

Fundamentación de la filosofía política y perspectiva de una ética cosmopolita

ESTEBAN ANCHUSTEGUI IGARTUA*

Resumen: Este artículo trata de la relación entre la ética y la filosofía política, en tanto que esta última no deja de ser también, y muy especialmente, una teoría normativa o valorativa de la política, y que como tal le corresponde la tarea de reflexionar y proponer una «vida buena», un «bien común» o una idea de la «justicia». En este sentido, la tarea filosófico-política revela que no hay tanta distancia como se piensa entre *ética individual* y *ética política*.

Si es verdad que la perspectiva de la ética o filosofía moral es, en principio, individual, pues siempre es el sujeto singular el que se enfrenta a obligaciones y fines, hay que concluir que estos deberes o aspiraciones han de cumplirse en un contexto de interacción con otros individuos y grupos, esto es, desde la perspectiva de la dimensión colectiva de las comunidades políticas.

Una vez reafirmada esta intrínseca relación entre la ética y la filosofía política (basada en la idea de compartir valores universales) en adelante se trata de reflexionar sobre las condiciones éticas y políticas en que se ha de basar una ciudadanía cosmopolita.

Palabras clave: «filosofía política», «ética cosmopolita».

Abstract: This article is about the relation of Ethic and Political Philosophy. The Political Philosophy is a ruler theory of the politics and its object is to meditate and propose a «good life», a «good commune» or an idea of Justice. Then, the philosophical-political concern says that there isn't any distance between *individual ethics* and *political ethics*.

The view of the ethics or moral philosophy is individual because the singular subject is always withstanding obligations and ends. We have to say that these jobs have to be in a context of interaction with other people or groups.

After we approve the relationship's effect between Ethic and Political Philosophy (they are based in universal categories) now we have to consider about the ethical and political conditions of the cosmopolitan citizens.

Key words: «political philosophy», «cosmopolitan ethics».

Se puede afirmar que la filosofía política vive hoy un momento histórico privilegiado. Suele considerarse 1971, el año de la publicación de *A Theory of Justice* de J. Rawls, como el inicio de una etapa de reflexión fecunda y de institucionalización disciplinar. En las tres décadas siguientes, la filosofía política, antes un conjunto de reflexiones diseminadas, se ha convertido en una disciplina bien definida, con sólido soporte institucional (revistas, cátedras, congresos, etc.). Pero éste no es el

Fecha de recepción: 12 diciembre 2002. Fecha de aceptación: 29 enero 2003.

* Profesor titular de Filosofía Moral y Política de la UPV/EHU. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Avenida de Tolosa, 70. Donostia-San Sebastián. Recientemente ha publicado «La lealtad política» *Leviatán* 81. Madrid, pp. 87-131 (2000) y «Lealtad nacionalista y lealtad republicana» ponencia presentada en el *Iº Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política* de Alcalá de Henares (2002) y publicada en soporte informático (CD-ROM) dentro las Actas de dicho congreso.

único aspecto que revela la *actualidad* de la filosofía política. Como afirma Bermudo (1997:41), puede constatarse asimismo un fenómeno más general: se trata del «carácter *político* de la filosofía actual, el desplazamiento de la filosofía por la política, la «politización» de la filosofía en general. La filosofía, en otros momentos desplazada por la metafísica, la epistemología o el análisis lingüístico, en la actualidad, como si retornase a su origen, se gira hacia la política, en un sentido amplio del término, que denota lo social, lo ético, lo cultural».

De hecho, desde esta perspectiva, puede afirmarse que, en la actualidad, la política se ha convertido en un marco de fundamentación para la filosofía. Esta caracterización procede de una profunda transformación en el interior de la filosofía, de su trabajo crítico sobre sí misma, de su autoconstrucción y de su autoconsciencia, hasta el punto de que se ve abocada a hacer de la política (es decir, de la deliberación, los acuerdos, los convenios, las decisiones compartidas) el principal fundamento de su discurso, una vez cuestionadas la ontología y la epistemología.

Optar filosóficamente por la política es optar por el tiempo presente de la filosofía. Más aún, concebir la política como un fundamento de la filosofía equivale a tomar partido por un orden social en que sea posible *esta* política. Este orden social se identifica, de manera amplia, con el concepto común de democracia y, de manera concreta, con un determinado tipo de democracia: aquél que maximiza la vida política.

En consecuencia, el carácter intrínsecamente político de la filosofía actual justifica una opción democrática de la filosofía. Desde este punto de vista, la filosofía no ha de defender ni la política ni la comunidad democrática mediante alguna referencia trascendente (una teoría del bien o del deber), sino por la más poderosa de sus razones: por perseverar en su ser (en lenguaje spinozista), por su propia supervivencia (en lenguaje hobbesiano). En las dictaduras ha habido ejercicio del poder y gestión social, pero no ha habido propiamente *política* en el sentido actual del término; ni tampoco ha existido, por las mismas razones, *filosofía política*, sino filosofías de la política que legitiman o condenan el orden existente desde fundamentos externos.

En este sentido, creo imprescindible la necesidad de apoyarse en una *racionalidad específica* del discurso filosófico-político, tarea para la que puede ser útil la propuesta habermasiana que considera prioritario el desarrollo de la *acción comunicativa*, orientada al entendimiento intersubjetivo, frente al monopolio de la acción instrumental o estratégica, diseñada respecto a fines y orientada al éxito.

Así, la filosofía política abarcaría una dimensión teórica o analítica, que se ocupa del análisis de las condiciones de posibilidad de la política o de las categorías fundamentales de lo político, y otra ética o normativa, que trataría de los principios y normas morales que deben regir la política en función de sus fines últimos. Esta última tarea le conduce a la valoración pública de acciones, sistemas, instituciones, leyes o ideologías políticas, de acuerdo con aquellos principios morales que han de inspirarlas, y le distingue, abiertamente, de la práctica y los fines de la ciencia política.

Como afirma, por ejemplo, B. Parekh (1996:20), las dos concepciones válidas de la filosofía política son las siguientes: «la filosofía política como una disciplina moral y normativa, y la filosofía política como una disciplina descriptiva y reflexiva. Las dos tienen sus ventajas y las dos satisfacen importantes necesidades intelectuales. Una visión completa de la filosofía política debería pulir las dos y fundirlas en una única pieza armoniosa».

Ha sido desde esta perspectiva, y con métodos de investigación parecidos, desde el que se ha analizado el concepto de justicia. Por lo tanto, la importancia de la obra de Rawls ha sido enorme, tanto por la novedad de la teoría en sí, como por su gran repercusión y por el amplio y vivísimo debate que ha originado en torno a la justicia y el liberalismo político desde entonces. Según Vallespín (1985:12), el enorme acierto de Rawls radicaría «en haber sabido combinar y unificar en una com-

pleja y completa teoría *sustantiva* y *normativa* algunas de las principales cuestiones que, desde siempre, han formado parte del objeto de la filosofía política», y en especial, «su reconciliación, casi sin fisuras, de los problemas de la libertad y de la igualdad».

