

nuestro interés actual en la producción y la distribución es únicamente una manifestación parcialmente velada de la antigua preocupación por la creación de buenas personas. En obras tan distintas como los *Federalist Papers* y los *Grundrisse* es perceptible el supuesto —presente en todos los teóricos del contrato social— según el cual el contrato social nos recrea, que es una palanca a través de la cual actuamos y nos examinamos a nosotros mismos. Aún es necesario un mayor autoexamen para mejorar nuestras leyes y prepararlas para un futuro más generoso. Y la mejor forma en que este autoexamen puede avanzar es a través de nuestras estructuras constitucionales y nuestras aspiraciones, y no simplemente mediante la confianza en ampliar nuestras imaginaciones.

La obra lograda mediante una estructura legal no está al alcance de una estructura sentimental. Para respetar y defender los valores cosmopolitas se necesitan constituciones.

AMARTYA SEN

HUMANIDAD Y CIUDADANÍA

Si la intención de Martha Nussbaum era provocar, ciertamente lo ha logrado con creces. Esto se debe considerar un éxito, pues si cuando se aborda un tema controvertido no se logra provocar a nadie ello es prueba evidente de banalidad. Me gustaría comentar aquí un aspecto del discurso de Nussbaum por el cual ha sido especialmente atacada. Se trata de lo relacionado con la máxima de Diógenes «soy ciudadano del mundo»; máxima que implica que «la lealtad de una persona se debe a la comunidad mundial de seres humanos».

CRÍTICAS A LA CIUDADANÍA MUNDIAL

La idea de la ciudadanía mundial ha dado lugar a diversas objeciones, tres de las cuales comentaré a continuación. En primer lugar, a Sissela Bok le preocupa que la máxima que Nussbaum defiende parece abonar la conclusión —que se debe enseñar a los niños— según la cual «toda afirmación de identidad nacional o de cualquier otro tipo» es «moralmente irrelevante». Bok considera que Nussbaum coincide peligrosamente con la opinión de William Godwin, para quien «si dos personas se están ahogando y una de ellas es pariente nuestro, el parentesco [o, presumiblemente, la nacionalidad —añade Bok—] no debe influir en absoluto a la hora de decidir a quién rescatar primero». Bok argumenta —convincientemente y citando a Tagore, a quien también cita Nussbaum— que «no hay nada malo en ins

tar a los niños a que exploren plenamente su vida más local para que, más adelante, puedan ir más allá de ella».

En segundo lugar, Hilary Putnam ataca el rechazo del patriotismo que comporta la postura de Nussbaum, y sostiene que «el mejor tipo de patriotismo, la lealtad a lo mejor de la/s tradición/es que uno ha heredado, es indispensable».

En tercer lugar, Gertrude Himmelfarb presenta, entre otros, el argumento según el cual las expresiones ciudadano del mundo y ciudadanía mundial «tienen poco sentido si no es en el contexto de un Estado». Michael Walzer adopta también una perspectiva similar. Según Himmelfarb, la postura de Nussbaum hace que «la política que define la nación», así como la idea normal de «ciudadanía», e incluso «toda la historia», resulten irrelevantes. Himmelfarb señala también la importancia de la «justicia», el «derecho», la «razón», y el «amor a la humanidad», y sostiene que «ni el cosmopolita más ferviente podría afirmar que éstos son los valores del «conjunto de la humanidad». En su opinión, «estos valores son básicamente —o quizá exclusivamente— valores occidentales».

A continuación abordaré estos argumentos correlativamente.

El papel de las identidades locales

La crítica de Bok plantea diversas e interesantes cuestiones, aunque me parece que sus preocupaciones no son irreconciliables con el marco ético de Nussbaum. ¿Por qué razón el creer que la «lealtad fundamental» es la que se debe a ser ciudadano del mundo implica negar toda sensibilidad hacia otras identidades? La exigencia de una lealtad fundamental no es necesariamente idéntica a la exigencia de una lealtad exclusiva. De hecho, como señala Nussbaum, «los estoicos hacían hincapié en que para ser ciudadanos del mundo no era necesario abandonar las identificaciones locales, que podían ser una fuente de gran riqueza vital». Según esta perspectiva, todos tenemos una secuen-

