

Ciudadanía republicana y cosmopolitismo

JAVIER PEÑA*

Resumen: Este artículo examina la posibilidad de conjugar la concepción republicana de la ciudadanía con el cosmopolitismo, entendido como versión política del universalismo moral. Para ello se revisa, en primer lugar, el prejuicio que liga históricamente universalismo y particularismo. Luego se considera cómo es posible el republicanismo, en cuanto doctrina de la libertad sostenida en lo público, en el espacio político globalizado. Por último, se examina la tensión normativa entre la particularidad de la ciudadanía y la perspectiva universalista del cosmopolitismo, y se sugiere la idea de un republicanismo políticamente encarnado y de orientación cosmopolita.

Palabras clave: Ciudadanía-Republicanismo-Cosmopolitismo-Derechos humanos-Ámbito público.

Abstract: This article examines the possibility of binding the republican view of citizenship with cosmopolitanism as a political expression of moral universalism. First, it is revised the prejudice which historically links republicanism to particularity. Thereafter, I take into account how republicanism, as a theory of liberty based on the public realm, would be possible in the present global political space. Finally, I consider the normative tension between particular citizenship and a universal view of cosmopolitanism, and suggest the idea of a republicanism being politically embodied in a cosmopolitan way.

Key words: Citizenship-Republicanism-Cosmopolitanism-Human rights-Public realm.

El renovado interés y aprecio actual por la ciudadanía se debe seguramente, entre otras razones, a una extendida conciencia de la necesidad de la presencia y el compromiso activo de los individuos en la esfera pública, como condición del fortalecimiento de ésta, necesario para que puedan obtener reconocimiento y, al menos en alguna medida, control sobre sus vidas, y contrapesar el desplazamiento de la política por el dominio sin trabas de anónimos poderes sociales.

Esta recuperación de la ciudadanía ayuda a explicar, a su vez, el interés por la tradición republicana. Pues frente al énfasis liberal en el individuo y sus derechos, que ha dominado la representación de lo político en las últimas décadas, dicha tradición se caracterizó por la consideración del hombre como ciudadano. El republicanismo ofrece un modelo normativo de ciudadanía intensa, robusta, nutrida de virtud cívica y participación, admirado, al menos en parte, por cuantos se preocupan por las carencias de las democracias liberales de nuestros días.

Pero la contrapartida de esta ciudadanía fuerte parece ser su carácter particularista y exclusivo. Lo cual propicia la sospecha de que la concepción republicana de la ciudadanía es por eso incompatible con el universalismo moral contemporáneo y con la orientación política cosmopolita correspondiente. Se afirma a menudo que, aunque podamos echar de menos sus virtudes, el modelo republicano ha quedado definitivamente obsoleto.

Fecha de recepción: 25 noviembre 2002. Fecha de aceptación: 29 enero 2003.

* Universidad de Valladolid (España)

En primer lugar, porque se realiza en una ciudad particular, entendida como entidad autosuficiente y clausurada: un marco político que hoy resulta *de hecho* inviable. No se trata sólo de una cuestión de tamaño —un problema al que debieron ya enfrentarse los fundadores de la primera gran república, los Estados Unidos de América— sino, sobre todo, de la transformación radical del espacio político e incluso del lugar de lo político en el conjunto de la vida social. La interdependencia de las unidades políticas, la complejidad y desterritorialización de las actividades, la superposición y entrecruzamiento de las esferas de actividad, parecen requerir un modelo mucho más complejo que el que proporciona la tradición republicana.

Pero además el modelo está agotado, según los críticos, también *desde un punto de vista normativo*, por su carácter particularista. La ciudadanía republicana, solidaria e igualitaria en el esfuerzo por evitar la dominación, es (se dice) al mismo tiempo excluyente; se desinteresa, como poco, de lo que ocurra extramuros de la propia ciudad¹. Por tanto, no estaría a la altura del universalismo moral contemporáneo (y de su correspondiente perspectiva cosmopolita), expresado de modo ejemplar en la doctrina de los derechos humanos, ni permitiría reivindicar derechos individuales más allá de las fronteras o incluso frente al propio estado. La ciudadanía republicana vendría a expresar la irremediable particularidad de la ciudadanía (y tal vez su caducidad).