También otras ramas de la filosofía política, aunque desde otra perspectiva diferente, han incidido en esta doble perspectiva de la filosofía política. Así, la visión más antigua de la filosofía política (que tuvo gran influencia en la tradición occidental y que fue retomada por Oakeshott, Arendt, Strauss, etc.) orientó también las obras de Charles Taylor, MacIntyre y otros. «Para ellos, la filosofía política era un modo de indagación contemplativo y reflexivo que tenía como objeto comprender la existencia humana en general y el mundo moderno en particular. No era una rama de la filosofía moral ni su orientación era normativa, aunque, por supuesto, tenía una gran dimensión moral. Debía explorar cómo eran en realidad los seres humanos, en qué se habían convertido a lo largo de la historia, es decir, cuál era la naturaleza de la modernidad», afirma Parekh (1996:15).

Por otro lado, algunos filósofos como Michael Walzer y otros sostuvieron que todo el pensamiento político y moral tiene lugar en el contexto de una determinada comunidad y que, por tanto, la filosofía política es necesariamente local en su ámbito e interpretativa en su orientación. Otros, como Rorty y Connolly, inspirados en escritores postestructuralistas y posmodernos, desafiaron tanto la distinción tradicional entre teorización y otras formas de pensamiento, como la supremacía de la primera sobre las demás. Según ellos, la filosofía política debía ser tentativa, exploratoria, no definitiva ni determinante, y más cercana al pensamiento intuitivo y poco teórico de los escritores y artistas.

En los 70 y 80 aparecieron también muchas críticas a los sesgos sexistas, racistas, secularistas, elitistas y nacionalistas de la filosofía política tradicional. Por un lado, persistían los temas clásicos (la naturaleza del Estado moderno, los derechos, la libertad...), y por otro, se abrieron nuevos campos. Escritoras feministas, por ejemplo, empezaron a cuestionar la distinción tradicional entre lo público y lo privado, la visión masculina dominante de la racionalidad, la disyuntiva entre razón y sentimiento, «la ecuación racionalidad e impersonalidad, la ecuación justicia e imparcialidad abstracta, igualdad y uniformidad, la visión unidimensional de la ciudadanía, la visión de la moral basada en reglas», etc. (Parekh, 1996:16). Asimismo se exploraron más a fondo las ideas centrales del liberalismo (autonomía, justicia, comunidad, bien común, individualismo, ciudadanía), etc.

Mientras unos profundizaban en la tradición liberal, otros se encargaron de cuestionarla. Es el caso del comunitarismo, que la criticaba de modo ontológico y moral, pues el liberalismo no podría ofrecer un *ethos* colectivo, ni sentimientos morales ni una concepción compartida del bien común.

En general, la filosofía política de los 70 y 80 tiene en común el hecho de ser más variada y tolerante que la precedente, así como más rigurosa, analítica y argumentativa, aunque carezca de la elegante prosa de autores como Arendt o Berlin. En conjunto, y hacia los años 90, se observa aún una profundización en los aspectos normativos de la filosofía política. Así lo observa, por ejemplo, Kymlicka (1995), cuando afirma que mientras, hacia los años 70, los temas imperantes en filosofía política eran el análisis conceptual acerca del significado del poder, la soberanía o la naturaleza de la ley, en los 90 se pone el acento en los ideales de la justicia, la libertad y la comunidad, a los que se apela cuando se evalúan las instituciones y las medidas políticas.

Pero este viraje hacia la dimensión normativa de la filosofía política, hacia el legitimismo político, no hubiera sido posible sin la recuperación, sin el replanteamiento, del concepto de *filosofía práctica* así como de la *racionalidad práctica*.

La rehabilitación de la filosofía práctica es impulsada por la recuperación del concepto de *phronèsis* (o inteligencia práctica) propuesta por Gadamer en *Verdad y Método*, donde afirma «la

actualidad hermenéutica de la ética aristotélica». La rehabilitación del concepto de *praxis* viene de la mano de Hannah Arendt (quien lo descubrió a su vez en los cursos sobre Aristóteles de Heidegger) en *Vita activa*. Según ella, en el mundo moderno toda actividad humana se reduce al trabajo, y en ese aspecto, la política no es más que la técnica de la conservación y administración del poder. Así, los aspectos auténticos y originales de la política están eclipsados, lo que Arendt quiere remediar reevaluando las características de la acción política desacreditadas por la tradición: es decir, su pluralidad e imprevisibilidad, su «originalidad» en el doble sentido de novedad y inicialidad; en una palabra, su libertad. Joachim Ritter, a su vez, propuso en *Metafísica y política* la rehabilitación del concepto de *ethos*.

Se redescubrió así la concepción aristotélica de saber práctico, en oposición a las conclusiones unilaterales de la ciencia moderna (positivismo o historicismo). Se asistió, paralelamente, a una reconsideración del kantismo y, en los años 70, las principales escuelas alemanas (la Escuela de Frankfurt, la hermenéutica filosófica, el constructivismo, etc.) tomaron parte en el debate sobre la racionalidad práctica.

Aristóteles distinguía entre saberes *teóricos*, *poiéticos* y *prácticos*. Los saberes teóricos (del griego *theorein*: ver, contemplar) son los saberes descriptivos, nos explican qué es lo que hay, qué es lo que sucede, describen lo que no puede ser de otra manera. Se corresponden, por tanto, con las ciencias de la naturaleza. Los saberes poiéticos y prácticos, en cambio, versan sobre «lo que puede ser de otra manera». Los saberes poiéticos (del griego *poiein*: hacer, fabricar, producir) son aquellos que nos sirven de guía para la elaboración de algún producto; es decir, corresponden a las técnicas y a las artes. Los saberes prácticos (del griego *praxis*: quehacer, tarea, negocio) son aquellos saberes normativos que nos orientan con el fin de conducir nuestra vida de un modo bueno y justo. A los saberes teóricos y prácticos les corresponden tipos de racionalidad distintos.

En ese sentido, hablar de ética o de filosofía política (las dos principales ramas de la filosofía práctica, junto con la economía, según Aristóteles¹) supone el desarrollo de una racionalidad práctica; supone reconocer que no sólo hay medios racionalmente preferibles a otros, sino también fines racionalmente preferibles a otros; en eso consiste la tarea de la racionalidad práctica: en mostrar qué fines son preferibles.

El neo-aristotelismo alemán se encontró entonces, en los años 60, con un problema principal, a saber, la necesidad de redefinir un cuadro filosófico-conceptual adecuado para construir un modelo de racionalidad práctica que permitiese salir del *impasse* del pensamiento post-weberiano, es decir, de la visión «científico/evaluatora» de la acción humana. Contradiciendo o corrigiendo la unidad de

1 Es posible encontrar en la historia de los sistemas de conocimiento la permanencia de una disciplina llamada *philosophia practica*, dividida en ética, economía y política, y distinta de la *philosophia theoretica* y de la *philosophia mechanica*. De manera análoga, se ha solido llamar «aristotelismo político» la relativa continuidad, desde la Antigüedad y la Edad Media hasta la época moderna, de ciertas doctrinas de origen aristotélico como la teoría de la naturaleza política del hombre, la distinción entre comunidad familiar y comunidad política, las diferentes formas de gobierno y la teoría de las constituciones y de su transformación. En realidad, la división tripartita de la Filosofía práctica en ética, economía y política no remonta exactamente a Aristóteles, que no distingue sino diferentes formas de *phronèsis* en relación con la actividad en la *polis*, en el *oikos* y en el individuo (cf. *Ética a Nicómaco*, VI, 8). Esa distinción fue introducida más tarde en la cultura latina por Boecio y se encuentra después en todas las grandes enciclopedias medievales. A partir de mediados del s. XIII, con el redescubrimiento de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles, se fue dejando progresivamente la tendencia hasta entonces dominante de considerar a ambas disciplinas como dependientes de la teología, y se fue valorando la autonomía de la disciplina *philosophia practica*. Su enseñanza, dividida en ética, economía y política, permanece, al menos formalmente, inalterable durante mucho tiempo; se la puede encontrar así en las universidades alemanas, por ejemplo, hasta fines del s. XVIII (cfr. Volpi, 1996).

la idea moderna de razón, se basan en la necesidad de distinguir paradigmas de la racionalidad, según los dominios considerados, y en redefinir un paradigma de racionalidad práctica homogénea y adecuada al dominio de la acción.

