

# CIUDADANÍA: FRONTERAS, CÍRCULOS Y COSMOPOLITISMO

María Xosé AGRA ROMERO

Universidad de Santiago de Compostela (España).

## RESUMEN

En este artículo se aborda la cuestión de la ciudadanía y el cosmopolitismo. En primer lugar se señala la necesidad de una lectura de género de la ciudadanía a nivel nacional e internacional. En segundo lugar, se ocupa de la revisión del legado clásico del cosmopolitismo y la propuesta de feminismo internacional de Martha C. Nussbaum. Se concluye que la idea de una ciudadanía nacional y transnacional que ofrecen las concepciones pluralistas, internacionalistas y de ciudadanía global se articula mejor con las demandas de ciudadanía de las mujeres.

## SUMMARY

This paper tackles the question of citizenship and cosmopolitanism. In the first place it points out the necessity of a gender-based reading of citizenship at both national and international level. In the second place, it reviews the classic legacy of cosmopolitanism and the proposal of international feminism by Martha C. Nussbaum. It concludes that the idea of a national and transnational citizenship offered by conceptions of pluralism, internationalism and of global citizenship is better articulated with those claims for citizenship made by women.

Dos ideas clásicas se han visto revitalizadas en la filosofía política reciente, la de ciudadanía en general y la de “ciudadanía del mundo”, de cosmopolitismo, cuyo legado se pretende recuperar para la actualidad. A nadie se le escapa que la preocupación por estos viejos y persistentes conceptos responde a las preguntas e incertidumbres generados por los desarrollos y tendencias últimas en el ámbito internacional, por un presente caracterizado por la creciente interdependencia económica y física, por los movimientos migratorios y de refugiados, por cierto agotamiento de las energías utópicas —tras la caída del muro de Berlín— así como por los problemas derivados de las demandas de pertenencia, reconocimiento y de exigencias de justicia social y política, en definitiva por la cuestión de los derechos individuales y el vínculo con una comunidad<sup>1</sup>. En todo caso, la reconfiguración de

---

1. W. KYMLICKA/W. NORMAN, “Return of The Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory”, *Ethics*, n.º 14, 1994, pp. 257-289. Vers. cast., “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, *La Política*, 3, 1995, p. 5. R. LISTER, *Citizenship. Feminist Perspectives*, Macmillan, London, 1997, Introduction: Why Citizenship?

fronteras, la constitución de la Unión Europea, o la “crisis” del Estado-nación están en la base. Este interés por establecer una teoría de la ciudadanía conlleva el pensar formas de ciudadanía “global” mas éstas no necesariamente se inscriben en el lenguaje clásico del cosmopolitismo. El resurgir del cosmopolitismo se debe sobre todo a la discusión abierta en torno al patriotismo y el nacionalismo. El concepto de ciudadanía ha sido y es importante pero polémico teórica y prácticamente, debido a su carácter de concepto-jánico, es decir, a su naturaleza incluyente/excluyente y al ideal de sociedad que incorpora. El cosmopolitismo, a su vez, tampoco responde a una idea clara y simple, requiere, como indica P. Kleingeld<sup>2</sup>, una tipología que no sólo tenga en cuenta la distinción entre cosmopolitismo moral y cosmopolitismo político, sino que recoja también sus otras variedades, no mutuamente excluyentes, a saber el cosmopolitismo federalista internacional, el cosmopolitismo legal, el cultural, el económico y el romántico.

Desde diferentes posiciones se constata la creciente importancia que ha ido adquiriendo la idea de ciudadanía en la reflexión filosófico-política. En la teoría feminista tal interés también se deja sentir y va a suponer, en gran medida, el reconocimiento de que a pesar de la difícil relación entre ciudadanía y género, tanto histórica como conceptualmente, sin embargo la configuración de una nueva comprensión de la ciudadanía la convierte en políticamente útil para las mujeres. El nuevo discurso de la ciudadanía discurre en torno a la posibilidad de una ciudadanía global, inter/transnacional, constituida por una política de redes, intersecciones o transversalidades, propia de una ciudadanía pluralista o con diferentes niveles, una idea que además de intentar desembarazarse de los lastres de la “vieja” idea de ciudadanía —y, como veremos, salvo excepciones— tampoco asume el lenguaje clásico del cosmopolitismo. En ambos casos está en cuestión su neutralidad respecto al género. Es obvio que tanto la ciudadanía como el cosmopolitismo son susceptibles de ser abordados desde distintos prismas. El objeto de este artículo será incidir, en primer lugar, en la necesidad de una lectura de género de la ciudadanía a nivel nacional y transnacional. En segundo lugar, nos ocuparemos de la revisión del legado clásico del cosmopolitismo y la propuesta de feminismo internacional según Martha C. Nussbaum. Y por último, a modo de conclusión, se sostiene que la idea de ciudadanía nacional y transnacional que ofrecen las concepciones pluralistas, internacionalistas, y de ciudadanía global se articula mejor con las demandas de un movimiento feminista, de un movimiento de mujeres que atravesando el siglo XX y hasta la actualidad ha puesto de manifiesto su capacidad para traspasar fronteras y tender puentes teóricos y prácticos.

---

2. Pauline KLEINGELD, “Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, n.º 2, 1999, pp. 505-6.

## CIUDADANÍA Y GÉNERO

Si la idea de ciudadanía es una vieja y fundamental idea, igualmente lo es la difícil y, por lo regular, paradójica ciudadanía de las mujeres. Es decir, el interés por la ciudadanía por parte de la teoría feminista no es nuevo, más bien podríamos decir que en diferentes momentos y contextos históricos y políticos ha puesto de manifiesto la parcialidad y las paradojas de la ciudadanía universal, basta referirse a los grandes hitos históricos: Revolución Francesa, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, Declaración de Independencia americana, movimiento sufragista. Aunque en este sentido la lucha por una ciudadanía más igualitaria e incluyente es constitutiva del feminismo, y que el lenguaje de reclamación y construcción de la ciudadanía han sido ejes fundamentales de las luchas de las mujeres, no obstante, un nuevo interés por la ciudadanía cobra especial fuerza en los años 90. El feminismo de los 70 no le presta demasiada atención, como indica Rian Voet<sup>3</sup>, porque se asocia ciudadanía con estatus formal; en los años ochenta serán pioneros los análisis de J. B. Elhstain, C. Pateman y M. Dietz. Dicho de otro modo, la teoría feminista “cuestiona en la actualidad el ámbito de la democracia como en su momento lo hicieron las hijas de la revolución. Heredamos por tanto un legado que en parte se ha resuelto, pero que por otro lado nos sigue empujando a preguntarnos —como lo hiciesen las ilustradas, y tras éstas, las sufragistas, y tras éstas una larga cadena de mujeres, algunas conocidas, otras ya olvidadas— por nuestra participación en la comunidad. Y eso implica, en gran medida, no conformarnos con el marco explicativo general de la teoría política, sino empeñarnos en la construcción de nuevos paradigmas que nos proporcionen nuevas respuestas”<sup>4</sup>.