El propósito de este artículo es examinar esas críticas. Por consiguiente, consideraré la ubicación posible del republicanismo, tanto en el contexto de la configuración actual, «globalizada», del espacio público, como, en el aspecto normativo, en una perspectiva moral y política universalista y cosmopolita.

1. Acerca de la relación histórica entre republicanismo y cosmopolitismo

La cuestión de la relación entre republicanismo y cosmopolitismo no puede reducirse a su relación histórica, pero una mirada a ésta podría ser útil para deshacer prejuicios y entender mejor los problemas y posibilidades de su relación actual.

Hasta hace poco tiempo, los problemas del orden y de la justicia internacional han recibido escasa atención en la filosofía política contemporánea, cuyas reflexiones se han ceñido en general al orden interno², en contraste con las reflexiones que nos legaron los teóricos modernos, juristas y filósofos, del Derecho Internacional, comenzando por los escolásticos españoles y siguiendo con Grocio, Vattel o Wolf, hasta llegar a Kant. Pero sean cuales fueren las razones de esta ausencia, valen tanto para liberales como para republicanos. Cabe entonces preguntarse por qué, sin embargo, es un lugar común la contraposición de las sociedades republicanas «cerradas» a las liberales «abiertas», tanto internamente como en sus relaciones exteriores.

Creo que el prejuicio se remonta a los debates sobre virtud y comercio del siglo XVIII. Los defensores de la nueva sociedad destacan las pacíficas relaciones, basadas en el intercambio de mercancías, entre los hombres de todos los lugares de la tierra, así como las benéficas consecuencias del mismo: tolerancia, moderación de costumbres, etc.; es la *douceur* del comercio de la que

1 Véase, p. ej. Béjar (2000: 199): «Pero la patria como república [...] es también particularista. Ocultarlo es tratar de adaptar, de manera oportunista, el republicanismo como teoría de la participación, a nuestros tiempos, necesitados de nueva savia ideológica. (...) La república precisa una dedicación exclusiva y engendra un espíritu excluyente. Quien no sea ciudadano es extranjero porque la vinculación última con la comunidad política no es racional sino emocional, casi corpórea. La radicalidad sentimental del republicanismo clásico reniega pues de cosmopolitismo alguno».

2 Cf. Kersting (1997: 316), Jáuregui (2000: 141). Baste con observar, a título de ejemplo, lo tardío del tratamiento del tema por Rawls.

habla Montesquieu³. Tales rasgos son contrastados con el ánimo belicoso y cruel que reina en las repúblicas antiguas, dedicadas a la guerra. Los críticos, como por ejemplo Hume, presentan una imagen de la república como comunidad de armas intensamente integrada desde el punto de vista interno, —puesto que la suerte de cada individuo está ligada, en el sentido más literal, a la de su ciudad—, y que mantiene al mismo tiempo una relación polémica intrínseca con las entidades políticas externas⁴; y contraponen a ella la de una sociedad comercial, que vincula a los hombres y sus mercancías por encima de las fronteras: una sociedad que en la práctica tiende a ser cosmopolita. Incluso quien, como Montesquieu, tiene un juicio más favorable, insiste en la inadecuación de la república a las condiciones de la época; la virtud republicana sólo puede darse en un cierto marco territorial y moral que no puede esperarse en los tiempos modernos.

Aparece por tanto ya entonces el doble prejuicio respecto al republicanismo al que se ha hecho referencia: obsolescencia (por su inadecuación al contexto social y político contemporáneo), y particularismo exacerbado.

Este prejuicio parece confirmarse si atendemos a las manifestaciones de uno de los más ilustres republicanos de la época, Rousseau. Véase, por ejemplo, el siguiente fragmento de su *Emilio* (1990: 37), en el que se condensan la crítica al cosmopolitismo de los «philosophes» y a la vez la exaltación de un patriotismo intenso y excluyente:

«Cuando es compacta y está bien unida, toda sociedad parcial se aparta de la mayor. Todo patriota es duro para los extranjeros: no son más que hombres, a su juicio no son nada. Tal inconveniente es inevitable, pero débil. Lo esencial es ser bueno con las gentes con quienes se vive. Para el exterior, el espartano era ambicioso, avaro, inicuo; pero el desinterés, la equidad y la concordia reinaban entre sus muros. Desconfiad de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir a su alrededor. Tal filósofo ama a los tártaros para estar dispensado de amar a sus vecinos».