cia de identidades, pero, por encima de todas, está «la identidad mayor, la de la humanidad como conjunto». Nussbaum no discute que sea razonable tener otro tipo de compromisos más particulares; por ejemplo, como habitantes de la ciudad, podemos tener obligaciones concretas para con nuestros «conciudadanos». Su propuesta, por el contrario, es hacer que «nuestra tarea como ciudadanos del mundo» incluya «hacer que todos los seres humanos se asemejen más a nuestros conciudadanos» [el subrayado es mío]. Si el ser ciudadano del mundo conllevase el no tener ningún tipo de lealtad para con nuestros conciudadanos, el proyecto de hacer que todos los seres humanos se pareciesen a estas inapreciables criaturas no serviría de nada.

El argumento elaborado por Martha Nussbaum se parece bastante al planteado por Adam Smith. También él se sintió atraído por la idea estoica de la ciudadanía mundial. Smith explicó que «el hombre, según los estoicos, debería considerarse a sí mismo no como algo separado y distante, sino como ciudadano del mundo, como miembro de la vasta comunidad de la naturaleza».¹ La cuestión que motivó esta norma es similar a la tratada por Nussbaum. Smith la expresó de este modo:

Si al día siguiente va a perder su dedo meñique, el hombre pasará la noche en vela; sin embargo, como nunca los ha visto, la ruina de cientos de millones de sus hermanos no le impedirá roncar tranquilamente, ya que simplemente la destrucción de esta inmensa multitud le parece un asunto más baladí que su propio mísero infortunio. Sin embargo, para evitarse tan mísero infortunio, ¿estaría dispuesto el hombre *humano* a sacrificar las vidas de cientos de millones de sus hermanos, ya que jamás llegó a verlos?²

Smith da una respuesta negativa a esa pregunta retórica, caracterizando así al «hombre humano» para abordar a continuación la norma estoica de considerarse a uno mismo como ciudadano del mundo.

Diría que la preocupación de Bok debería relacionarse, en última instancia, no con el diagnóstico de nuestra lealtad fundamental, que es compatible con otras incumbencias adicionales relativas al parentesco y a otras relaciones, sino con la necesidad de aceptar múltiples lealtades. En ausencia de tal pluralidad de incumbencias, los problemas del tipo descrito por Bok surgirían igual con independencia de donde situásemos nuestra lealtad fundamental, puesto que, al final, ésta se convertiría en nuestra única lealtad. Supongamos que nuestra lealtad fundamental tiene que ver con la nacionalidad (y no con toda la humanidad) y que ésta es nuestra única —que no fundamental— preocupación moral. Así, una vez más, ciñéndome al ejemplo de Bok, una persona puede no tener una razón suficiente para salvar en primer lugar al individuo con quien tiene relación de parentesco (frente a una persona con quien comparte una nacionalidad pero con la que, por lo demás, no comparte otra relación). Los problemas seguirían planteándose aún cuando el compromiso fundamental y exclusivo fuese con sus parientes, porque, en ese caso, dada la elección, una persona salvaría a su pariente, aun cuando ello implicase sacrificar las vidas de miles de personas con las que no tuviera ningún parentesco (hacia las cuales no tiene compromiso alguno). Con independencia de donde se sitúe la lealtad fundamental, en la medida en que no se admite la pluralidad de compromisos (con lo que el fundamental se convierte también en el exclusivo), nos encontraríamos siempre con casos problemáticos de diversos tipos.

La importancia de que Nussbaum se centre en la ciudadanía mundial reside en que ello subsana una grave omisión: la del interés de las personas que no están relacionadas con nosotros a través, por ejemplo, del parentesco, la comunidad o la nacionalidad. El afirmar que la lealtad fundamental del individuo es la que debe a toda la humanidad hace que todas las personas pasen a ser de nuestra incumbencia, sin excluir por ello a nadie. De hecho, hay otras razones de peso para considerar que ésta debe ser la lealtad fundamental, si convenimos que nuestra común humanidad posee una relevancia moral sustantiva. Si tras admi-

tir esto, y una vez aceptado que todas las personas nos importan, tenemos razones para otorgar un peso adicional a los intereses de las personas con las que nos une algún vínculo especial (como el del parentesco), no tenemos más que identificar una lealtad complementaria. Puesto que la lealtad fundamental tiene que ver con los intereses de todos, sin discriminar a nadie, cualquier peso adicional —por pequeño y secundario que sea— daría como resultado un panorama asimétrico (en el sentido que defiende Bok). Por esta razón no cabe discutir la primacía de la lealtad general hacia la humanidad, ya que esta razón moral no goza de ninguna exclusividad.