En efecto, ciudadanía y género resulta una difícil alianza. La cuestión de la ciudadanía viene, como decíamos, determinada por su naturaleza e historia, por la relevancia de la diferencia sexual, por la pregunta por nuestra participación en la comunidad política. El problema de la ciudadanía y el género no es sólo una cuestión estadística o, en términos cuantitativos, de presencia o ausencia de mujeres sino que es cualitativo, afecta a la naturaleza de la ciudadanía, a como ha sido definida, de ahí que una tarea prioritaria y fundamental sea la reconceptualización, la reapropiación de esta idea. La teoría política feminista en los últimos años interviene directamente en el debate abierto sobre una nueva comprensión de la ciudadanía. Desde esta perspectiva se analiza la ciudadanía moderna, caracterizada por la relación formal entre individuo y Estado-nación, por el vínculo entre ciudadanía y nacionalidad. Dicho estatus formal se confiere, como es sabido, a los individuos haciendo abstracción de cualquier particularidad, marca o diferencia, sea de raza, clase, sexo o cualquier otra. Remite a la igualdad formal. El proceso de

---

3. Rian VOET, *Feminism and Citizenship*, Sage Publications, London, 1998, p. 23.

4. Cristina SÁNCHEZ MUÑOZ, “La difícil alianza entre ciudadanía y género” en Pilar PÉREZ CANTÓ (ed.), *También somos ciudadanas*, Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2000, p. 3.

adquisición de los derechos civiles y políticos para las mujeres es un proceso lento y costoso. Una vez conseguido el estatus formal, y tras la consecución del voto, la participación política se convierte en un nuevo problema para la práctica de la ciudadanía de las mujeres. La teoría feminista, tanto desde el ámbito histórico como desde el conceptual, desarrolla una crítica de esta comprensión de la ciudadanía mostrando que bajo la abstracción y la neutralidad se encuentra un estrecho vínculo entre individualidad y masculinidad. Las mujeres siendo ciudadanas no son individuos<sup>5</sup>, la ciudadanía está vinculada a la masculinidad bajo la abstracción de la pertenencia al Estado-nación, por ello la ciudadanía de las mujeres ha sido problemática y paradójica (exclusión/inclusión *como mujeres*, no como individuos). El Estado, hacia el que se enfocan la mayoría de las demandas relativas a la ciudadanía, ha sido un tema difícil y hasta cierto punto confuso para la teoría feminista, pues por un lado el Estado tiene vínculos y refuerza el poder masculino, mientras, de otro, es el centro de las demandas de la ciudadanía formal y social de las mujeres.

Las teóricas que se ocupan de la ciudadanía en los ochenta centran sus críticas en el liberalismo social y en el Estado patriarcal de bienestar, en un contexto muy marcado por el predominio de la concepción de la ciudadanía de T. H. Marshall<sup>6</sup>. Las objeciones que se suscitan tras someterla a escrutinio se refieren a que la secuencia temporal de conquista de los derechos —esto es, civiles en el siglo XVIII, políticos en el XIX, y sociales en el XX— no se ajusta al proceso de adquisición de los derechos de las mujeres. No distingue entre ciudadanía activa y pasiva. Y, sobre todo, se entiende ahora que el ideal de ciudadanía social conforma nuevas formas de dependencia para las mujeres. En general, la crítica al ideal liberal de ciudadanía incide en que la libertad e independencia de los individuos varones, portadores de derechos, descansa en la subordinación y dependencia de las mujeres. Se pone de manifiesto el vínculo entre ciudadanía y clase y su sesgo patriarcal. El trabajo pagado es, en el contexto del Estado de bienestar, la clave de la ciudadanía. De ahí que la ciudadanía de las mujeres sea precaria pues su trabajo está localizado en la esfera privada, son dependientes; descansa en la segregación sexual, estructural del trabajo. La dependencia familiar y el matrimonio restringen la ciudadanía de las mujeres. La diferencia sexual es políticamente relevante. El modelo de Marshall, en definitiva, no contempla la dependencia de las mujeres de la familia. Asimismo, el Estado de bienestar conlleva dos programas o sistemas: el de la seguridad social (trabajo pagado) y el asistencial (no contributivo). Las mujeres son básicamente receptoras de la vía asistencial, dependientes del Estado de

---

5. Véase Celia AMORÓS, "Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación", *Arbor*, CXXVIII, 1987, pp. 113-127; *Tiempo de feminismo*, Cátedra, Madrid, 1997. J. W. SCOTT, *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), London, 1996. C. PATEMAN, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge/Oxford, 1988. Vers. cast., *El Contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.

6. T. H. MARSHALL /T. BOTTOMORE, *Ciudadanía y clase social*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

bienestar<sup>7</sup>. Trabajo y bienestar son remunerados, familia y matrimonio constituyen los elementos que dan cuenta de la construcción de la dependencia de las mujeres y de la independencia de los hombres, como individuos, trabajadores, cabezas de familia y receptores del salario familiar, como ciudadanos. El debate feminista cuestiona los límites del modelo predominante de ciudadanía, la distancia entre la igualdad formal y la igualdad real, señalando que no es suficiente con el acceso igual para conseguir la ciudadanía plena.

Los lenguajes de la ciudadanía que se desarrollan en los años 80 están determinados por el debate en el seno del feminismo en torno a la igualdad y a la diferencia<sup>8</sup>, las propuestas de J. B. Elshtain o de Sara Ruddick centran la cuestión de la ciudadanía en la maternidad o el denominado “pensamiento maternal” que suscita una amplia discusión sobre lo que caracteriza propiamente a la ciudadanía y lo que significa ser ciudadana. Para Pateman, asimismo, la diferencia por excelencia que marca a las mujeres es la capacidad de ser madres, lo que hace que el estatuto político de las mujeres sea complejo y descansa en una paradoja, esto es, que las mujeres son excluidas e incluidas en la ciudadanía sobre la base de las mismas capacidades, su deber político deriva de su capacidad de ser madres, las mujeres tienen un deber respecto al Estado, un deber específico que se cumple en el ámbito privado: la maternidad. La dicotomía igualdad/diferencia, a su juicio, plantea una elección imposible y por tanto una ciudadanía maternal no puede ser la solución, viniendo a coincidir con otra de las pioneras en este tema, M. G. Dietz, el pensamiento maternal no es político, el vínculo madre-hijo/a es diferente del de ciudadanía<sup>9</sup>. El objetivo que se persigue es la ciudadanía activa, participativa, democrática. En esta misma línea se mueven aquellas teóricas feministas que se decantarán por propuestas de ciudadanía diferenciada, atendiendo no sólo a las diferencias hombres-mujeres sino también a una pluralidad de diferencias: raza, clase, étnicas, orientación sexual... y que se sitúan o aproximan a la denominada

---

7. Véase C. PATEMAN, “The Patriarcal Welfare State”, en *The Disorder of Women*, Polity Press, Cambridge/Oxford, 1989. Para Gilliam PASCAL la relación entre ciudadanía y familia es tanto o más problemática que la relación entre ciudadanía y clase, “Citizenship- a feminist análisis” en G. DROVER/P. KERANS (eds.), *New Approaches to Welfare Theory*, Edward Elgar, Aldershot, 1993. Ursula VOGEL subraya que una dimensión crucial de la ciudadanía es la larga historia de dependencia y subordinación de las mujeres, que con frecuencia se omite, y centra su análisis en el significado político del matrimonio, “Marriage and the boundaries of citizenship” en VAN STEENBERGEN, B. (ed.), *The Condition of Citizenship*, Sage, London, 1994.

8. Véase J. B. ELSHTAIN, *Public Man, Private Woman. Women in Social and Political Thought*, Princeton University Press, Princeton (N. J.), 1981; S. RUDDICK, “Maternal Thinking”, en *Feminist Studies*, 6, n.º 2, 1980 y en TREBICOLT, J. (ed.), *Mothering. Essays in Feminist Theory*, Rowman & Allanheld, 1983. M. G. DIETZ, “Citizenship with a Feminist Face. The Problem with Maternal Thinking”, en *Political Theory*, 13, n.º 1, 1985. Ana RUBIO CASTRO, *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997.

9. C. PATEMAN, “Equality, difference, subordination: the politics of motherhood and women’s citizenship”, en G. BOCK & S. JAMES, *Beyond Equality & Difference. Citizenship, feminist politics and female subjectivity*, Routledge, London/New York, 1992.

“política de la identidad”, de la diferencia o del multiculturalismo. Entre ellas I. M. Young ofrece un modelo de ciudadanía diferenciada que valora positivamente las diferencias y especificidad de grupo, en contraposición a la asimilación y trascendencia de las diferencias que, a su modo de ver, comporta el ideal de ciudadanía moderna. La ciudadanía diferenciada se expresa en una defensa de la representación de grupo y en la idea de un público heterogéneo, frente a la homogeneización de la ciudadanía como voluntad general, abogando por un sistema dual de derechos: derechos iguales y derechos especiales de grupo. La idea fundamental es que la ciudadanía tiene que responder a la pluralidad, no a la trascendencia de las diferencias. La inclusión no debe reducirse a la igualdad formal y abstracta de todos como ciudadanos. De la mano de Young vemos como la cuestión de la ciudadanía se complica para la teoría política feminista, del acceso igual se pasa al reconocimiento. El vínculo entre ciudadanía y cultura<sup>10</sup> concita las preocupaciones. Ahora bien, la propuesta de ciudadanía diferenciada de Young da lugar a serias objeciones, en particular la “representación de grupos”. La propia Young en sus últimos escritos marca las distancias entre su versión de la política de la diferencia y la “política de la identidad y el multiculturalismo”, redimensionando la cuestión de la representación, pero sin renunciar a la tesis fundamental de una ciudadanía incluyente que, a fin de lograr este objetivo, tome en cuenta la diferencia social como recurso<sup>11</sup>.