La argumentación de Rousseau vendría a ser la siguiente. La libertad de los individuos sólo se realiza en una comunidad regida por la voluntad general (es decir, aquella que atiende al interés común). Una comunidad, por tanto, guiada por la virtud cívica republicana. Ahora bien, esa disposición altruista sólo tiene realidad en el seno de una patria concreta, en la que los vínculos afectivos son lo bastante fuertes como para producir una integración que conduzca a una acción eficaz⁵. El sentimiento cosmopolita no va más allá de una conmiseración vaga e ineficaz, porque no hay una *unión real* en torno a la idea de Humanidad. En el mejor de los casos, el cosmopolitismo es la disposición moral de unas pocas «almas grandes»⁶; las más de las veces, una coartada para desentenderse de la contribución real a la propia comunidad.

En suma, el cosmopolitismo de los ilustrados es, según esta crítica, psicológicamente imposible, prácticamente estéril, y moralmente escapista respecto a la contribución real al interés colectivo.

3 Montesquieu (1985, XX, 1).

4 Véase Hume (1982).

5 «El sentimiento de humanidad se evapora y se debilita al extenderse por toda la Tierra, y no podríamos sentirnos tan afectados por las calamidades de Tartaria como por las de un pueblo europeo». *Discurso sobre la economía política*, O. C. III, p. 254. (La traducción es mía).

6 La conmiseración natural «no reside ya más que en algunas grandes almas cosmopolitas, que franquean las barreras imaginarias que separan a los pueblos y que, a ejemplo del ser soberano que las ha creado abrazan a todo el género humano en su benevolencia». *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, O. C. III, p. 178. (La traducción es mía).

Llegados a este punto, quizá convendría recordar qué significó históricamente «cosmopolitismo». El cosmopolitismo se desarrolló ya en el mundo antiguo, y fue sostenido especialmente por los cínicos (Diógenes de Sínope se declara literalmente *kosmou polítes*), y más tarde por los estoicos, de Zenón de Citio a Séneca y Cicerón; pero se trata esencialmente de un *cosmopolitismo impolítico*. La comunidad a la que se refiere es a lo sumo una comunidad moral; nada se propone sobre instituciones o normas jurídicas comunes. Es sintomático que el cosmopolitismo se desarrolle, como tantas veces se ha advertido, precisamente en el momento en que las antiguas polis son reemplazadas por el «imperio mundial» de Alejandro Magno (seguido y ampliado históricamente por el Imperio Romano) y los ciudadanos se retiran a su jardín privado. Como advierte Höffe (1999: 253), «mientras la teoría se contenta con un cosmopolitismo filosófico y un ideal filosófico de Humanidad, se abre camino la praxis de un osado señor territorial y político hacia un estado mundial». Quizá no se trate sólo de que la teoría no llega a la altura de la práctica; cabría sospechar que más bien la teoría sirve ideológicamente a la práctica: el cosmopolitismo disfraza de universalismo la hegemonía de un «señor del universo».

Por analogía con esta situación pueden entenderse mejor los recelos y las críticas que muchos manifiestan hoy frente a la globalización y a la retórica cosmopolita que ha florecido al calor de la misma⁷. Y también la actitud de Rousseau, que ve en el cosmopolitismo una pose intelectual escapista que se compece bien con la conformidad con el despotismo y la atención exclusiva al interés propio. Para Rousseau, no podemos entender lo que significa ser hombres sino a través de nuestra experiencia como ciudadanos⁸; y la atención preferente que reclaman la patria y los conciudadanos parece exigir como contrapartida el cierre y la exclusión respecto a los demás.

Es importante advertir, sin embargo, que la patria de Rousseau es más una sociedad política que una comunidad de sangre y suelo: «No son los muros ni los hombres quienes hacen la patria —escribe—: son las leyes, las costumbres, el gobierno, la constitución, la manera de ser que resulta de todo esto. La patria está en las relaciones del Estado con sus miembros; cuando estas relaciones cambian o se aniquilan, la patria se desvanece»⁹. Aun si otras afirmaciones ponen mayor énfasis en los sentimientos y la devoción hacia la tierra natal, Viroli sostiene que «Rousseau comprendió la importancia crucial de la unidad espiritual y cultural de un pueblo, pero siguió hablando de *patrie* como un viejo republicano, no como un nacionalista» (1997: 121).