Los neo-aristotélicos² han mantenido —o mejor, han puesto al día— al menos tres intuiciones fundamentales de la filosofía práctica aristotélica (cf. Volpi, 1996):

- 1) La necesidad de mantener firmemente la autonomía de la *praxis* en relación a la *theoria*, en contra de la subordinación de la *praxis* a una consideración categorial de tipo teórico.
- 2) El intento de definir los elementos específicos que distinguen la *praxis* de la *poïesis*, es decir, el actuar del producir, y, respectivamente, la *phronèsis* de la *technè*, el saber práctico-ético del saber práctico-técnico.
- 3) Contra la idea moderna de una racionalidad puramente descriptiva, neutra e instrumental, los neo-aristotélicos juzgan indispensable reconsiderar las características propias del saber ligado a la acción, tomando el modelo alternativo de saber «prudencial» ofrecido por Aristóteles, es decir, el saber que guía con éxito la acción humana en la elección de sus fines.

Ha habido también otras tentativas de volver no tanto a Aristóteles como a una tradición de la filosofía práctica, pero basándose siempre, en primer lugar, en la distinción epistemológica entre los saberes teóricos, prácticos y poiéticos, en oposición a la unidad moderna del método y del ideal científico correspondiente.

La concepción aristotélica de la filosofía práctica presupone tanto la comprensión de la acción política como actividad ligada a fines y valores (y, por tanto, la filosofía política como teoría referida a los modos de acción y objetivos que dan sentido y hacen inteligible la conducta humana) como la racionalidad del discurso filosófico-político. Los filósofos alemanes neo-kantianos también han redundado en la posibilidad de dicha racionalidad. Posibilidad y también *necesidad*, si queremos librarnos de lo que Apel ha llamado «sistema occidental de complementariedad entre el cientifismo-pragmatismo por una parte y el irracionalismo existencialista por otra» (1985:341). Por ello, esta recuperación de la filosofía política ha de pasar por la denuncia del monopolio de la llamada «razón instrumental» y afirmar una específica racionalidad práctico-política.

Max Weber propuso una celebre tipología de la acción: a) la acción teleológico-racional, que se refiere a la relación entre medios y fines; b) acción valorativo-racional, que se refiere a la elección de los fines. Sin embargo, Jürgen Habermas ha propuesto otra tipología distinta:

a/ la acción orientada al éxito, que puede ser acción no-social (o instrumental en sentido estricto) o acción social estratégica en la que los actores interactúan ateniéndose a reglas de elección racional, y que evalúan los efectos de la elección sobre el oponente y sus posibles reacciones (teorías de juegos y de elección racional).

b/ la acción orientada al entendimiento: no todas las acciones se reducen al modelo instrumental, sino que hay una dimensión comunicativa de la interacción: «Hablo, en cambio, de acciones comunicativas cuando los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; antes persiguen sus fines individua-

2 Entre los principales neo-aristotélicos de las últimas décadas podemos citar, entre otros a Pierre Aubenque en Francia; a Enrico Berti en Italia; y en el mundo anglosajón especialmente el debate introducido por los comunitaristas, como MacIntyre, Charles Taylor y Martha Nussbaum, quienes han teorizado un «aristotelismo social-demócrata».

les bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación» (Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I: 367).

El reconocimiento de esta dimensión comunicativa lleva a Habermas más allá de Weber, que sólo vio el triunfo de la razón instrumental en la sociedad contemporánea (una jaula de hierro dominada por las fuerzas económicas y absolutamente burocratizada). Habermas considera que la estructura misma de la acción comunicativa presupone el planteamiento y reconocimiento de pretensiones de validez universal (pretensiones de rectitud en el caso de normas y valores) que habrían de resolverse mediante una argumentación dirigida al consenso fundado racionalmente. Esa argumentación se basa en la «situación ideal de habla», en la que es posible atender los «intereses generalizables» de toda la humanidad, que pueden resumirse en el interés por la emancipación.

La diferencia con la tradición kantiana, de la que es principal heredero, está en que no entiende el espacio político en términos de naturaleza, sino de intersubjetividad: espacio de sujetos autónomos que construyen una voluntad común. De este modo, la fundamentación de la racionalidad de las acciones pasa del plano material de los contenidos al formal del procedimiento. La razón práctica no puede ir más allá, es decir, no puede —ni debe— aspirar más que a proporcionar las reglas procedimentales que posibiliten el diálogo.

También la propuesta de Rawls de la «justicia como imparcialidad», que recurre a una posición ideal de regateo, apela a una razón procedimental. En la teoría de Rawls confluyen dos tradiciones de racionalidad práctica: la hobbesiana, que la entiende como una facultad calculadora, y la kantiana, que tiene a la razón por autónoma. Ambas líneas interpretativas se aúnan en dos conceptos trabajados por Rawls: el de lo *racional* y el de lo *razonable*. Ni la razón calculadora ni la autónoma kantiana pueden explicar por sí solas el concepto de *persona moral* que late en el transcurso de las democracias liberales: una articulación entre ambas es necesaria para dar cuenta de los supuestos de una sociedad democrática pluralista.

La propuesta de Apel y Habermas pretende, sin embargo, ir más lejos que Rawls, puesto que aspiran acceder a la entraña misma de la razón, y no sólo a los presupuestos de una sociedad con democracia liberal, que es lo único que posibilita el método rawlsiano. Para utilizar sus palabras, aspiran a establecer las condiciones básicas de simetría, libertad y reciprocidad que permitan conjugar «la unidad de la razón con la multiplicidad de sus voces». Así lo afirma Habermas (1990b:186): «A partir del análisis de las condiciones necesarias del entendimiento puede al menos desarrollarse la idea de una subjetividad no menguada, que posibilitaría así un entendimiento no coercitivo de los individuos en sus tratos o contratos, como la identidad de un individuo capaz de entenderse consigo mismo sin violencia. Intersubjetividad no menoscabada es el anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco. Pero esta idea no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas no anticipables de vida no errada».

Filosofía política y filosofía moral

Si la filosofía política no deja de ser también, y muy especialmente como hemos señalado, una teoría normativa o valorativa de la política, como tal le corresponde la tarea de reflexionar y proponer una «vida buena», un «bien común» o una idea de la «justicia». A pesar de la conflictiva relación entre la moral y la política en la teoría política moderna —no así en la armónica visión griega—, la conexión entre ambas no puede sino ser una y otra vez replanteada. Paralelamente, la

conexión de la filosofía política con la ética o filosofía moral (entendidas como las disciplinas teóricas que versan, respectivamente, sobre la política y la moral), íntima desde sus inicios en el pensamiento griego, se manifiesta, sin ir más lejos, en dos de los principales intereses de la filosofía política: la cuestión del Estado justo y la pregunta de la legitimidad. Pero, además, esa relación se actualiza de forma que puedan colaborar a la hora de fundar y argumentar consistentemente una *ética pública*, unos valores cívicos o democráticos compartibles por todos los ciudadanos (como han desarrollado, entre otros, A. Heller y V. Camps), una *ética mínima*, como lo denomina A. Cortina.