Otras teóricas defenderán versiones más moderadas de ciudadanía diferenciada suscribiendo una concepción “amigable” o favorable para las mujeres, tal es el caso de K. B. Jones o de R. Lister; la idea es que hay que transformar la teoría y la práctica de la ciudadanía de modo que se adecuen a las variadas experiencias de las mujeres, no transformar a las mujeres para acomodarlas a la práctica de la ciudadanía definida tradicionalmente<sup>12</sup>. Partiendo de los problemas y dificultades de definición de la ciudadanía, Lister considera necesario que la teoría social y política feminista se reapropie de dicho concepto en la medida en que (a pesar de que su lado excluyente genera no-ciudadanos o una ciudadanía parcial tanto interna como externamente al Estado-nación) es posible una concepción de la ciudadanía más inclusiva nacional e internacionalmente, constituyendo una herramienta política útil a la hora de abordar las tensiones entre globalización y localismo/regionalismo. De su análisis se deriva que la teoría y la práctica feminista tiene que ser internacionalista y constata el incipiente surgimiento de una ciudadanía global<sup>13</sup>. El

---

10. Hay que hacer constar que I. M. YOUNG plantea sus propuestas referidas al contexto de EE.UU. “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship”, *Ethics*, 99, 1989, pp. 250-274. Vers. cast., en CASTELLS, C., *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996. *Justice and Politics of Difference*, Princeton University Press, Oxford, 1990. Vers. cast., Cátedra, Madrid, 2000.

11. Véase I. M. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

12. Así, K. B. JONES, “Citizenship in a woman-friendly polity”, en *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, vol. 15, n.º 4, 1990, p. 811.

13. R. LISTER, *op. cit.*, p. 42.

internacionalismo responde a las demandas de justicia distributiva y a los imperativos ecológicos y señala en concreto la importancia de la situación de las mujeres pobres en los países pobres. Defiende, ante los cambios en los Estados-nación y los efectos de la globalización, la necesidad de una comprensión de la ciudadanía de “multiniveles” (multilayered) incluyendo, obviamente, la ciudadanía global. Insiste en que la relación entre la ciudadanía y el Estado-nación pertenece a un período histórico específico y que, por lo tanto, esta relación es susceptible de ser modificada y ampliada atendiendo a una variedad de entidades geográficas. En todo caso, el lenguaje de la ciudadanía responde a una perspectiva pluralista, de multiniveles, alejada de una forma parroquialista de cosmopolitismo, propia de una élite internacional<sup>14</sup>.

Según Lister hay que comenzar por liberar a la idea de ciudadanía de los confines del Estado-nación sin perder de vista que aún sigue teniendo poder para delinear y controlar las fronteras de exclusión. Presta atención a que muchas feministas ponen énfasis en que la cuestión de la ciudadanía afecta a su dimensión interna a los Estados-nación más que a la externa, y que son escépticas respecto a su valor, dadas las exclusiones internas que produce<sup>15</sup>. Esto le lleva a desarrollar su idea de un *universalismo diferenciado*, compaginando lo universal y lo particular. Se persigue una acomodación razonable entre los derechos iguales y comunes y —respondiendo a la justicia política—, una particularización de los derechos que tenga en cuenta las diferencias y la diversidad. Entre universalismo y particularidad hay una tensión creativa, no una oposición. Incorpora el potencial emancipatorio universalista y la promesa igualitaria del ideal de ciudadanía, compatible con una ciudadanía que sea “amigable” o favorable para las mujeres, esto es, que tenga en cuenta las diferencias. Se trata de construir una teoría pluralista, no dualista, de la comunidad y de la ciudadanía y de ahí que, distanciándose de la política de la diferencia o de la identidad, se reconozca la necesidad, sin embargo, de ser sensibles a la diferencia, comprenderla de forma plural y relacional, no en oposición a la igualdad. Para ello se requiere cierto trato diferencial que se justifica por la importancia de superar las dicotomías, el pensamiento binario, para así dar lugar a formas de ciudadanía democrática más participativas e igualitarias. Por lo que a esta visión de ciudadanía pluralista se refiere, Lister coincide en gran medida con la propuesta de Nira Yuval-Davis de una *política transversal* o de solidaridad en la diferencia, como una alternativa para encarar el problema de la diferencia y también viendo la ciudadanía como una herramienta política útil para las mujeres. La transversalidad remite a la intersección y al diálogo entre diferentes localizaciones y conocimientos situados, se aleja asimismo explícitamente de una política de la identidad, en tanto que ésta no se puede contemplar como una alternativa al universalismo abstracto. Autonomía y sujeto consciente son los atributos de los sujetos modernos como lo es su compromiso dialógico con sus ciudadanos en unas condi-

---

14. *Ibíd.*, p. 57.

15. *Ibíd.*, p. 65.

ciones de definición globales. En definitiva, hay que reimaginar la ciudadanía desde una perspectiva de género en términos progresistas que sea compatible con formas de ciudadanía global, acordes con las demandas universalistas. Yuval-Davis entiende que la ciudadanía no debe circunscribirse a la relación entre individuo y Estado, es más, sostiene que la ciudadanía nacional y la transnacional son dos modalidades de la ciudadanía que coexisten y están relacionadas, una implica la otra. Su definición de ciudadanía no se reduce a la relación formal entre individuo y Estado, sino que se considera como “una relación más total, mediada por la identidad, la posición social, los supuestos culturales, prácticas institucionales y sentido de la pertenencia”<sup>16</sup>.

Este resumido recorrido por la problemática de la ciudadanía de las mujeres nos permite establecer algunos puntos importantes. El escepticismo de parte de la teoría feminista respecto a la ciudadanía y el género en tanto que, por su historia y naturaleza, se presenta como una alianza difícil. Sin embargo, desde la necesidad de una lectura de género de la ciudadanía se llega no sólo a una crítica y constatación de los elementos excluyentes para las mujeres, al vincular la ciudadanía y el Estado-nación, individuo y nacionalidad, ciudadanía y trabajo pagado, sino también a defender teorías pluralistas de la ciudadanía, alejadas de formas fuertes de diferencialismo, sensibles, no obstante, a la diferencia. O, con otras palabras, no hay que trascender las diferencias pero tampoco reificarlas o positivizarlas acríticamente. Una comprensión de la ciudadanía que se valora como una herramienta política útil para las mujeres y cuyo objetivo es reimaginar una ciudadanía más incluyente, pluralista y que contemple distintos niveles<sup>17</sup>. Ahora bien, las propuestas pluralistas y de “multiniveles”, sensibles a la diferencia, suponen una forma de ciudadanía global que si bien podría entenderse como “cosmopolita”, sin embargo, remite a los problemas de ciudadanía en un mundo sometido a los procesos de globalización, a las intersecciones y a las posibilidades de creación de redes y de interconexiones, más que al lenguaje del cosmopolitismo, un lenguaje cargado de su legado clásico. En la literatura feminista sobre la ciudadanía, como decíamos, apenas se hace uso de dicha idea sino como una mera forma de expresión. Las razones parecen obvias, si resulta problemática y paradójica la ciudadanía de las mujeres en el marco del Estado-nación, el cosmopolitismo lo pone más difícil todavía.