En resumen, el que la lealtad fundamental sea la que se debe a la ciudadanía mundial, no debe necesariamente plantear el tipo de problemas que preocupan a Sissela Bok, en la medida en que la existencia de una lealtad fundamental no elimina la posibilidad de otras lealtades. Sólo nos encontraremos indefectiblemente ante el tipo de problemas mencionados por Bok cuando sólo se permita un tipo de lealtad, *independientemente* de donde se sitúe ésta: ya sea en la humanidad, la nacionalidad, la localidad o el parentesco.

Aun cuando he procurado mostrar que el tipo de prioridad que Bok recomienda es coherente con un sistema general cuya lealtad fundamental es la de ser ciudadano del mundo, esta lealtad fundamental no supone, naturalmente, que debamos aceptar las prioridades identificadas por Bok. La existencia o no de razones de peso para salvar en primer lugar a nuestros parientes y amigos en vez de a otras personas es algo que plantea serios dilemas éticos. Pueden haber argumentos instrumentales en favor de una prioridad relacional (por ejemplo, puede ser mejor por la «división del trabajo», o más económico informativamente), que hacen innecesario conceder una importancia adicional a los intereses de los parientes (o vecinos, o conciudadanos). Estas otras cuestiones éticas no desaparecen, en modo alguno, declarando que nuestro compromiso principal es el de ser ciudadano del mundo.³ El énfasis que los estoicos Adam Smith y Martha

Nussbaum ponen en la ciudadanía mundial tiene la virtud de afrontar un problema distinto: el de que ninguna persona quede excluida de nuestra incumbencia moral. Es una afirmación trascendental, que me parece justificable precisamente por las razones que ellos han identificado.

La lealtad a lo mejor de la tradición

A continuación me propongo comentar la objeción de Hilary Putnam relativa al valor de la lealtad a lo que de mejor hay en cada tradición. Una vez más, no es evidente el por qué este valor, o las consecuencias de tal valoración, se ve rechazado por los postulados de Nussbaum. La inclusión de todas las personas en el ámbito de la incumbencia ética —que es el aspecto principal del alegato en favor de la ciudadanía mundial— no requiere ningún tipo de militancia en contra de valorar los elementos de la propia tradición.

En este caso, también, la posibilidad de valoraciones complementarias permanece abierta aun cuando las reivindicaciones básicas de los seres humanos hayan sido atendidas. De hecho, Adam Smith prosigue avanzando la posibilidad de combinar diferentes valores con el supuesto básico de la ciudadanía mundial de los estoicos. Y la obra literaria y filosófica de Nussbaum nos muestra la capital importancia que esta autora otorga inequívocamente al enriquecedor papel de la cultura y las tradiciones. La crítica de Nussbaum se dirige claramente a determinadas manifestaciones de patriotismo. Otra cosa es el desenmascaramiento de estas manifestaciones, sobre las que habría mucho que decir, pero en modo alguno ello está implícito en el hecho de postular que la lealtad fundamental es la que se debe a la ciudadanía mundial. Por esta razón, es importante distinguir entre la defensa de la ciudadanía mundial que hace Nussbaum y el rechazo de algunas formas de patriotismo, que requiere otro tipo de argumentos que trascienden la reivindicación de la ciudadanía mundial.