La amplitud de la tarea filosófico-política revela que no hay tanta distancia como se piensa entre *ética individual* y *ética política*. Es verdad que la perspectiva de la ética o filosofía moral es, en principio, individual, pues siempre es el sujeto singular el que se enfrenta a obligaciones y fines, aun si estos deberes o aspiraciones han de cumplirse en un contexto de interacción con otros individuos y grupos. Y que la filosofía política mira primordialmente la dimensión colectiva de las comunidades políticas, aun si en último término ha de contar con que éstas se construyen por el tejido de acciones individuales. Pero su imbricación mutua va mucho más allá de esa elemental constatación de que sujeto moral y político son uno y el mismo.

Según los datos de la historia y de la antropología social y cultural, la ética y la política surgieron estrechamente asociadas y difícilmente diferenciables; puede decirse que el Estado constituye el fenómeno originario a partir del cual puede observarse un proceso histórico de diferenciación personal creciente. En la filosofía griega se observan ya los tres procedimientos por los que se combina la relación entre ambos ámbitos. Los sofistas subsumieron la ética en la política; Platón, en la utopía del Estado justo, subsumió la política en la ética. De todos modos, como afirma Rubio Carracedo (1990a:20), «en el mundo helénico no cabía una disyunción entre ambas, aunque el Aristóteles maduro la iniciará. Desde entonces, la tentación de suprimir la inevitable tensión entre ética y política por uno de estos tres procedimientos será permanente, con resultados siempre peligrosos o perjudiciales»:

- 1) el Estado justo deviene inevitablemente en un totalitarismo, aunque sea ilustrado;
- 2) el realismo político no encontrará límites a la razón de Estado;
- 3) y la disyunción liberal entre lo privado y lo público conduce a la doble moral y a la esquizofrenia cívica.

De todos modos, el problema ético del poder sólo se vive radical y mayoritariamente desde el Renacimiento, con su gran revolución política, religiosa y científica. Se esbozan entonces dos grandes líneas de respuesta:

- a) Maquiavelo-Bodin-Hobbes, quienes racionalizan unilateralmente la nueva realidad estatal que enarbola la razón de Estado para prescindir de toda atadura moral.
- b) Erasmo-Moro-Bacon, quienes critican duramente la injusticia del nuevo orden social y presentan modelos alternativos de organización racional de la sociedad, en los que se conjugan el interés común y los intereses privados. Será esta tendencia la que, pese a la consolidación de los Estados absolutistas, al ser asumida por la burguesía ascendente, termine por imponerse a través de la «revolución puritana» primero y de las revoluciones americana y francesa después, al asumir políticamente los ideales morales de la libertad, la igualdad y la solidaridad.

La Ilustración constituye la tercera fase en la conciencia de la tensión irremediable entre los ideales éticos y las realidades políticas, y enarbola el modelo republicano, que termina por adoptar la modalidad democráticamente restringida de la representación política. Pero fruto de la Ilustración es también el modelo democrático directo o semi-directo de Rousseau. Puede decirse que aún estamos inmersos en la herencia ilustrada, con sus presupuestos más o menos actualizados, casi siempre a través de la mediación kantiana.

Según L. Aranguren (*Ética y Política*) la cuestión de la relación ética-política ha sido vivida y pensada de cuatro modos fundamentales:

- 1) El *realismo político*. Ambito exclusivo de la ética: lo privado; de la política: lo público. Y ambos enfoques son incompatibles, la ética sólo sería un «idealismo», una intromisión en la política. Distingue tres formas de realismo político: a) la nietzscheana: voluntad de poder en todos los ámbitos; b) el realismo «anti-ético», que limita la voluntad de poder al ámbito político; c) una forma mitigada de la anterior, que sólo excluye la moral en las relaciones exteriores o internacionales. Pero los pensadores adscritos al realismo político (desde Maquiavelo a Mosca y Pareto, y desde Weber a Morgenthau) han cultivado más la ciencia política que la filosofía política.
- 2) El *anarquismo radical*. Considera también que la ética y la política son incompatibles, pero opta por la primera y se propone destruir la segunda o al menos, reducir la dimensión estatal al «Estado mínimo». (anarco-sindicalismo; cierto liberalismo...).
- 3) El «sentido trágico» de la relación ética-política: asume esa incompatibilidad de modo trágico, porque considera igualmente irrenunciables ambas exigencias. Actitud típica de teólogos y metafísicos, pero también de la moral existencial (Sartre...).
- 4) El «sentido dramático» de la relación ética-política: parecido, pero no se trata ya de una incompatibilidad plena o absoluta, sino de una «problematicidad constitutiva» de lo ético en lo política, una tensión nunca resoluble.

También cabe una actitud no dramática en la compatibilización ética-política: la que niega que sea problemática su relación. Actitud adoptada por la tradición clásica del «Estado justo» (cuyo paradigma lo constituye la *Politeia* platónica, donde lo bueno coincide ontológicamente con lo justo). También cabe trivializar el problema, reduciendo el bien al «bienestar» y el mal al malestar (algo así hizo Hegel al convertir la moralidad en la eticidad concreta y objetiva; y lo mismo la subordinación marxista de la moral al triunfo de los objetivos revolucionarios).

Aranguren (*ibid.*) analiza también las formas en que puede darse esa relación ética-política:

- a) Pretensión de *moralización del Estado por los individuos*, ejercida por dos vías: 1/ la «vía liberal» de Montesquieu (división de poderes, libertad institucionalizada jurídicamente...); 2/ la «vía democrática» de Rousseau o moralización del Estado mediante la democracia directa o participativa, convirtiendo el hombre privado en ciudadano u hombre público.
- b) Pretensión de *acceder a la política desde la «ética social»*: la vía marxista. Es decir, moralización del Estado, ahora a través de la mediación del partido como encarnación de la conciencia de clase del proletariado.
- c) Inversión de la relación, ahora *moralización de los individuos por el Estado desde el Estado*: 1/ mediante la «eticidad negativa del Estado» o «moralización del poder por su autolimitación». Es la vía constitucional y la institucionalización del Estado de derecho; 2/ mediante la

«eticidad positiva del Estado»: en cierto modo, se trata de nuevo de la utopía del Estado justo, pero consistente en la planificación social. Se han dado tres formas: la planificación totalitaria comunista o fascista; la planificación liberal de la sociedad del bienestar; y el Estado de justicia social, auspiciado por el socialismo moderado, de democratización real de la vida política y social.

En general, se ha solido considerar que la misión de la ética es fijar valores y fines, mientras que la función de la política es poner los medios para llegar a ellos. De esa manera, ética y política estarían llamadas a contraponerse siempre. Así, «la ética se mantendría intacta, en su reino de los fines, en tanto la política debería mancharse con decisiones y acciones vergonzosas: el pacifista a ultranza jamás podría identificarse con ninguna actuación política» (Camps, 1990a:77-78).

