

Martha C.
Nussbaum

La tradición cosmopolita

Un noble e imperfecto ideal

Índice

[Portada](#)

[Sinopsis](#)

[Portadilla](#)

[Dedicatoria](#)

[1. Ciudadanos del mundo](#)

[2. Deberes de justicia, deberes de ayuda material...](#)

[3. El valor de la dignidad humana: dos tensiones...](#)

[4. Grocio: una sociedad de Estados e individuos...](#)

[5. «Mutilados y deformes»: Adam Smith a propósito de...](#)

[6. La tradición y el mundo actual: cinco problemas](#)

[7. Del cosmopolitismo al enfoque de las capacidades](#)

[Referencias bibliográficas](#)

[Agradecimientos](#)

[Notas](#)

[Créditos](#)

Visita Planetadelibros.com y descubre una nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos Fragmentos de próximas publicaciones Clubs de lectura con los autores Concursos, sorteos y promociones Participa en presentaciones de libros

Comparte tu opinión en la ficha del libro y en nuestras redes sociales:



SINOPSIS

La tradición política cosmopolita en el pensamiento occidental da comienzo con el griego Cynic Diogenes, quien, cuando se le preguntó de dónde venía, respondió que era ciudadano del mundo, afirmando implícitamente la igualdad de todos los seres humanos.

En este sentido, la idea de que la política debe tratar a los seres humanos como iguales entre sí y con un valor que va más allá de lo económico es la base de no pocos aciertos en el imaginario político occidental contemporáneo. *La tradición cosmopolita* amplía el trabajo de Nussbaum y nos insta a centrarnos en la humanidad que compartimos.

Martha C. Nussbaum

La tradición cosmopolita

Un noble e imperfecto ideal

Traducción de Albino Santos Mosquera

PAIDÓS Estado y Sociedad

*Para Miriam Griffin (1935-2018) :
con admiración, afecto y cariño*

Capítulo 1

CIUDADANOS DEL MUNDO

I. CIUDADANOS DEL COSMOS

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

miento y de la fama y de todos los otros timbres honoríficos, diciendo que eran adornos externos del vicio. Decía que solo hay un gobierno justo: el del universo [*kosmos*]» (VI.7 2).

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

En la tradición que describiré aquí, la dignidad es no jerárquica. Pertenece en igual medida a todos los seres que tengan un nivel mínimo de capacidad de aprendizaje y elección morales. Es una tradición que excluye explícita y directamente a los animales no humanos, un problema sobre el que volveré en el capítulo 7 para rechazar tal argumento; en algunas versiones, aunque no en la de Diógenes, también excluye (aunque sea de forma menos explícita) a los humanos con discapacidades cognitivas graves. Estas son deficiencias que toda versión contemporánea de

esta concepción está obligada a abordar y subsanar. ¹ De todos modos, el concepto de dignidad no es inherentemente jerárquico ni está basado en la idea de una sociedad ordenada por niveles y rangos. En la Edad Media y la Edad Moderna previa a la Ilustración, sin embargo, sí surgieron versiones de la idea de dignidad de carácter jerárquico, adecuadas a una sociedad feudal. En este libro no me dedicaré a estudiar esas ideas, ni las tradiciones que fundaron. Es importante recalcar la esencia igualitarista del cosmopolitismo de corte más propiamente estoico, ya que algunos de los expertos que han escrito sobre la dignidad en fecha reciente lo han hecho partiendo del supuesto de que toda la historia de ese concepto se deriva de nociones de rango y estatus propias de sociedades jerárquicas. ²

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

Tampoco se puede decir que la idea de la igualdad de la dignidad humana sea exclusiva de las tradiciones filosóficas de Occidente, aun cuando estas constituirán el foco de mi atención a lo largo del presente libro. Hace mucho que, en una India dividida por las ideas jerárquicas de la casta y de la asignación a las personas de ocupaciones predeterminadas por su origen al nacer, el budismo es fuente de una idea diferente: la idea de la igualdad humana. Aunque Gandhi reinterpretó la tradición hindú conforme a unos principios más igualitarios de los convencionalmente invo-

cados allí, el propio Gandhi, Nehru y el resto de los fundadores de la nación se encargaron también de poner de relieve los antecedentes budistas de la igualdad de ciudadanía como principio fundacional del nuevo país situando la «rueda de la ley» budista en el centro de la bandera. El principal artífice de la constitución de la India, B. R. Ambedkar, una de las grandes mentes jurídicas del siglo xx , se convirtió al budismo ya en la edad adulta y no dejó nunca de sentirse hechizado por el encanto de esa religión. «Intocable» de nacimiento (o *dalit* , como se conoce hoy en día a los de su casta), dedicó especial empeño en formular la constitución poniendo siempre la idea de la igualdad de la dignidad humana en un primer plano. ³ Escribió un libro sobre Buda (publicado en 1957, poco después de su muerte) para poner de manifiesto la idea de la igualdad humana propia de esa tradición. ⁴

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

va República de Sudáfrica, lo cierto es que encajan a la perfección con ideas que Mandela había derivado ya de sus propias tradiciones y experiencias personales.

