nussbaum 1999: 95). Y como toda ilusión y toda utopía, vendría a decir el corolario, el cos-

13. Sobre la sociedad civil transnacional, y sus posibilidades y límites, véase C. Teijo (2002).

mopolitismo es peligroso, porque nos aparta de las posibilidades de transformación real de nuestras sociedades.

En realidad, tal argumentación no se sostiene. Al fin y al cabo, como otros han puesto de relieve, el “realismo” en sí mismo no es más que una utopía enmascarada. La utopía, a pesar de las críticas sobre ella vertidas, es un referente imprescindible en el conocimiento y transformación de la realidad, porque “sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo posible”. Por eso, como dice Hinkelammert (2002: 380 y 389) jugando con las palabras, “no pensar lo imposible es imposible, y sin pensar lo imposible jamás podremos circunscribir el marco de lo posible”. El problema, por tanto, no radica en el carácter utópico del discurso, sino en tomar a ésta, la utopía, por una descripción de la realidad, herencia de la ilusión trascendental del racionalismo más realista para el que el infinito es un número en lugar de una hipótesis.

El carácter utópico del cosmopolitismo, por tanto, no sirve para desacreditarlo, sino para comprenderlo mejor, como una “*idea regulativa*”, es decir, crítica; que no nos sirve para describir la realidad, sino para evaluarla. De ahí la importancia de distinguir el cosmopolitismo, como propuesta, de la mundialización imperante. “Para que el cosmopolitismo resulte creíble —dice Richard Falk (en Nussbaum 1999: 71)— debe combinarse con una crítica del globalismo”. Creo que podría decirse mejor: “Para que el cosmopolitismo resulte creíble éste debe ser una crítica del globalismo”. La ciudadanía cosmopolita se convierte así en un referente crítico respecto a la universalización de la ciudadanía que propone (o impone) la mundialización, una versión del cosmopolitismo reducido al “*zapping*” que propone una ciudadanía del consumo que podríamos caracterizar sintéticamente, al menos, en tres ideas:

- *La confusión entre pluralismo y relativismo, respeto e indiferencia*: anclado en el debate entre universalismo y relativismo, el “cosmopolitismo zapping” —por así llamarlo— no cuestiona el valor de ninguna de las propuestas que se le presentan: todo es igualmente válido, con lo cual, lo válido acaba siendo la referencia dominante. Frente a esa confusión, la ciudadanía cosmopolita debe trascender el debate entre universalismo y relativismo apostando por la incompletud de las culturas y de los derechos¹⁴.

14. Tal como señala B. De Sousa Santos (1998: 98): “Contra el universalismo, debemos proponer diálogos interculturales sobre preocupaciones isomórficas. Contra el relativismo, debemos desarrollar criterios procedimentales interculturales para distinguir las políticas progresistas de las reaccionarias, el apoderamiento del desapoderamiento, la emancipación de la regulación. No se debe defender el universalismo ni el relativismo, sino más bien el cosmopolitismo, es decir, la globalización de las preocupaciones morales y políticas y las luchas contra la opresión y el sufrimiento humanos”.

- *La confusión entre cosmopolitismo y neutralidad; el descompromiso:* la ciudadanía del consumo que impone la mundialización parte de una idea de lo universal como sinónimo de neutralidad que en realidad no hace sino ocultar los conflictos que subyacen a la propia lógica de una globalización en la que el descompromiso se generaliza como un valor del mercado. Frente a la mundialización, el empeño de la ciudadanía cosmopolita en trascender los límites territoriales, políticos o culturales ha de interpretarse como un intento por ampliar el marco de las solidaridades no a todo el mundo sino, sobre todo, a quienes más lo necesitan, a los más débiles¹⁵.
- *El desarrollo de una identidad sin alteridad basada fundamental, si no únicamente, en el consumo:* En un mundo global concebido y organizado como un enorme supermercado, el modelo del ciudadano es el del individuo auto-suficiente e ilimitado en sus posibilidades. Por el contrario, las teorías cosmopolitas deben empeñarse en desarrollar una concepción de la ciudadanía que necesariamente parte del reconocimiento de la alteridad y de la diferencia en un contexto limitado de recursos.

Digamos, finalmente, que en un mundo de naufragos —reales y metafóricos— hoy día el desarrollo de las teorías cosmopolitas pasa por desarrollar una ética de la hospitalidad que se ha convertido en una tarea subversiva frente a la impuesta antihospitalidad de los Estados (recuérdese, si no, las sanciones que prevé la ley para quienes ayuden a los inmigrantes ilegales, o la amenaza que en Italia se cierne, tras la ley Bossi, sobre los pescadores que puedan acoger a inmigrantes naufragos). Una hospitalidad universal, como la llamaba Kant, que sin despreciar ni renunciar a la propia identidad cultural (y a la ajena), sea capaz de redefinir ampliar la solidaridad más allá del estrecho espacio en el que la han confinado la nación, la cultura o la lengua. Una auténtica solidaridad, por tanto, sin fronteras.