Camps critica esa clásica y tópica separación entre medios y fines, y propone que sería más interesante preguntarse no si el fin justifica los medios, sino *si los medios justifican el fin*. Y ello porque los principios no son radicalmente separables de sus consecuencias y los medios suelen acabar apoderándose de los fines. Así, al referirnos a fines o valores últimos, no suele haber medios estratégicos, sino concreción o prefiguración de esos fines: «la distinción entre fines y medios no vale precisamente en el ámbito en que más tiende a usarse: cuando se apunta a fines universales y últimos. No hay medios para tales fines, son excesivamente confusos y equívocos: hay, por el contrario, valores justificables por sí mismos que dan entidad y consistencia a los grandes ideales» (Camps, *ibid*:79). Si analizamos el lenguaje del discurso político, nos damos cuenta de que los llamados fines últimos o racionales son ya, para nosotros, «verdades autoevidentes» y como tales nos las da a conocer el lenguaje que las nombra. «Son universales porque no son producto de la especulación filosófica ni pueden ser legitimados por la filosofía. La libertad, la vida, la solidaridad, el amor son valores absolutos e indiscutibles en su significado abstracto» (*ibid*:82).

Por lo tanto, la perpetua tensión entre la moral y la política, ciertamente conflictiva, pero insuperable, no debe ser mostrada o analizada bajo el prisma de la relación medios/fin, sino por otros tipos de relación. Aunque tengamos que reconocer que la política y la ética son dos esferas distintas, autónomas, no puede sino darse un esfuerzo de aproximación mutua. Si reconocemos que no hay ruptura, sino continuidad (aunque dramática) entre moral y política, debemos afirmar que tampoco debe haberla entre ética y filosofía política. Ambas se refieren a la esfera de la praxis y ambas comparten la voluntad de enjuiciamiento crítico de lo que *es*, desde la idea de vida buena o justa. Rousseau ya dejó sentenciado que «quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos»³.

Kymlicka (1995) resalta esta continuidad entre filosofía política y filosofía moral en dos aspectos. En primer lugar cita a R. Nozick (1988), cuando éste afirma que «la filosofía moral establece el trasfondo y los límites de la filosofía política. Lo que las personas pueden y no pueden hacerse una a otras limita lo que pueden hacer mediante el aparato del Estado, o lo que pueden hacer para establecer dicho aparato. Las prohibiciones morales que es permisible imponer son la fuente de toda legitimidad que el poder coactivo fundamental del Estado tenga». Más allá de aquellas obligaciones morales hacia los demás que son cuestión de responsabilidad personal e implican reglas de conducta privada, la filosofía política se centra en las obligaciones que justifican el uso de las instituciones públicas. Pero asimismo «cualquier explicación acerca de nuestras responsabilidades sociales debe insertarse dentro de una estructura moral más amplia que deje lugar y dé sentido a nuestras respon-

3 En el *Emilio* (Alianza, Madrid, 1990, Libro IV: 316).

sabilidades privadas.» (Kymlicka, 1995:16). En resumen, vida privada y vida pública remiten siempre la una a la otra, una es siempre el marco necesario de la otra, sus deberes respectivos se comprenden entre sí.

En este sentido, la filosofía política es más englobadora que la filosofía moral, pues abarca a la vez el deber ser y el ser, el individuo y la comunidad, exige la utopía y su plasmación. Dicho de otra manera, la filosofía política no se centra exclusivamente en el polo de la *legitimidad*, de la crítica o justificación de la realidad política desde un concepto de lo justo. Ha de atender no menos al otro polo, al de la estructura y condiciones de la interacción política, cuyo eje es el hecho del *poder*. Poder y legitimidad constituyen sus dos núcleos temáticos principales: el primero, como la base de la esfera y de la acción políticas; el segundo, como la meta de la política y el punto de apoyo de su crítica racional o moral.

Como apunta J. Muguerza (1990:320), «una filosofía moral no tiene por qué ser realista (...). Una filosofía política tiene que serlo, en cambio, si quiere preguntarse por la posible realización del deber ser en el ser». Es decir, la filosofía política ha de buscar también las *condiciones efectivas* de implantar lo utópico, pues se vuelve sospechosa si al diseñar el modelo de una sociedad o Estado justos, desestima el componente de necesidad y escasez, fuerza e intereses, pasiones y acción estratégica que comporta por naturaleza la política.

En definitiva, aunque siempre permanecerá la tensión entre la demanda de un «deber ser», de un proyecto de perfecta justicia que no puede ser plenamente realizado, y la referencia política al «ser» real de la interacción social (con sus dosis de confusión, escasez, violencia, etc.), aún así sería posible —aunque difícil— la convergencia (parcial y en continua revisión) de moral y política: una acción política vinculada a un objetivo moral que le sirva de referencia y establezca los límites de la estrategia política permisible.

Hacia una ética cosmopolita

Reafirmada la relación entre la ética y la filosofía política —basada en la idea de compartir valores universales— en adelante voy a reflexionar, resucitando el proyecto kantiano de búsqueda de condiciones para una paz perpetua, sobre la posibilidad de una ética cosmopolita, y todo ello en claves de una ciudadanía cosmopolita. Para ello voy a guiarme por el magnífico y documentado libro de F. Javier Peña Echeverría: *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas* (2000), que avanza una profunda reflexión sobre los distintos aspectos del concepto de ciudadanía, así como los retos ante los que se enfrenta.

Si la ciudadanía se ha ido históricamente configurando como pertenencia a una comunidad política (cuyo paradigma ha sido el Estado-nación) en cuyo *interior* conviven sus miembros en igualdad de derechos y deberes, es evidente que la ciudadanía sólo ha existido *hacia adentro*: sólo a través del criterio de pertenencia a la comunidad se puede acceder a un único e igual estatuto de derechos. De hecho, como señala Colom «las políticas de inmigración y de admisión a la ciudadanía han estado tradicionalmente sometidas al criterio de la «seguridad» y del «interés nacional» (1988a:40), por lo que este status de ciudadanía para los nacionales acarrea la exclusión hacia los «distintos».

Este modelo tradicional de ciudadanía está siendo desbordado, actualmente, por aspectos como la globalización de los flujos económicos y de comunicación, el desarrollo de organizaciones internacionales y transnacionales, la relevancia que van adquiriendo problemas de alcance supraestatal (ecología, explotación de recursos marinos, etc.) o el reconocimiento de las personas individuales y de grupos subestatales como objeto del Derecho Internacional (Declaración de Derechos Humanos

de la ONU, Convención Europea sobre Derechos Humanos), cuyos derechos pueden ser sostenidos sobre y contra las pretensiones de los Estados. La irrupción de estas nuevas realidades han limitado extraordinariamente la capacidad de control estatal sobre las actividades «internas», por lo que elementos como la seguridad o el interés nacional han perdido la fuerza disuasoria de antaño.

Si a todo ello añadimos la *emigración* a gran escala, que tiene como destino principalmente los Estados democráticos económicamente desarrollados, la tensión existente entre la posición particularista defensiva y los principios universalistas más permeables queda manifiestamente expresada. En este sentido, hay que advertir que en la Unión Europea (y particularmente en algunos países) reside un gran número de personas procedentes de las áreas de emigración, que tienen un *status* peculiar.