## COSMOPOLITISMO: CÍRCULOS CONCÉNTRICOS

El contexto de revitalización del cosmopolitismo tiene, decíamos, unos límites quizás mejor definidos, a saber, la cuestión de la pertenencia y el patriotismo o la

---

16. N. YUVAL-DAVIS & P. WERBNER, *Women, Citizenship and Difference*, Zed Books, London/ New York, 1999, p. 4.

17. Habría que destacar además que el vínculo entre ciudadanía y Estado-nación se ve también cuestionado por el denominado pensamiento post-colonial, que incide en los problemas que aquejan a los Estados post-coloniales.



lealtad, la manera de entender el vínculo entre ciudadanía y cultura. El trasfondo común general podemos considerar que radica en los problemas de un mundo con fuertes divisiones y tensiones, atravesado por los procesos de globalización económica y tecnológica, y la pérdida de soberanía de los Estados-nación. Partiendo de estas coordenadas, no nos detendremos en un examen pormenorizado de la idea de cosmopolitismo pues, como ocurre con casi todos los conceptos y máxime en contextos de resurgimiento, su comprensión requiere atender tanto a su caracterización histórica como a lo que constituye su núcleo definidor<sup>18</sup>. En lo que sigue se trata de examinar si la forma de la ciudadanía global que, como veíamos antes, se demanda por los análisis feministas comporta una posición cosmopolita o más bien se decanta por un internacionalismo acorde con fórmulas de ciudadanía global. Para ello nos centraremos en la concepción cosmopolita de M. C. Nussbaum.

Nussbaum sostiene que hay dos versiones, una más exigente y otra más flexible, del ideal clásico del “ciudadano del mundo”. La más exigente es el ideal de un ciudadano “cuya lealtad principal es para con los seres humanos de todo el mundo, y cuyas otras lealtades nacionales, locales y de grupos diversos se consideran claramente secundarias”. La versión moderada “permite una diversidad de visiones sobre cuáles deberían ser nuestras prioridades, pero nos dice que, sin importar cómo ordenemos nuestras lealtades, siempre deberíamos estar seguros de reconocer el valor de la vida humana en cualquier lugar que se manifieste, y de vernos a nosotros mismos como ligados por capacidades y problemas humanos comunes con las personas que se hallan a gran distancia de nosotros”<sup>19</sup>. Estas dos versiones se han dado en el estoicismo romano, indica, cuando Cicerón modera el rigor del estoicismo griego. Nuestra autora simpatiza con la tesis más estricta, pero se decanta por la más “blanda e inclusiva” en su comprensión y defensa del “cultivo de la humanidad” en el mundo actual. El cosmopolitismo y el cultivo de la humanidad precisa, a su entender, de tres habilidades esenciales: 1ª) Siguiendo el ideal socrático de “vida examinada”, autoexamen crítico y cuestionamiento de las propias tradiciones y cultura; 2ª) la capacidad de verse a sí mismos no sólo como ciudadanos pertenecientes a una región o grupo, sino también como seres humanos vincu-

---

18. Véase P. KLEINGELD, art. cit.; Catherine LU, “The One and the Many Faces of Cosmopolitanism”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n.º 2, 2000, pp. 244-267. A. Pagden indica que “el término ‘cosmopolitismo’, que fue acuñado en el siglo XVIII, ha tenido cuando menos una historia ambigua. Al igual que el término ‘nacionalismo’ —con el que paradójicamente tiene tanto en común— posee sentidos diferentes para pueblos distintos y su significado ha ido cambiando a medida que se iba incrementando el número (y la clase) de las sociedades incluidas en la noción de ‘mundo’. Cuando Zenón habló de un orden universal estaba pensando en poblaciones relativamente pequeñas, con culturas similares cuando no directamente comunes”. “El ideal cosmopolita, la aristocracia y el triste sino del universalismo europeo”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n.º 15, 2000, p. 21. Y A. PAGDEN, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, Ed. Península, Barcelona, 2002.

19. M. C. NUSSBAUM, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London, 1997. Vers. cast., *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 2001, p. 29.

lados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y preocupación mutua. Pero, asimismo, hay que prestar atención y entender que las necesidades y objetivos comunes pueden darse en forma distinta, hay que considerar las diferencias y 3<sup>a</sup>) además de conocimiento factual, se requiere “imaginación narrativa”: “la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona; ser un lector inteligente de la historia de esa persona, y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar”<sup>20</sup>.

En efecto, en lo que respecta a su propuesta de educación “cosmopolita” y multicultural, de cultivo de la humanidad, Nussbaum sigue la versión moderada. No obstante, conocida es su posición, en principio, mucho más exigente en “Patriotismo y cosmopolitismo”<sup>21</sup>, su intervención en la discusión en torno a la pertenencia y a la lealtad, que da lugar a un conjunto de réplicas y perspectivas variadas e interesantes. Ahora bien, aunque nuestra autora es una destacada estudiosa de los clásicos, y ya se había ocupado del estoicismo, sin embargo su defensa del cosmopolitismo moral y de la educación cosmopolita, recogiendo y revisando el legado clásico, se desarrolla, fundamentalmente, en los escritos de los últimos años. En anteriores y numerosos escritos nos presenta una concepción moral y política humanista universalista, pluralista, matizadamente “esencialista”, e internacionalista, desde su perspectiva aristotélico-marxiana de la “corriente de las capacidades”. La idea intuitiva básica de la que parte es la de que los seres humanos se caracterizan por ciertos poderes básicos y por la necesidad, poniendo énfasis en la vulnerabilidad y en las relaciones de dependencia e interdependencia de los seres humanos entre sí y respecto del mundo natural. Esta idea intuitiva de la vulnerabilidad e incompletud, de la finitud y la limitación de los seres humanos se mantiene y será complementada con la idea de dignidad, a medida que Nussbaum se va acercando más a Kant y al liberalismo político<sup>22</sup>. Lo que caracteriza a la naturaleza humana es la sociabilidad y el razonamiento práctico. Así presenta una teoría vaga y densa del bien que remite a una lista de capacidades humanas básicas, con carácter normativo

---

20. *Ibíd.*, pp. 29-31.

21. Este escrito se publica en la *Boston Review* junto con 29 réplicas. Posteriormente aparece recogido en el libro *For Love of Country*, M. C. NUSSBAUM & Joshua COHEN (eds.), Beacon Press, Boston, 1996, junto con 11 réplicas seleccionadas de las antes mencionadas y 5 nuevas. Trad. cast., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*. Barcelona, Paidós, 1999. Nussbaum responde así a la polémica generada en el contexto estadounidense, sobre todo frente a posiciones como las de R. Rorty.

22. Aunque Nussbaum parte de una concepción aristotélico-marxiana, progresivamente se irá acercando cada vez más a la concepción del liberalismo político de Rawls. Ahora bien, no comparte la idea intuitiva del liberalismo de Rawls, pues para el constructivismo kantiano la persona se caracteriza por los dos poderes morales, no por sus necesidades o vulnerabilidad. El kantismo de Rawls, indica, es empírico pero no logra despegarse de la tendencia a separar el reino moral del natural, concibiendo la personalidad moral como creadora de un reino moral propio, distinto e independiente del natural. Véase “Aristotelian Social Democracy”, en *Liberalism and The Good*, R. Bruce DOUGLASS/ Gerald M. MARA/Henry S. RICHARDSON (comps.), Routledge, New York, 1990; y “Political Animals: Luck, Love and Dignity” en *Metaphilosophy*, vol. 29, n.º 4, 1998.

y que está interesada en los fines, frente a la teoría débil del bien rawlsiana. La lista es vaga porque, dice, admite muchas especificaciones según las diversas concepciones locales y personales. No es metafísica, ni deriva de una fuente externa, sino que responde a las autointerpretaciones y autovaloraciones de los seres humanos en la historia. Aspira además a ser tan universal como sea posible, al reconocimiento del otro como ser humano, al reconocimiento de aquellos rasgos que caracterizan a una vida como humana. Su versión de las capacidades humanas va ser sometida a modificaciones, sin embargo, la apuesta de Nussbaum por un universalismo compatible con la diversidad, con el pluralismo, con las tradiciones y la sensibilidad a la particularidad, así como su insistencia en la no separación entre el reino moral y el natural, la atención a la experiencia y a la práctica, y la importancia que concede a las emociones y a las pasiones, son constantes y se mantienen en las sucesivas elaboraciones. De ahí que resulte hasta cierto punto chocante —aun teniendo en cuenta que se trata de un escrito para polemizar sobre el patriotismo y, por tanto, con cierto carácter provocador— su defensa del cosmopolitismo moral.