15. Y en este sentido, como dice I. Wallerstein (en Nussbaum 1999: 151), “lo que se necesita, desde el punto de vista de la educación, no es aprender que somos ciudadanos del mundo, sino que ocupamos un nicho particular en un mundo desigual, y que ser desinteresado y global, por una parte, y defender los propios estrechos intereses, por otra, no son posturas opuestas, sino posturas que se combinan de formas muy complicadas”.

Referencias bibliográficas

- AÑÓN, M^a J. (1999): “Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías”, en J. de Lucas (dir.), *Derechos de las minorías en una sociedad multicultural*. Madrid, CGPJ, pp. 43-118.
- BADIOU, A. (1999): *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.
- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Trad. de B. Moreno y M^a R. Borrás. Barcelona, Paidós.
- BECK, U. (2001): “Democracia global. La política más allá del Estado-nación”, *Metapolítica* 5/20 [<http://www.metapolitica.com.mx/m18/dossier/dglobal/>].
- BECK, U. (2002): *La sociedad del riesgo global*. Trad. de J. Alborés. Madrid, Siglo XXI.
- BENHABIB, S. (1990): “El otro generalizado y el otro concreto: La controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en S. Benhabib y D. Cornella, *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, pp. 119-149.
- BRUCKNER, P. (2000): *Le vertige de Babel*. Paris, Arléa.
- CASTELLS, M. (2000): “Globalización, estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos”. *Isegoría*, 22, pp. 5-17.
- CHEAH, P., y ROBBINS, B., edtrs. (1998): *Cosmopolitics. Thinking and feeling beyond the Nation*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- CORTINA, A. (1995): “La educación del hombre y del ciudadano”. *Revista iberoamericana de educación*, 7, pp. 41-63.
- COULMAS, P. (1990): *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*. Paris, Éditions Albin Michel.
- DERRIDA, J. (1996): *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*. Trad. de J. Mateo Ballorca. Valladolid, cuatro ediciones.

- ELBAZ, M. (2002): “El inestimable vínculo cívico en la sociedad-mundo”, en M. Elbaz y D. Helly (dirs.), *Globalización, ciudadanía y multiculturalismo*, Granada, Editorial Maristán, pp. 17-44.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E. (2001): *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid, Dykinson.
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Trad. de P. Andrés Ibáñez y A. Greppi. Madrid, Trotta.
- GIDDENS, A. (1999): *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Trad. de P. Cifuentes Huertas. Madrid, Taurus.
- HELD, D. (1997): *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Trad. de S. Mazzuca, Barcelona, Paidós.
- HINKELAMMERT, F. (2002): *Crítica de la razón utópica* (2ª edic. ampliada). Bilbao, Desclée de Brouwer.
- KYMLICKA, W., y NORMAN, W. (1994): “Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, *Ethics* 104, pp. 352-381.
- KYMLICKA, W. & STRAEHLE, Ch. (2001): “Cosmopolitanism, Nation-States and Minority Nationalism”, en W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, pp. 221-241.
- LLANO ALONSO, F. (2001): “Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista-cosmopolista de Immanuel Kant”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 35, pp. 213-238.
- LUCAS, J. de (1994): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*. Madrid, Temas de hoy.
- MUGUERZA, J. (1996): “Los peldaños del cosmopolitismo”. *Sistema* 134, pp. 5-25.
- NUSSBAUM, M. C., y otros (1996): *Los límites del patriotismo* (J. Cohen, comp.). Trad. de C. Castells. Barcelona, Paidós.
- PÉREZ TAPIAS, J. A. (2000): “¿Identidades sin fronteras? Identidades particulares y derechos humanos universales”, en P. Gómez García (coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Madrid, Cátedra, pp. 55-98.
- RICUPERATI, G. (1982): “Cosmopolitismo”, en N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de política*. Madrid, siglo XXI, tomo I (A-J), pp. 440-451.

- RUBERT de VENTÓS, X. (1999): *De la identidad a la independencia: La nueva transición*. Barcelona, Anagrama.
- SANTOS, B. De SOUSA (1998): *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Trad. de César Rodríguez, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia / ILSA.
- TARRIUS, A. (2000): *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*. Éditions de l'Aube.
- TEIJO GARCÍA, C. (2002): "Redes transnacionales de participación ciudadana y ONG: alcance y sentido de la sociedad civil internacional", en M. Revilla Blanco (edtr.), *Las ONG y la política*. Tres Cantos (Madrid), Istmo, pp. 172-247.
- VALLESPÍN, F. (1998): "Cosmopolitismo político y sociedad multicultural", en A. Valencia Sáez (coord.), *Participación y representación políticas en las sociedades multiculturales*. Málaga, Universidad de Málaga, pp. 29-46.
- VELASCO, D. (2002): *Ética y políticas para una ciudadanía universal*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée de Brouwer.
- ZOLO, D. (2000): *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Trad. de R. Grasa y F. Serra. Barcelona, Paidós.
- ZUBERO, I. (2002a): *El multiculturalismo: un reto a nuestra historia y a nuestro futuro*. Bilbao, Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée de Brouwer.
- ZUBERO, I. (2002b): "Entre Caín y el samaritano". *El País*, (suplemento «País Vasco»), 6 de agosto.