De hecho, estos residentes legales no son miembros de pleno derecho de las sociedades de acogida. Es cierto que se les reconocen derechos civiles y sociales, lo que les diferencia favorablemente de los simples extranjeros, pero carecen de derechos políticos, por lo que su capacidad de participar en la toma de decisiones que les afectan queda manifiestamente restringida. A este segmento de población hay que añadir, evidentemente, el considerable incremento de los residentes «ilegales», lo que agrava considerablemente el problema.

A pesar de esta realidad, problemas como el acceso a los derechos de los inmigrantes (lo que en Europa se denominan los extracomunitarios) o la relación entre ciudadanía y derecho internacional nos colocan ante el siguiente dilema: ¿Existen *derechos del hombre* que son universales y antepuestos a *los derechos del ciudadano*, en tanto que éstos proceden de una condición particular y son exclusivos de los miembros de una determinada comunidad política? Y añadiremos un *desideratum*: ¿O es factible una reformulación de la noción de ciudadanía que nos permita hablar de una ciudadanía cosmopolita?

Serían tres, por tanto, las distintas alternativas:

1. considerar que la ciudadanía remite ineludiblemente a una comunidad particular, limitada, y que los derechos de ciudadanía están por tanto restringidos a una cierta clase de personas, sin perjuicio de que se reconozcan adicionalmente también a los forasteros ciertos derechos como derechos humanos.
2. Concebir los derechos del ciudadano sobre una base universalista, como derechos del hombre, dando prioridad a los derechos del hombre, que preceden a y limitan los del ciudadano.
3. Conjugar la determinación efectiva de los derechos como derechos de los ciudadanos con los presupuestos universalistas de legitimación de los mismos). En este sentido iría la propuesta de Held (1997:267), cuando pretende eludir el dilema derechos del hombre/derechos del ciudadano, hablando de *derechos democráticos*, «integrales a la democracia misma».

Hagamos un poco de historia. Si nos atenemos a los textos que se desarrollan a partir de las revoluciones francesa y americana, es fácil observar que las convicciones en las que se fundaban los derechos de los ciudadanos se justificaban no en ser naturales de determinada ciudad o territorio, sino en lo que les igualaba como seres humanos⁴, requisito indispensable para el disfrute de ciertas condiciones para una vida digna. Por tanto, la reivindicación de la ciudadanía en las declaraciones

4 Así la «Declaración de derechos del buen pueblo de Virginia» (12-6-1776), que parte de que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos» o la «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» (Francia, 1789), que se refiere siempre a los derechos *del hombre*.

de derechos americana y francesa remite en último término a la de la libertad e igualdad de todo hombre.

En conclusión, si la ciudadanía tiene como base de legitimación principios universalistas, parece que no podrían justificarse las restricciones a la admisión de los inmigrantes como ciudadanos fundadas en factores accidentales, como el lugar de nacimiento, moralmente irrelevantes. La idea de que puede establecerse una diferenciación entre los *deberes particulares* para con los miembros de la propia comunidad y las obligaciones universales respecto a la Humanidad parece quedar desprovista de base.

Pero hay que ser realistas, porque así como la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* nacida de la Revolución francesa proclamaba un principio de universalidad cívica que debía realizarse en el seno de *cada* comunidad política, la teoría política liberal, asimismo, pese al universalismo de sus principios, suele presuponer en sus planteamientos una comunidad política limitada. Ciertamente, el pensamiento liberal, magníficamente expresado por Rawls en su obra *El liberalismo político*, se enfrenta aquí a una paradoja: defiende los derechos de ciudadanía como derechos de los individuos y sin embargo no admite que todo el mundo pueda convertirse en ciudadano (aunque sí, defiende, en cambio, el derecho de todo individuo a la emigración).

Con estas restricciones, la crítica comunitarista al universalismo encuentra un nuevo sólido punto de apoyo, que insistirán que ser ciudadano es ser miembro de una «ciudad» determinada, formada a partir de una historia y de una tradición cultural particular, que la especifica y diferencia frente a otras, en la que se forma la identidad de los ciudadanos y a la que están afectivamente vinculados. Así, para Walzer (1996a:41) «las sociedades son necesariamente particulares porque poseen miembros y memoria, esto es miembros *con* memoria no sólo de sí mismos sino de su vida en común. La humanidad, por contra, tiene miembros, pero no memoria, de modo que no posee historia ni cultura, ni costumbres ni prácticas, ni formas de vida familiares ni fiestas, ni comprensiones compartidas de los bienes sociales. Es humano tener tales cosas, pero no existe una única forma humana de tenerlas».

Una política de admisión restrictiva se justifica entonces como mecanismo de salvaguardia de una identidad comunitaria fundada en bases culturales que pueden ser puestas en peligro por una inmigración masiva de gentes que proceden de otras raíces culturales. Sin admisión y exclusión «no podría haber *comunidades de carácter* históricamente estables, asociaciones continuas de hombres y mujeres con algún compromiso especial entre sí y un sentido especial de su vida común» (ibid: 73).

Habermas, en cambio, defiende una posición mucho más abierta: entiende que las políticas de admisión pueden imponer condiciones restrictivas sólo para salvaguardar la identidad *política* de la comunidad. Parece indispensable la aceptación por parte de todos del núcleo institucional y normativo que sustenta el proceso democrático mismo; pero en el marco de la constitución de un Estado democrático de derecho pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Estas visiones diferentes tienen que solaparse en una cultura política común que, a su vez, debe permanecer abierta a los impulsos que puedan venirle de nuevas formas de vida aportadas por los inmigrantes» (1998:643).

Esta apelación a los sentimientos de pertenencia a una comunidad distinta en contraposición a unos valores racionales con pretensión universal nos transporta a la clásica diferencia platónica-kantiana entre razón y sentimiento. Según los kantianos como Habermas, la justicia surge de la razón y la lealtad a la comunidad del sentimiento (esto es, se da a nivel afectivo). Habría, por lo tanto, que distinguir claramente entre razón (que es la única que puede imponer obligaciones morales incondicionales y universales) y sentimiento (consenso histórico).

Rorty (1998) pretende superar esta dicotomía, y para ello parte de la tesis de Annette Baier, según la cual la moralidad comienza, no como una obligación, sino como una relación de confianza, o de lealtad, entre los miembros de un grupo estrechamente vinculado (familia o clan). En este sentido, comportarse moralmente es respetar la confianza que los otros han depositado en uno mismo. La obligación, como algo opuesto a la confianza, sólo surge cuando nuestra lealtad al pequeño grupo entra en conflicto con nuestra lealtad a un grupo más amplio.

De este modo, lo que Kant describiría como el resultado de un conflicto entre obligación moral (racional) y sentimiento es para otra visión no kantiana un conflicto de lealtades. Así, la idea de obligación moral «universal» (de respeto a la dignidad humana) es reemplazada por la de lealtad a un grupo más amplio (la especie humana). De modo que la obligación moral se puede extender incluso más allá de la especie.