Esto es importante porque, según el mismo Viroli, el patriotismo republicano es particular, porque es un compromiso con una república particular, pero no particularista, porque no invoca raíces culturales o étnicas irrepetibles, sino normas e instituciones cívicas, construidas por los ciudadanos (2001: 7). Si aceptamos que es posible distinguir el afecto hacia la patria como sentimiento espontáneo de adhesión a lo vivido como propio del compromiso consciente con valores e instituciones políticas, el republicanismo no es forzosamente incompatible con una apertura universalista (a diferencia del comunitarismo nacionalista). El recelo de republicanos como Rousseau frente al cosmopolitismo provendría más bien del temor a su uso ideológico en favor de la imposición de los intereses particulares de los poderosos, hecha posible por la disolución o debilitación del vínculo público, que requiere de una fuerte integración de los ciudadanos (posibilitada y reforzada por los

7 Aunque, claro está, no todas las críticas proceden del mismo punto de vista, ni son igualmente razonables.

8 En el *Manuscrito de Ginebra* se lee lo siguiente: «Concebimos la sociedad general según nuestras sociedades particulares, la institución de las pequeñas repúblicas nos hace pensar en la grande, y no empezamos propiamente a ser hombres sino después de haber sido ciudadanos» (O. C. III, p. 287). (La traducción es mía).

9 Carta al coronel Pictet, 1-3-1764. En O. C. III, p. 1397. (La traducción es mía).

lazos afectivos). Pero esto no es obstáculo para considerar que los valores afirmados para la propia república pueden ser compartidos universalmente. Otro destacado republicano, Robespierre, proclama que «los hombres de todos los países son hermanos, y los distintos pueblos deben ayudarse unos a otros como los ciudadanos del mismo Estado» y que «la Declaración de los Derechos es la Constitución de todos los pueblos» (1992: 106, 125).

Y precisamente es desde una perspectiva republicana desde la que Kant hace su propuesta cosmopolita. Bien es verdad que sobre un juicio de la sociedad moderna diferente del de Rousseau: si a éste le preocupa la disolución del vínculo público por efecto de la expansión de las pautas económicas y culturales de la sociedad burguesa, hasta el punto de proponer la autarquía económica como ideal (aunque quizá sólo realizable en Córcega), el filósofo prusiano se hace cargo (en la estela de Leibniz, Wolff, Vattel, Saint-Pierre) de que la relación e interdependencia entre los diferentes estados de Europa (del mundo, en último término) es ya un hecho y de que la vida política ha de ser considerada atendiendo a ella. Por eso cree que las unidades políticas actuales están abocadas a converger, tanto por razones normativas como por la fuerza de las cosas, en una dirección cosmopolita. La forma republicana del estado no tiene por qué estar ligada a planteamientos autárquicos, que pudieron tener sentido en otras épocas, pero que han sido superados por la realidad de las sociedades modernas.

La constitución republicana es la condición de posibilidad de la superación del estado de naturaleza polémico en las relaciones internacionales; el proyecto de paz perpetua depende para ser viable de la estructura política republicana de los estados federados. Argumenta Kant, para probar que su propuesta no es quimérica, que los extraordinarios costes de las guerras modernas, que se suceden continuamente en el estado actual de la política europea, y llevan a un gravoso y creciente endeudamiento público moverán a los ciudadanos a rechazar el enfrentamiento bélico, habida cuenta de que los gastos recaen sobre su bolsillo. Siempre, claro está, que se trate de un estado republicano, porque sólo en él depende la decisión de la voluntad política de ciudadanos iguales y sólo dependientes de la ley común¹⁰. Frente a la extendida idea de que las repúblicas se asientan en las disposiciones marciales de ciudadanos-soldados, Kant retoma la vieja crítica republicana de la monarquía: son los príncipes quienes se muestran dispuestos a emprender guerras para satisfacer su vanidad o distraer al pueblo de los asuntos internos¹¹; por el contrario, los ciudadanos de las repúblicas se muestran más bien dispuestos al compromiso y a la asociación, como lo muestran ejemplos de repúblicas modernas (Holanda, Génova, Venecia).