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

Así pues, las ideas de la tradición cosmopolita han sido inmensamente fecundas y se han interconectado con ideas relacionadas de otras tradiciones, pero los fundadores de esta tradición occidental también fueron los que introdujeron en ella un problema con el que ha tenido que lidiar desde entonces. Ellos pensaban que, para tratar a las personas como seres poseedores de una dignidad que ningún accidente de la vida puede socavar, era obligatorio desdeñar el dinero, la categoría social y el poder como factores innecesarios para el florecimiento humano. Se entendía, así, que la dignidad de la capacidad moral estaba ya completa en sí misma. Diógenes no siente la necesidad de pedir a Alejandro una vida digna, ni derechos de ciudadanía, ni atención sanitaria: lo único que necesita decirle es «no me hagas sombra». La personalidad moral se completa en sí misma y es integralmente hermosa, sin ayudas externas. Es como si a los fundadores de la política cosmopolita les pareciera que esta impone unos deberes estrictos de respeto que incluyen el final de las guerras de agresión, el apoyo a las personas que han sido atacadas injustamente y

la prohibición de los crímenes de lesa humanidad, incluidos el genocidio y la tortura, pero sin requerir de unos deberes paralelos en el terreno de la ayuda material, pues ellos partían de la base de que los seres humanos no necesitan realmente los bienes de la fortuna. Aun sin tal ayuda —pensaban ellos—, la dignidad humana permanece intacta.

Esa bifurcación de deberes es problemática por varias razones. En primer lugar, la desigualdad material es un hecho evidente de la vida humana cuyos efectos son demasiado notorios como para ignorarlos sin más. Un bebé que haya nacido este año en Estados Unidos tiene una esperanza de vida de 79,1 años. ⁸ Las expectativas medias para un bebé nacido en Suazilandia son de solo 49,0 años de vida. La mayoría de las personas adultas residentes en Estados Unidos y Europa saben leer y escribir, aun cuando la alfabetización limitada o marginal continúe siendo un problema preocupante, muy correlacionado con la pobreza. Algunos países en desarrollo alcanzan prácticamente ese mismo nivel de alfabetización general: en Costa Rica, por ejemplo, un 97,4% de la población adulta sabe leer y escribir; en Sri Lanka, es el 91,2%; en Filipinas, el 95,1%; en Perú, el 93,8%; en Colombia, el 93,6%; en Jordania, el 97,9%; en Tailandia, el 96,4%; en Botsuana, el 86,7%. En muchas naciones, sin embargo, la probabilidad de que una persona aprenda a leer (y, con ello, de que pueda acceder a los empleos mejor remunerados) es mucho más baja. En la India, solo el 62,9% de la población está alfabetizada. En Pakistán, el 54,7%; en Bangladesh, el 58,8%; en Nigeria, el 51,1%; en Etiopía, el 39,0%; en Níger, el 15,5%. (Lógicamente, estas cifras son promedios bajo los que se ocultan diferencias por género, o por lugar de residencia [rural-urbano], o, a menudo, por etnia o raza.) Agua limpia, servicios sanitarios, saneamiento de residuos, salud y protección maternas, nutrición adecuada... son todos bienes humanos básicos que están distribuidos de forma muy desigual en el mundo. La casualidad de haber nacido en un país en vez

de otro influye desde el primer día de vida en las oportunidades vitales de todos los niños. Ser mujer, ser de clase baja, vivir en una zona rural, pertenecer a una minoría étnica, racial o religiosa son factores que también afectan a las oportunidades vitales de los habitantes dentro de un mismo país. La desigualdad material, pues, es un fenómeno interno de todas las naciones; pero, en el momento presente, la distancia entre naciones supera con mucho a las distancias que se registran dentro de cada una de ellas. ⁹

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

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

Pero hay una incoherencia más profunda aún. La tradición parece sostener que las posesiones materiales no importan a la hora de ejercer nuestras capacidades para ele-

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

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

Los ensayos breves recogidos en este libro indagan en las atractivas ideas inherentes a la tradición cosmopolita,

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

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

Mi relato básico describe los orígenes de la bifurcación y sigue el rastro de una serie de pasos que se han ido apar-