Los dilemas morales no son, pues, el resultado de un conflicto entre razón y sentimiento, sino entre identidades (*selves*) alternativas. Los no kantianos no creen que una identidad responda a la llamada de la razón: «la identidad es un centro de gravedad narrativa» (Daniel Dennett). En las sociedades no tradicionales la gente tiene diversas narrativas a su disposición y, de este modo, diferentes identidades morales. En la misma línea, para Walzer se trata de un contraste entre las historias concretas acerca de uno mismo como miembro de un grupo pequeño y como ciudadano del mundo. Esta es la razón por la que, según aumenta el tamaño de los grupos, la ley reemplaza la costumbre y los principios abstractos a la *phronesis*. Para Walzer los kantianos yerran pensando que la *phronesis* es el resultado de hacer más densos los principios abstractos. A juicio de este autor, Platón y Kant erraron al pensar que los principios abstractos se construyen para triunfar sobre las lealtades parroquiales y que los principios son previos a tales lealtades.

Las demandas de reforma que las sociedades liberales occidentales hacen al resto del mundo —moralidad, humanidad o racionalidad—, ¿son hechas en nombre de algo no occidental o son expresiones de lealtad a concepciones de justicia occidentales? Según Habermas lo primero, según Rorty lo segundo (aunque no por ello peores). De todas maneras, sea justicia o «lealtad ampliada» (por servirnos de la terminología de Rorty), lo cierto es que el primitivo sentimiento se convierte en virtud (deliberada, universalizable) cuando pasa a un nivel superior. Lo mismo habrá de aplicarse al concepto de lealtad particular, que debe ser superado por otra lealtad más universal.

Y así es como puede concebirse la lealtad hacia distintos grupos —cada vez mayores— con la imagen de los círculos concéntricos (el primero de los cuales abarcaría a los miembros familiares y cercanos, el próximo a la vecindad o a la pequeña comunidad social y política, etc., y el último a la humanidad entera), tal y como propone Nussbaum (1999). Para esta última, nuestra «lealtad primordial» ha de estar dirigida a la «comunidad moral constituida por la comunidad de todos los seres humanos». En definitiva, ¿sería posible plantearse una lealtad superior a la comunidad nacional e internacional, un patriotismo cosmopolita (como propone, por ejemplo, Appiah en M. Nussbaum, 1999)?

Sin embargo, la apelación a una ciudadanía cosmopolita despierta escepticismo y recelo por parte de muchos. Son bien conocidas las objeciones que desde antiguo se formulan contra el cosmopolitismo, y que reproducen también en este terreno el debate entre universalismo y contextualismo.

Pero de la misma manera que hay que aceptar que el cosmopolitismo peca de abstracción y de irrealidad y que carece de fuerza motivadora y de capacidad de fundar la cohesión social, hay que insistir que la idea cosmopolita no está necesariamente ligada a un Estado mundial. Puede aceptarse la supervivencia de entidades de alcance menor (como los Estados, pero no sólo ellos: también enti-

dades regionales y locales), que quizá son más adecuadas por su tamaño y características para atender a muchos problemas. El cosmopolitismo hoy defendido se refiere más bien a un *sistema universal de derechos*, a lo que se ha denominado *derecho democrático cosmopolita*.

Pero como señala Habermas la solución no es renunciar a la política de los derechos humanos, sino la de establecer un orden jurídico que los garantice. Propuestas como la de Held van en la dirección de una asociación de Estados democráticos comprometidos en un marco normativo común, con instituciones parlamentarias y judiciales de carácter supraestatal, que vincularan a los ciudadanos (y no ya a los Estados). En este sentido, los estados seguirían existiendo, pero el poder estatal estaría regulado y circunscrito por el derecho democrático cosmopolita.

En cualquier caso, lo más importante es considerar que la ciudadanía ha de concebirse hoy como una ciudadanía *abierta*, con una *perspectiva cosmopolita*. Desde esta perspectiva apuntar lo que McCarthy llama un «universalismo sensible al contexto»⁵, que debería abarcar puntos como un programa de derechos básicos de los ciudadanos del mundo, la no exclusión de la permanencia de unidades no globales, la existencia de un sistema de tribunales que interpreten y apliquen el Derecho internacional —así como instituciones globales capaces de garantizar la efectividad de estos derechos—. Habría que admitir, por tanto, que caben realizaciones diversas de la libertad, la democracia y la justicia bajo una estructura abstracta de derechos humanos institucionalizados a nivel global, que se asentaría en los principios y valores cívico-democráticos; y que en clave cosmopolita, posibilite las libertades y la igualdad de todos los ciudadanos, que potencie la solidaridad hacia los más desfavorecidos y propicie la participación activa en la construcción de la *aldea global*.

Esta búsqueda de consenso permanente, y siempre abierta, nos podría permitir pasar gradualmente a un orden político compartido por convicción, donde se aceptara la posibilidad de desacuerdos racionales: «siempre habrá desacuerdos racionales acerca de lo que requiera la justicia, y por tanto siempre habrá necesidad de compromiso y conciliación así como de consenso. Lo más que uno puede esperar a este respecto es que las discusiones públicas en las que estas diferencias se solventen sean informadas, razonadas y abiertas a todos, y que los procedimientos a través de los cuales se resuelvan finalmente sean, y se perciba que sean, iguales para todos los implicados»⁶.

Bibliografía

- Apel, K.O.: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
 Aranguren, J.L.L.: *Ética y política*, Guadarrama, Madrid, 1968.
 Archibugi, D. / Held, D.: *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, Polity Press, 1995.
 Arendt, Hannah: *Crisis de la República*, Taurus, Madrid, 1973.
 — *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974, (orig. 1958).
 — *Sobre la revolución*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
 — *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.
 Aristóteles: *Moral a Nicómaco*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1972.
 — *La política*, Espasa-Calpe, Austral, Madrid, 1978.
 Barbalet, J.M.: *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

5 MC CARTHY, T.: «Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita» en *Isegoría*, nº 16 (mayo 1997), pp. 37-59).

6 Art. cit., p. 59.

- Beiner, Ronald: «Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1997, 10, pp. 5-22.
- Berlin, Isaiah: *El fuste torcido de la humanidad (Capítulos de historia de las ideas)*, Península, Barcelona, 1992.
- *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Universidad, Madrid, 1993.
- «¿Existe aún la teoría política?» (1961), in *Antología de ensayos*, Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1995.
- Bermudo, José Manuel: *Filosofía política*, Marcial Pons, Madrid & Universidad de Barcelona, 1997.
- Camps, Victoria: *La imaginación ética*, Ariel, Barcelona, 1984.
- *Ética, retórica, política*, Alianza Universidad, Madrid, 1990a, (orig. 1988).
- *Virtudes públicas*, Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1990b.
- *El malestar en la vida pública*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996.
- Cohen, J.: «El comunitarismo y el punto de vista universalista» en *La Política* (Barcelona), 1996, núm. 1, pp. 81-92.
- Colom, Francisco: *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1998a.
- «Los umbrales del demos: ciudadanos, transeúntes y metecos» en F. Quesada (ed.): *La filosofía política en perspectiva*. Barcelona, Anthropos, 1998b, pp. 39-68.
- Connolly, W. (ed.): *Legitimacy and the State*, Blackwell, Oxford, 1984.
- Cortina, Adela: *La ética de la sociedad civil*, Alauda, Madrid, 1984.
- *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid, 1986.
- *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1988.
- *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- «Razón práctica», in *Diez palabras clave en Ética*, Verbo Divino, Estella, 1994.
- «Ética y violencia política», *Sistema*, nº 132-133, Madrid, 1996.
- *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 1997.
- Doménech, A.: *De la ética a la política*. Barcelona, Crítica, 1989.
- Dworkin, R.: *Ética privada e igualitarismo político*. Trad. A. Doménech. Barcelona, Paidós, 1995.
- Elbaz, M. & Helly, D.: «Modernidad y posmodernidad de las identidades nacionales», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1996, 7, pp. 72-92.
- García, Soledad / Lukes, Steven (comps.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- Gargarella, R.: *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Habermas, Jürgen: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975, (orig. 1973).
- «Problemas de legitimación en el estado moderno», in *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981a, (orig. 1976).
- *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.), Taurus, Madrid, 1981b, (orig. 1975).
- *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981c, (orig. 1976).
- *Ciencia y tecnología como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
- «La filosofía como vigilante e intérprete», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
- *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.
- *Identidades nacionales y postnacionales*, Tecnos, Madrid, 1989, (orig. 1987).
- *Pensamiento posmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990a.