Frente al patriotismo, argumenta en este escrito a favor del “viejo ideal del cosmopolita” es decir, de la persona cuyo compromiso abarca toda la comunidad de los seres humanos. La conocida sentencia de Diógenes el cínico “Soy ciudadano del mundo” le sirve para introducir la idea de *Kosmou politês* en los estoicos, para quienes cada uno de nosotros habita en dos comunidades, la local y la comunidad de todos los seres humanos, siendo moralmente irrelevante el lugar de nacimiento, la clase, la pertenencia étnica e incluso la diferencia de género<sup>23</sup>. De lo que se trata, desde el punto de vista moral, es del reconocimiento de la humanidad, de cifrar la lealtad y el respeto a la razón y a la capacidad moral propias de la misma. Concuerda con la idea de los estoicos de que la ciudadanía mundial no implica la creación de un Estado mundial, entendiéndola mejor como un claro precedente del “reino de los fines” de Kant, es decir, como un ideal regulativo más que como una propuesta política concreta y que, en este sentido, la lealtad máxima es la debida a la comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos. Nussbaum se ocupa de mostrar la deuda de Kant con el cosmopolitismo estoico antiguo, sobre todo con Cicerón, indicando que aun cuando la versión del cosmopolitismo kantiano surge de una tradición distintiva del siglo XVIII, tanto dicha tradición como la visión de Kant están repletas de ideas de los antiguos griegos y

---

23. “Patriotismo y cosmopolitismo”, 1999, p. 18. En relación con la igualdad sexual, Nussbaum señala que en el estoicismo romano se pueden encontrar propuestas prácticas concretas a favor de la igual educación de niños y niñas, en varios de sus escritos se refiere a Musonius Rufus, cuyas ideas serían pioneras en este sentido. Véase “‘Lawyer for Humanity’: Theory and Practice in Ancient Political Thought” en *Nomos*, vol. 87, 1995, p. 197. Sobre este tema Lisa HILL sostiene que a pesar del potencial feminista de muchos de los escritos del estoicismo, sobre todo de Zenón, sin embargo prevalecen o están presentes muchas actitudes y tendencias que subordinan a las mujeres, actitudes que entran en conflicto con las tesis centrales del estoicismo tal como el cosmopolitismo y la hermandad de todas las criaturas racionales. Véase “The First Wave of Feminism: Were the Stoics Feminists?”, en *History of Political Thought*, vol. XXII, n.º 1, 2001, pp. 13-40.

especialmente del estoicismo romano, donde la idea de *Kosmou politês* recibe su primer desarrollo filosófico<sup>24</sup>. Comparte asimismo el énfasis en la buena educación cívica que acompaña al ideal de la ciudadanía mundial y que será objeto de una más detallada elaboración. Bajo el lema de “el cultivo de la humanidad” nos propondrá una forma de multiculturalismo acorde con el ideal cosmopolita<sup>25</sup>.

Ahora bien, interesa reparar en lo que encuentra de positivo en los estoicos, esto es, que para ser ciudadano del mundo no es preciso renunciar a las identificaciones locales ya que pueden ser una “gran fuente de riqueza vital”, lo que aquéllos nos sugieren es que nos pensemos como:

“seres rodeados por círculos concéntricos. El primero de estos círculos rodea el yo; el segundo la familia inmediata, y a éste le sigue el de la familia extensa. A continuación, y por orden, el vecindario o los grupos locales, los conciudadanos y los compatriotas (y a esta lista podemos fácilmente añadir otros grupos basados en identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género o sexuales). Alrededor de todos estos círculos está el mayor de ellos, el de la humanidad entera. Nuestra tarea como ciudadanos del mundo será ‘atraer, de alguna manera, estos círculos hacia el centro’ (Hierocles, filósofo estoico, siglos I-II de nuestra era), haciendo que todos los seres humanos nos sean tan familiares como nuestros conciudadanos, y así sucesivamente”<sup>26</sup>.

El nacer en un lugar o en otro es accidental, aspecto éste que Nussbaum suscribe y subraya. Mas el programa de los estoicos no supone el abandono de los afectos e identificaciones particulares, tampoco para Nussbaum. Ni impide atender a lo diferente y a la diversidad, ésta es, precisamente, una de las principales tareas de la educación cosmopolita y exige un gran conocimiento tanto de la propia cultura como de la diversidad cultural. Los afectos y las identificaciones particula-

---

24. Véase “Kant and Stoic Cosmopolitanism”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n.º 1, 1997, p. 4. En efecto, como aquí indica, no existe un Estado mundial pero existe una larga tradición (Cicerón, Grocio, Kant, A. Smith) que han apelado a normas estoicas para el ámbito de la actuación política nacional e internacional. La no existencia de tal Estado no es óbice, pues “siempre se pueden encontrar maneras de ayudar, si uno piensa como miembro de esa comunidad virtual a la que Kant denominó ‘reino de fines’. Por citar a J. Rawls una vez más, “la pureza de corazón, de poderse lograr, consistiría en ver claramente y actuar con excelencia y autodominio desde este punto de vista”, “Patriotismo...”, *op. cit.*, p. 162.

25. Véase “*Cultivating Humanity*”, *op. cit.*

26. “Patriotismo y cosmopolitismo”, *op. cit.*, pp. 19-20. En la réplica a sus críticos, Nussbaum apunta una descripción del origen y desarrollo del pensamiento moral, indicando que es razonable pensar que existe una capacidad innata de reconocimiento. Insiste en que el origen del pensamiento moral “es, al menos en parte, un esfuerzo para reparar y regular la penosa ambivalencia del propio amor, el deseo maligno dirigido hacia quien nos cuida. Para expiar la desmesurada exigencia de ser el centro del universo, el pequeño accede a limitar y regular sus exigencias mediante las necesidades de los otros”. Desde esta perspectiva “todos los círculos se desarrollan simultáneamente en un movimiento complejo y entrelazado. Pero, seguramente, el círculo exterior no es el último en formarse”, pp. 170-172.

res no son algo superficial, son parte constitutiva de la identidad<sup>27</sup>. Para reforzar su argumentación echa mano del modelo orgánico: concebir el conjunto de los seres humanos como un cuerpo único, según Marco Aurelio, aunque, puntualiza, ha de sustentarse al mismo tiempo la “importancia capital de la singularidad de las personas y de las libertades individuales fundamentales”<sup>28</sup>. En última instancia, quiere incidir en la interdependencia de todos los seres y comunidades humanas, pero respetando la individualidad y la elección frente a un modelo orgánico, aportando razones para defender hoy la ciudadanía mundial, más que la democrática o nacional, como núcleo de la educación cívica. Tras dicha argumentación, sugerente y positiva, fuertemente crítica con las actitudes aislacionistas y parroquialistas de los estadounidenses, concluye afirmando que “el convertirse en ciudadano del mundo resulta a menudo una empresa solitaria”, conviniendo con Diógenes en que puede ser una especie de exilio. Rechaza la aplicación de la metáfora de la familia al cosmopolitismo, de modo que la salida puede que no sea otra que la soledad que ofrece la razón y el amor a la humanidad. Mas Nussbaum se muestra optimista y quiere por ello finalizar con una historia, un final feliz que no deja de ser, de nuevo, chocante o sorprendente<sup>29</sup>. La historia recogida por Diógenes Laercio se refiere a dos filósofos cínicos cosmopolitas, Crates e Hiparquía, mediante la cual pretende poner de relieve que la vida del cosmopolita “que antepone el derecho a la patria y la razón universal a los símbolos de la pertenencia nacional, no ha de ser necesariamente aburrida, monótona ni carente de amor”<sup>30</sup>. El abandono de los símbolos del estatus y la nación “puede, en ciertas ocasiones, propiciar el éxito en el amor”<sup>31</sup>. La historia del noviazgo y matrimonio de Crates e Hiparquía no acaba en tragedia, la tensión, el conflicto se resuelve felizmente.