Estado, valores, y el mundo no occidental

¿Se puede ser ciudadano del mundo sin que haya un Estado mundial? Existe una forma de lenguaje legal que excluye esta posibilidad. Y, sin embargo, diversos conceptos «mixtos» —como derechos humanos, derechos liberales, recibir su merecido— parecen tener una notable capacidad comunicativa sin estar totalmente vinculados a una acepción legal. Cuando Adam Smith citó a los estoicos para apoyar la concepción de individuo entendido como ciudadano del mundo, quedaba bastante claro qué estaba comunicando, aun cuando dicha comunicación no dependía de la presunción de un gobierno mundial. Su punto de vista ofrecía una forma de mirar las exigencias previas de nuestra común humanidad que, naturalmente, se pueden complementar con otro tipo de compromisos. Sin duda Bentham y Marx hubieran rechazado esta práctica, que les hubiera parecido como tomar acuerdos poslegales y disfrazarlos de conceptos prelegales, pero lo que Smith y Nussbaum sostienen no se fundamenta en ningún uso excéntrico del lenguaje.

La afirmación de Himmelfarb de que la importancia de cosas tales como la justicia, el derecho, la razón y el amor a la humanidad no son «valores de la humanidad en su conjunto» (lo que sería mucho decir) no me plantea una gran dificultad. Sin embargo, sí me resulta problemática su creencia en que estos valores son, «predominantemente, quizá incluso exclusivamente, valores occidentales». En primer lugar quisiera señalar que no pretendo modificar esta creencia, puesto que lo que afirma Nussbaum no es que en realidad todo el mundo comparta estas ideas, sino que todas las personas tienen razones para respetarlas. (Para ver que no todo el mundo, ni siquiera en Occidente, las respeta en realidad no hay más que mirar la historia del siglo xx.) Sin embargo, quisiera señalar también que la argumentación de Himmelfarb presenta problemas internos, dada la endeblez fáctica de su tajante distinción entre los valores occidentales y los no occidentales.

En el pasado me fue muy provechoso leer el cuidadoso análisis de la bibliografía histórica del que Himmelfarb es autora. Por ello, no puedo menos que pensar que, simplemente, aún no ha dedicado mucha atención a la nada insustancial literatura sobre ésta y otras cuestiones conexas escrita en sánscrito, pali, chino y árabe. Por ejemplo, se puede no estar de acuerdo con Ashoka, para quien causar daño gratuitamente a la persona A, por la que otra persona B siente afecto, significa también causar daño a B, y que la justicia exige que no se haga tal cosa por morde A y de B (como afirmó en una de sus famosas inscripciones en el siglo IV a.C.), pero sería difícil saber de qué estaba hablando si diéramos por supuesto que (en aquel país tan lejano de Occidente) no tenía lugar ninguna discusión sobre la justicia. Mientras leía los comentarios de Himmelfarb, recordé un poema bengalí que encontré hace algún tiempo, que se puede traducir más o menos así: «Al fin y al cabo, ellos no son bengalíes / ¿Qué pueden pues saber/sobre el significado de palabras como madre, padre, hermano y hermana?».

La ausencia de los conceptos de libertad y justicia en los llamados valores asiáticos ha sido algo que recientemente se han encargado de remarcar los portavoces gubernamentales de diversos países asiáticos, entre los que se cuentan China y Singapur (por ejemplo, en la Conferencia de Viena de 1993, para cuestionar la importancia de los derechos humanos en Asia). Confucio es uno de los autores más citados para justificar esta creencia. Pero Confucio no es el único pensador asiático, ni siquiera en la antigua China (y no tengo del todo claro que Confucio sea indiscutiblemente más autoritario que Platón o san Agustín). Naturalmente, no se puede negar que muchos —aunque no todos— exponentes de la justicia, la tolerancia o la libertad en la literatura clásica asiática tendían a restringir el ámbito de su discurso a determinadas personas, excluyendo a otras, pero esto también se puede decir de los pensadores clásicos occidentales. El que Aristóteles excluyera a las mujeres y a los esclavos no hace que sus obras sobre la libertad y la justicia sean

irrelevantes en el mundo actual. A la hora de analizar el origen y la exposición de las ideas hay que tener en cuenta el contexto en el que fueron escritas.

La libertad con la que crecientemente se prodigan rápidas generalizaciones sobre la literatura antigua de los países no occidentales para justificar los gobiernos autoritarios asiáticos, parece tener parangón en la igualmente rápida creencia occidental según la cual los pensamientos sobre la justicia y la democracia solamente han florecido en Occidente, dando por supuesto que el resto del mundo tendría serias dificultades para equipararse a Occidente. Quizá el mundo no esté condenado hasta ese punto.