- *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1990b.
- «Patriotismo de la Constitución, en general y en particular», in *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, (orig. 1990).
- «Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo», *Debats*, 1992, 39, pp. 11-18.
- *Más allá del Estado nacional*, Trotta, Madrid, 1997, (orig. 1995).
- *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, (orig. 1992).
- *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, (orig. 1996).
- Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989.
- Held, D.: *La democracia y el orden global*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Heller, Agnes: «Ética ciudadana y virtudes cívicas», in A. Heller/ F. Feher, *Políticas de la postmodernidad*, Península, Barcelona, 1989.
- *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.
- Keating, M.: «Naciones, nacionalismos y Estados» en *Revista internacional de filosofía política* (Madrid), 1994, núm. 3, pp. 39-59.
- Kymlicka, Will: *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995.
- *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996a, (orig. 1995).
- «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», *Isegoría*, 1996b, 14, pp. 5-36.
- «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», in Soledad GARCÍA y Steven LUKES (comps.), *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999.
- Kymlicka, Will / Norman, Wayne: «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», *La Política*, 1997, n. 3, pp. 5-39.
- Kymlicka, W. y Straehle, C.: «Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature» en *European Journal of Philosophy*, 1999, 7:1, pp. 65-88.
- Lamo de Espinosa, E.: «Fronteras culturales» en Id. (ed.): *Culturas, estados, ciudadanos Una aproximación al multiculturalismo en Europa*. Madrid, Alianza, 1995, pp. 13-80.
- Macintyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987, (orig. 1984).
- «¿Es el patriotismo una virtud?», in BITARTE, n° 1, San Sebastián, 1993, pp. 67-85.
- *Justicia y racionalidad*, Eiunsa, Barcelona, 1994, (orig. 1988).
- Maquiavelo, N.: *El príncipe*, Alianza, Madrid, 1981.
- *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.
- Marshall, T. H. / Bottomore, T.: *Ciudadanía y clase social*. Trad. P. Linares. Madrid, Alianza, 1998.
- Marx, K.: *La cuestión judía*. Trad. A. Hermosa. Madrid, Santillana, 1997, (orig. 1843).
- Mccarthy, T.: «Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita» en *Isegoría* (Madrid), n° 16, mayo 1997, pp. 37-59.
- Miller, David: *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997^a, (orig. 1995).
- «Ciudadanía y pluralismo», *La Política*, 1997b, n. 3, pp. 69-92.
- Montesquieu: *Del Espíritu de las Leyes*, Tecnos, Madrid, 1980.
- Muguerza, J.: *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid, 1990.
- «Los peldaños del cosmopolitismo», *Sistema*, 1996, n° 134, pp. 5-25.
- Nozick, Robert: *Anarquía, Estado y utopía*, FCE, México, 1988, (orig. 1974).
- Nussbawn, Martha: *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Oliver, D. y Heater, D.: *The Foundation of Citizenship*. Londres, Harvester Wheatsheaf, 1994.

- Peña Echeverría, F.J.: *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid, 2000.
- Pettit, Philip: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona, 1999, (orig. 1997).
- Rawls, John: *Teoría de la Justicia*, FCE, México, 1978, (orig. 1971).
- *Justicia como equidad y otros ensayos*, (edición de M. A. Rodilla), Tecnos, Madrid, 1986.
- *Sobre las libertades*, Paidós, Barcelona, 1990.
- *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- «El derecho de gentes», en SHUTE, S./ HURLEY, S. (eds.), *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998.
- Rawls, J. y Habermas, J.: *Debate en torno al liberalismo político*, Paidós, Barcelona, 1998, (orig. 1996).
- Rorty, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1991.
- «La superioridad de la democracia sobre la filosofía» en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- «La justicia como lealtad ampliada», en *Pragmatismo y política*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Rosales, J. M.: *Política cívica. La experiencia de la ciudadanía en la democracia liberal*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1998.
- Rousseau, J.J.: *Del Contrato Social. Discursos*, Alianza, Madrid, 1982.
- *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1987.
- Rubio Carracedo, José: *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Rosenblum, N. (dir.): *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- Smith, Anthony D.: *Identidad nacional*, Trama Ed. Madrid, 1997, (orig. 1991).
- Strauss, Leo: *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, (orig. 1968).
- Schwarzmantel, J.: «Nacionalismo y democracia» en *Revista internacional de filosofía política* (Madrid), 1994, núm. 3, pp. 18-38.
- Taylor, Ch. (1993): *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. Trad. M. Utrilla. México, FCE. (con comentarios de A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf). El ensayo de Taylor está también incluido en Taylor (1997), pp. 293-334.
- *La ética de la autenticidad*. Trad. P. Carbajosa. Barcelona, Paidós, 1994.
- «Identidad y reconocimiento» en *Revista internacional de filosofía política* (Madrid), 1996a, núm. 7, pp. 10-19.
- «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo» en ID.: *Argumentos filosóficos*. Trad. F. Birulés. Barcelona, Paidós, 1997a, pp. 239-268.
- «¿Qué principio de identidad colectiva?» en *La Política* (Barcelona), 1997b, núm. 3, pp. 133-137.
- Thiebaut, C.: *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Touraine, Alain: «¿Qué es una sociedad multicultural?» en *Claves de razón práctica* (Madrid), 1995, núm. 56, pp. 14-25.
- *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Fayard, Paris, 1997.
- Vallespín, F.: *Nuevas teorías del contrato social: J. Rawls, R. Nozick y J. Buchanan*, Alianza, Madrid, 1985.
- «Introducción» a HABERMAS/RAWLS (1998), pp. 9-37.

- Volpi, Franco: «Philosophie pratique» in Monique CANTO-SPERBER, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, París, 1996.
- Walzer, M.: *Obligations. Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993, (orig. 1983).
- *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1996a.
- «La política de la diferencia: Estado y tolerancia en un mundo multicultural», *Isegoría*, 1996b, nº 14.
- (1996c): «La crítica comunitarista del liberalismo» en *La Política*, nº 1, Barcelona, Paidós, 1996.
- Weber, Max: *Economía y sociedad*, FCE, México, 1974a, (orig. 1922).
- *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Edicions 62, Barcelona, 1974b.
- *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1991.
- Zapata, R.: «Ciudadanía europea y extranjería» en *Claves de razón práctica* (Madrid), 1998, núm. 87.
- Zolo, D. (ed.): *La cittadinanza*. Roma, Laterza, 1994.