Este final feliz efectivamente parece querer mostrar que el cosmopolitismo, el amor a la humanidad, no es aburrido<sup>32</sup>. No obstante, el problema que se refleja a

---

27. Cabe señalar que Nussbaum, en este sentido, no comparte la idea de algunos defensores del cosmopolitismo como J. WALDRON quien —en “Minority Cultures and The Cosmopolitan Alternative”, en *University of Michigan Journal of Law Reform*, vol. 25, n.º 3&4, 1992— argumenta que las identificaciones no son necesarias. Véase también la crítica de W. KYMLICKA en *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995, vers. cast., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 123 y s., y las modificaciones que el propio WALDRON introduce en su comprensión del cosmopolitismo en “What is Cosmopolitan?”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n.º 2, 2000, pp. 227-243. Otra perspectiva la encontramos en C. THIEBAUT, “Cosmopolitismo y pertenencia”, *Laguna*, número extraordinario, 1999, pp. 101-119.

28. *Ibíd.*, p. 21.

29. Creemos acertada la manifestación de extrañeza de H. PUTNAM respecto de la argumentación desarrollada por Nussbaum en este ensayo en relación con sus escritos anteriores. Véase “¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?”, *Los límites del patriotismo*, *op. cit.*, p. 116.

30. *Op. cit.*, p. 29.

31. *Ibíd.*, p. 28.

32. En la réplica a sus críticos compara la soledad y la extrañeza, el exilio del cosmopolitismo, con el arte, con su manifestación en el carácter universal de las obras de arte que nos ofrecen un mundo de seres humanos “más allá del estrecho mundo que conocemos”, lo universal no es aburrido ni supone un mundo carente de poesía. *Ibíd.*, pp.167 y ss.

través de la historia de los filósofos cínicos no es sólo el del posible aburrimiento, sino otro más básico, profundo y que genera las tensiones en el pensamiento de nuestra autora, esto es, “la naturalidad” de los apegos y afectos particulares, del amor, la vulnerabilidad de los seres humanos. Así, la tensión entre lo local y lo cosmopolita no tendría su manifestación más fuerte, quizás o no sólo, en el orgullo patriótico y el cosmopolitismo, sino en el apego a los seres más queridos y próximos, en el ámbito del amor apasionado, y la razón universal y el respeto a todos los seres humanos. Es decir, cómo conjugar amor y dignidad. Los animales políticos no pueden sustraerse a los riesgos y exigencias de la experiencia mundana, cultural e históricamente diversa. La vulnerabilidad, la fortuna, el amor, forman parte de las condiciones propias del agente moral, mientras que la invulnerabilidad estoica ante la fortuna y la seguridad en la dignidad de la propia naturaleza racional inalienable corresponde a una vida carente de las dimensiones propias de la moralidad y del ejercicio de las virtudes. La cuestión es cómo preservar la dignidad, cómo combinar el amor a las personas en particular con el respeto por toda vida humana. O, de otro modo, cómo conjugar fortuna, amor y dignidad en un mundo no estoico, asumiendo los riesgos de la acción y de la impuridad moral, lo que significa que no hay que extirpar las pasiones<sup>33</sup>. Los estoicos, indica, fueron conscientes de este problema, pero la solución al mismo no parece la más adecuada, no obstante es aún importante discutir sus argumentos. Nussbaum tiene presente, además de la excelencia moral, el problema del establecimiento de un orden político justo. Continúa manteniendo, como en anteriores escritos, que la tarea de la justicia es una tarea institucional, de ahí que, estando en desacuerdo con el diseño de Platón, concuerde con éste, de modo que:

“en vez de pensar de nuestros deberes para con la humanidad como, primero y antes que nada, deberes personales, deberíamos pensar que la tarea de asegurar los bienes básicos de la vida para todos (libertades y oportunidades y bienes materiales) es la tarea de las instituciones políticas. Como individuos que vivimos en un mundo de instituciones injustas, tenemos deberes personales para hacer que se pueda aliviar la miseria del pobre. Pero deberíamos ver como primera tarea la creación de una estructura institucional justa y nuestros deberes para la humanidad deberían así concebirse, primero y antes que nada, como los deberes de hacer aquello que podamos para que tales estructuras se den”<sup>34</sup>.

Estas estructuras no implican únicamente al Estado-nación, el movimiento de derechos humanos ha hecho, a su entender, un considerable progreso en descubrir el mínimo básico debido a todos los seres humanos. Incide en que las naciones ricas del mundo están vinculadas a la historia de la dominación y explotación de los países pobres y que por ello no sólo son responsables de la situación que ha

---

33. NUSSBAUM desarrolla estas ideas en “Political Animals: Luck, Love and Dignity”, art. cit. Analiza aquí la idea estoica de *eros*, el problema del amor y de los fuertes apegos, considerando más aceptables algunas sugerencias de Platón, p. 280.

34. *Ibíd.*, p. 281.

emergido en el mundo, sino también lo son respecto de los deberes generales de la justicia humana. La redistribución económica entre naciones es vista como un fin, pero plantea dificultades en la medida en que éstas se manifiestan ya en el interior de los distintos Estados-nación (por ej. la redistribución interna en EE. UU.). Se pregunta si los ciudadanos deberían trabajar por un futuro en el que el Estado-nación no sea la entidad política básica, es decir, por la posibilidad de un gobierno mundial genuino. En algunas formas, afirma, tal fin parece profundamente atractivo y en algunas áreas, tal como la de los derechos fundamentales, la comunidad internacional debería presionar cada vez más a las naciones que rehúsan reconocer dichos derechos, creando así al menos un gobierno transnacional tenue (*thin*). Pero más allá de esto hay que ser cautelosos<sup>35</sup>. Aporta dos argumentos para reforzarlo. Primero, el Estado-nación es responsable ante los ciudadanos que lo han elegido, de ahí que, subraya, “no debemos imponer normas desde fuera, aunque podamos ciertamente intentar persuadir a la gente de que acepten las políticas que nosotros favorecemos y podemos apoyar a organizaciones no gubernamentales que ya las persiguen”<sup>36</sup>. Segundo, no hay garantía alguna de que un gobierno mundial lo vaya a hacer mejor que los Estados-naciones. La solución pasa por trabajar interdisciplinariamente y situarse en los Estados-nación, a pesar de sus fallos, porque son “los lugares más manejables para presionar por la justicia”. Así pues, los deberes respecto de la humanidad, desde la perspectiva adoptada, no son personales sino institucionales y la estructura básica del Estado-nación el lugar sobre el que hay que operar, tanto para proteger la dignidad —tarea fundamental de la política— como para abordar los problemas de justicia distributiva.

Volviendo al cosmopolitismo y a la dedicación al igual valor de todos los seres humanos, hace hincapié en que los estoicos —incluso los más estrictos— lo hacen compatible con fuertes apegos particulares, puesto que saben que no es posible hacer el bien para toda la gente en el mundo y al mismo tiempo y, por tanto, se debe comenzar por donde estamos situados, cualificando estos apegos con el conocimiento de que todos los seres humanos tienen igual valor y que tenemos deberes hacia todos ellos. Debemos buscar el bien de la humanidad donde pensemos que se puede realmente esperar realizarlo, esto es, en el Estado-nación. La consecución de una estructura institucional justa tiene ahí su lugar<sup>37</sup>. Ahora bien, Cicerón da cabida a que podamos limitar nuestros deberes a aquellos que parecen no requerir ningún sacrificio de los recursos y del tiempo que dedicamos a nuestros seres queridos. Esta vía no le parece asumible en tanto que los deberes respecto de la humanidad no incluirían los deberes de beneficencia, primando en este sentido los apegos y afectos particulares (familia, amigos). Hay, por tanto, que seguir planteandose

---

35. En la réplica a los críticos de “Patriotismo y cosmopolitismo” nuestra autora argumenta de nuevo que para la defensa del cosmopolitismo moral no es ningún impedimento la ausencia de un Estado mundial. *Op. cit.*, pp. 162 y ss.

36. *Ibid.*, p. 283.

37. Véanse los desarrollos de NUSSBAUM en “Aristotelian Social Democracy” y “Political Animals...”, arts. cit.

cómo concordar el amor a los hijos, a la pareja y a los amigos con las demandas de seres humanos distantes, poniendo de relieve las tensiones que genera. En general, Cicerón considera muy estrictos los deberes respecto de la humanidad pero limitados en su cobertura, ya que no abarcan a los “deberes de beneficencia”, a las obligaciones materiales, éstos son más laxos y permiten favorecer a los más próximos y queridos. La importancia e influencia de las ideas de Cicerón se dejan sentir en Hugo Grotius y en Kant, como ya se indicó, contribuyendo decisivamente al desarrollo de una doctrina de la guerra justa y del movimiento internacional de derechos humanos. Esta posición ha tenido una enorme influencia, dice Nussbaum, en la comunidad internacional, pero el desarrollo no ha sido tan fructífero en lo relativo a nuestros deberes de redistribución de la riqueza más allá de las fronteras nacionales y, desde esta óptica, la influencia de Cicerón en el debate internacional puede ser pernicioso, es decir, si conduce a pensar que “justicia y beneficencia son totalmente distintos, que podemos cumplir nuestros deberes de justicia sin echar la mano a nuestros bolsillos”<sup>38</sup>. Dicho de otro modo, la cuestión continúa siendo la de cumplir los deberes para con la humanidad, los cuales no son sólo los de no maleficencia, protección contra la injusticia sino también de beneficencia. Como señala Marilyn Friedman, según Nussbaum estamos obligados a promover el bienestar de los seres humanos en general, a abstenernos de dañarlos y a protegerlos contra la injusticia, pero cabe no obstante preguntarse por el grado de exigencia y sacrificio que comporta el promover el bienestar de los otros<sup>39</sup>.

Así pues, preocupada por la justicia distributiva global, trata de determinar si los deberes para con la humanidad conllevan la obligación de dar ayuda material a los más pobres de la comunidad. Sobre esto, nos dice, no hay consenso y las teorías de la justicia más relevantes no lo abordan, partiendo sin más del Estado-nación como unidad básica<sup>40</sup>. En “Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy” revisa el legado de Cicerón destacando, decíamos, su mala influencia en relación con este asunto, lo cual no le impide indagar en los planteamientos estoicos y, en particular, en los de Cicerón a fin de recabar argumentos plausibles para defender “una moderada asimetría entre los dos tipos de deberes”<sup>41</sup>, es decir, entre los deberes de justicia y los de ayuda material, sin menoscabo del cosmopolitismo. El desinterés estoico por los bienes materiales explicaría en gran parte, a su juicio, las limitaciones de la posición de Cicerón, mientras que en lo que ella quiere insistir, justamente, es en la necesidad de un mínimo de condiciones materiales para que pueda darse el florecimiento humano. De este examen se desprenden las dificultades de aplicación de los deberes de justicia y ayuda material más allá de los Estados-nación, pero ello no implica quedarse ahí, como hacen los

38. *Ibíd.*, p. 280.

39. Marilyn FRIEDMAN, “Educating for World Citizenship”, *Ethics*, 110, January 2000, p. 591.

40. NUSSBAUM se refiere explícitamente a la posición de RAWLS en “The Law of Peoples”, véase “Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy”, *Symposium on Cosmopolitanism, The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, n.º 2, 2000, p. 177.

41. *Ibíd.*, p. 180.



modernos ciceronianos, sino más bien trabajar para elaborar teorías de la responsabilidad colectiva *versus* individual y teorías sobre la transferencia justa entre naciones<sup>42</sup>.

El “problemático legado” de Cicerón respecto a los deberes para con la humanidad apunta a los problemas del cosmopolitismo de los que Nussbaum es consciente, intentando además comprenderlos siguiendo la argumentación estoica y así poder contribuir a clarificar los problemas de la situación actual a que nos enfrentamos. La perspectiva de Nussbaum, veámos, va en la dirección de una teoría de la justicia global que está aún por articularse, pero no por ello se detiene. En este sentido su concepción se nuclea en torno a la necesidad de abordar los graves y urgentes problemas de pobreza en el mundo, de desarrollo humano y, muy en especial, la situación de las mujeres pobres en los países pobres. Abogando por un feminismo internacional<sup>43</sup>, mantiene su lista de las capacidades humanas centrales como el mínimo social justo o básico<sup>44</sup> que demanda el respeto por la dignidad humana y que tiene como objetivo dar soporte filosófico, normativo, al diseño de las instituciones básicas de la sociedad, a los principios institucionales básicos que deberían ser respetados e implementados por los gobiernos de todas las naciones. Se decanta así por lo que denomina una concepción “parcialmente comprensiva”, por una teoría parcial de la justicia, a saber, el “liberalismo político de las capacidades”, dado que no hay consenso sobre las obligaciones de justicia transnacionales y dado “el estado primitivo de nuestro pensamiento”<sup>45</sup> sobre los deberes de ayuda material o distributivos. Esta forma de liberalismo político, en el sentido rawlsiano, articula, a su juicio, un universalismo con más posibilidades de ser persuasivo y preserva las esferas de elección y libertad humanas compatible con las distintas concepciones del bien y, por consiguiente también, se desprende de ello, con un cosmopolitismo moral fuerte —más que político o legal, con componentes culturales y románticos<sup>46</sup>— en tanto que concepción comprensiva. El liberalismo político de las capacidades asume que el punto de partida es el reconocimiento del

---

42. *Ibid.* p. 206.

43. Véase *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1999 y *Women and Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

44. Entiende asimismo que el mínimo social justo puede servir de base para las comparaciones de calidad de vida entre naciones. Cabe recordar aquí que Nussbaum colabora en el World Institute of Development Economics Research (WIDER) de Naciones Unidas, y que sigue la denominada “corriente de las capacidades” cuyo representante más destacado es Amartya Sen.

45. *Ibid.*, p. 177

46. Es conveniente insistir en que su cosmopolitismo no es ni político ni legal. De acuerdo con M. Friedman, quien aplica la clasificación de Pauline Kleingeld arriba citada, el cosmopolitismo defendido por nuestra autora tiene componentes tanto de un “cosmopolitismo cultural” como de un “cosmopolitismo romántico”. Del lado cultural refleja la necesidad del conocimiento particularizado y de comprender a otras culturas. De aquí deriva su propuesta de educación multicultural. Del lado romántico, el importante lugar que ocupan en su concepción la imaginación moral y literaria, la espiritualidad, la individualidad y los estilos de vida, elementos fundamentales a los que no hay que renunciar en aras de una concepción de la racionalidad o de la moralidad fría y distante, la cual, como hemos visto, no responde adecuadamente a las condiciones humanas de vida, ni a los conflictos prácticos y trágicos que le son propios. Y el amor. M. FRIEDMAN, art. cit., pp. 588-9.

desacuerdo razonable sobre el bien. Es una explicación política que tiene fuerza moral, pero no está basada en ninguna teoría del ser humano subyacente a la política y ofrece mayores posibilidades que un liberalismo comprensivo respecto de la diferencia cultural e histórica. Las virtualidades del liberalismo político se manifiestan asimismo en que protege las esferas de elección humana que caen fuera del ámbito político. Pero las tensiones prácticas y trágicas pueden aún surgir. La esperanza es que todos puedan convenir una concepción liberal que proteja las oportunidades, libertades y calidad material de vida de todos los ciudadanos, así como muchas actividades que quedan fuera de su ámbito pero que han de protegerse por cuanto son esferas razonables de elección humana. Ésta es la mejor forma, afirma, de respetar la dignidad de los animales políticos y de tratar su vulnerabilidad, buscando un equilibrio únicamente en la esfera política, pero preservando fuera de esta esfera que los individuos puedan perseguir fines contradictorios o no gobernados por la razón, en todo caso dependerá de ellos “cómo darán sentido al ajuste, o a la falta de él, entre la concepción política y el resto de sus vidas”. El liberalismo político, por consiguiente, garantiza mejor el ámbito de la elección humana y es compatible con las distintas concepciones del bien.

Vemos pues que aun compartiendo la idea de que cosmopolitismo signifique que tenemos —los individuos y los gobiernos— obligaciones de justicia más allá de las fronteras del Estado-nación y que no requiere el establecimiento de un Estado o gobierno mundial<sup>47</sup>, sin embargo desde la perspectiva de la ciudadanía y el género el lenguaje y el legado del cosmopolitismo resulta problemático como se desprende de la propuesta de Nussbaum —dejando a un lado si los estoicos fueron o no feministas—. Entendemos ahora que la ciudadanía del mundo en su versión fuerte puede llegar a ser una tarea solitaria, una especie de exilio<sup>48</sup> y, por tanto, que se decida por una versión más moderada acorde con el interés práctico-político de lograr estructuras institucionales más justas, lo que supone, de un lado, una reforma educativa y, de otro, ante la falta de consenso en lo que atinge a los deberes de la humanidad, una extensión internacional del liberalismo político, con el objetivo puesto en un “consenso entrecruzado” entre naciones, y por seguir trabajando en la línea de una teoría de la justicia global. Aunque el cosmopolitismo moral sea realmente la concepción comprensiva con la que Nussbaum se identifica, no es una vía adecuada a la hora de abordar el problema del género. Nussbaum misma cuando examina el legado de Cicerón hace unas precisiones importantes. Indica que cualquier intento de pensar las obligaciones en el ámbito internacional tiene que contemplar, además de los deberes que “nosotros” y nuestras instituciones tienen con la gente de otras naciones, el hecho de que estamos hablando de naciones ricas y poderosas (nosotros) y otras necesitadas (ellos). De igual modo, ha de

---

47. Otra propuesta puede verse en I. M. YOUNG, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, especialmente cap. 7.

48. O como sugieren algunos defensores del cosmopolitismo moral radical “un elitismo del alma, pero un elitismo al que todos están invitados”, JASON D. HILL, *Becoming a Cosmopolitan. What it means to be a human being in the new millennium*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2000, p. IX.

tenerse en cuenta que las naciones están compuestas de grupos privilegiados y oprimidos, que las distinciones de clase, de raza y etnicidad y “quizás más fundamentalmente, de sexo”, influyen decisivamente en las oportunidades de vida de toda persona en toda nación<sup>49</sup>, por lo que es preciso tomar en consideración las diferencias y las injusticias con ellas asociadas. Estas precisiones no se desarrollan aquí y se concentra en la cuestión de los deberes de justicia y ayuda material más allá de las fronteras nacionales, sin embargo, dichas complejidades y su preocupación por el desarrollo humano son las que la conducen a situar en primer plano los problemas graves y urgentes de la pobreza y la desigualdad sexual, en una línea trans- o internacional, haciendo especial hincapié en la consecución de un mínimo social justo o básico, en la importancia de las condiciones materiales como parte de la lucha por el florecimiento humano, en el desarrollo de las potencialidades, de hacer y de ser, pretendiendo dar sólo vagas normas que tienen que ser concretadas en cada nación “en un diálogo democrático, teniendo en cuenta la historia y las diferencias de género, etnicidad, religión y región”<sup>50</sup>.

Nussbaum parece distanciarse, por tanto, de una visión racional, elitista o aristocrática, más acorde con el ideal del sabio. Si es así, entonces la imagen de los círculos concéntricos no parece muy adecuada, en primer lugar porque “hay que atraer, de alguna manera, estos círculos hacia el centro”, es decir, que la referencia en última instancia es a un “yo” y a una cultura particular<sup>51</sup>, los círculos concéntricos, en efecto, remiten siempre a un centro único, con lo cual las complejidades antes señaladas no serían más que otros círculos, pero el problema está en que no son sin más otros círculos sino que hay intersecciones, entrelazamientos y la imagen de los círculos concéntricos no recoge muy bien esa complejidad, es decir, da lugar a una imagen de unos círculos más bien nítidos que se expanden y engloban unos a otros<sup>52</sup>. Pero sobre todo nos sitúa en la tesitura de tener que asumir que la idea de cosmopolitismo, como señala A. Pagden, no puede separarse de la historia de la civilización europea y que es un error esperar que alguna vez podamos lograr “una visión verdaderamente cosmopolita de la cosmópolis”<sup>53</sup>. En segundo lugar, y vinculado con lo anterior, el universalismo que suscribe Nussbaum es amplio y da cabida a la particularidad, quiere atender a las diferencias locales, nacionales, culturales, es sensible a los distintos ejes de injusticia, un universalismo cuya mejor expresión, entiende, es el liberalismo político de las capacidades. Mas tal universa-

---

49. “Duties of Justice”, art. cit., p. 181.

50. M. C. NUSSBAUM, “Comment on Quillen’s ‘Feminist Theory, Justice, and the Lure of the Human’”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, n.º 1, 2001, p. 127.

51. Véase “El cultivo de la humanidad...”, *op. cit.* pp. 91-93.

52. Naturalmente esto plantea la necesidad de disponer de una visión del desarrollo moral, como la propia NUSSBAUM concede, e implica también la necesidad de una psicología adecuada, que presenta en *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge and New York, 2001, y cuyo examen desborda los objetivos que aquí nos proponemos.

53. Anthony PAGDEN, “Stoicism, Cosmopolitanism, and the Legacy of European Imperialism”, en *Constellations*, vol. 7, n.º 1, 2000, p. 20. Véase, también, J. MUGUERZA, “El Puesto del Hombre en la Cosmópolis”, en *Laguna*, número extraordinario, 1999, especialmente pp. 26 y ss.

lismo comporta, de acuerdo con Connolly, “quizás una tendencia inconsciente a identificar culturas territoriales como si fuesen culturas nacionales concéntricas rodeadas por un conjunto de universales densos y vagos”<sup>54</sup>. La imagen de las culturas concéntricas territoriales y los universales densos no son suficientes para dar cuenta de los contextos históricos y culturales. Esto lleva a reflexionar sobre el carácter constitutivo y regulativo de los universales y su articulación en los distintos cosmopolitismos. Pero nos lleva asimismo a retomar el vínculo entre universalismo e internacionalismo feminista. Nussbaum afirma de forma clara que quien esté interesado en la justicia debe arriesgarse y no quedar presa de los temores o cargas de caer en el imperialismo o el colonialismo. Ahora bien, asumir los riesgos significa apostar por un universalismo crítico y sensible a las tradiciones y a la historia, significa atender a la relación entre justicia y cultura. Esperar a que se disponga de una comprensión de todos los deberes relevantes a nivel transnacional es poner, dice, las cosas más difíciles. De ahí que insista en que hay que “oír las voces de las mujeres” y romper con la tendencia aislacionista y parroquialista del feminismo occidental —y del feminismo estadounidense, en particular—. No obstante, la imagen de los círculos concéntricos tanto en relación con el “yo” como con la cultura, así como la insistencia en el Estado-nación, suscita ciertas dudas respecto a que la alianza entre ciudadanía y género a nivel nacional e internacional sea más fácil.

A modo de conclusión diremos que patriotismo y cosmopolitismo no resultan muy amigables para las mujeres. La propuesta de Nussbaum, no cabe duda, aporta elementos importantes desde la perspectiva del feminismo internacional, sin embargo, atendiendo a la ciudadanía queda aún presa de la dicotomía soberanía nacional e interés internacional<sup>55</sup>, o del ajuste entre cosmopolitismo y liberalismo político de las capacidades. En este sentido las concepciones pluralistas, de multiniveles, transversales, de la ciudadanía ofrecen una visión más acorde con los intentos de no circunscribirse a la relación entre individuo y Estado, de una ciudadanía global que apunta, más allá de las fronteras y los círculos, a una comunidad imaginada y continuamente reimaginada, múltiple y plural, del feminismo inter- o transnacional, sin renunciar a las demandas universalistas.

---

54. William E. CONNOLLY, “Speed, Concentric Cultures, and Cosmopolitanism”, en *Political Theory*, vol. 28, n.º 5, 2000, p. 607. Para Connolly, Nussbaum suscribe un universalismo de entrada única, mientras que él defiende un universalismo de doble entrada, esto es, que responda a la “tensión creativa entre fuerzas concéntricas y rizomáticas en la vida cultural”, lo cual supone que hay que desuniversalizar periódicamente las particularidades que se han universalizado en o por nosotros, p. 609. Connolly apunta a una nueva matriz de cosmopolitismo, partiendo de los efectos de la velocidad, de la aceleración del tiempo y de la compresión del espacio, es decir, de un cosmopolitismo más acorde que el clásico, que el kantiano, con múltiples ideas regulativas, con la rápida marcha del mundo y su potencial desencializador y posibilitador de hacer relevante al otro.

55. Véase Hilary CHARLESWORTH, “Martha Nussbaum’s Feminist Internationalism”, en *Ethics*, 111, 2000, pp. 74 y ss.