Y debe advertirse también que el proyecto cosmopolita de Kant es *político*. Esto es: el cosmopolitismo no es aquí una posición teórica o una disposición psicológica, sino una propuesta práctica, por difícil que resulte y por lejana que aparezca la meta. «Esta idea racional de una comunidad *pacífica* universal (...) no es algo filantrópico (ético) sino un principio *jurídico* —escribe Kant»¹². No

10 Cf. Kant (1989, pp. 16-17): «La constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca (por nuevas y próximas guerras)».

11 Véase por ejemplo Spinoza, *Tratado político*, VII, 7.

12 Kant (1989, §62).

apela meramente a principios morales, sino que se construye con iniciativas políticas concretas y pretende edificar un auténtico orden jurídico. (Como es sabido, en *La paz perpetua* Kant sugiere que el proyecto se realice paulatinamente, a través de una federación cuyo eje serán las repúblicas, que por su naturaleza tienden hacia la paz perpetua). El planteamiento del filósofo prusiano muestra a la vez la compatibilidad de los enfoques republicano y cosmopolita, y el carácter específico de un cosmopolitismo republicano¹³.

2. El republicanismo en el espacio político globalizado

El proyecto de Kant estaba pensado aún para un mundo de unidades políticas estatales independientes y soberanas. Pero la transformación que desde entonces, y muy particularmente en las últimas décadas, ha experimentado el ámbito político mundial, cambia las bases sobre las que se asentaban ésta y tantas otras propuestas teóricas, y desafía su capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias. El reto parece especialmente fuerte para el republicanismo, en la medida en que parece arraigar en un marco, la república estatal, que desaparece, o al menos se desdibuja. La cuestión es, por consiguiente, en qué medida los elementos esenciales del republicanismo pueden adaptarse al paisaje político resultante de tan intensa transformación.

«Globalización» es una etiqueta con la que aludimos (ambigua y cómodamente) a un conjunto de procesos que, conjuntamente, tienen como efecto un cambio sustancial y acelerado de las relaciones sociales a escala mundial. No es éste el lugar para definirla, y menos aún para disertar sobre su origen, alcance y dimensiones; baste con una breve recordatorio de sus efectos en el ámbito de nuestro interés actual.

La globalización ha puesto en entredicho, se afirma¹⁴, los presupuestos esenciales del Derecho Internacional clásico: la soberanía de los estados y la distinción entre política exterior y política interior. Parece estar en crisis, si no definitivamente caducado, el llamado «modelo de Westfalia»: una comunidad mundial de estados soberanos que, aun manteniendo relaciones diplomáticas entre sí, las limitan al mínimo indispensable, desde la perspectiva de la primacía de los intereses nacionales, que se afirman, llegado el caso, por la propia fuerza¹⁵. Aun dando por descontado que la globalización no afecta de igual modo a todos los lugares y sectores, los flujos económicos, de comunicación, etc., han creado un conjunto de redes de interconexión e interacción a escala planetaria, que modifican radicalmente el espacio político, y el lugar mismo de lo político en la sociedad.

Problemas y actividades adquieren alcance mundial. Mercados financieros y corporaciones transnacionales, redes de comunicación planetarias, flujos migratorios a gran escala, estructuras regionales y mundiales de gobierno; grandes problemas que trascienden las fronteras (medioambientales, sanitarios, de seguridad, etc.), implican un cambio en el papel de los estados como centros de control y coordinación de la vida social, ya que las tareas que anteriormente constituían el «núcleo duro» de las competencias estatales (seguridad, ingreso público y distribución, comunicaciones) pasan crecientemente a organismos de nivel superior y a redes y agencias transnacionales, públicas y privadas. Aunque los gobiernos de dichos estados mantengan formalmente su poder, de

13 Esto supone, claro está, negar la extendida atribución de la etiqueta de «liberal» a Kant. Pero es él mismo quien, además de usar el término «constitución republicana», pone en la base de su propuesta la autonomía pública de los ciudadanos.

14 Véase p. ej. Habermas (1998: 156).

15 Un buen resumen de los rasgos de este modelo, según Falk y Cassese, en Zolo (2000), pp. 137-141.

hecho éste se distribuye entre todas esas agencias y organismos, que actúan en espacios y esferas sociales diversos.

De aquí se sigue, en primer lugar, que la representación del estado como una entidad política soberana de base territorial ha quedado desplazada; las decisiones políticas están condicionadas por agentes externos, se elaboran en una relación compleja entre agentes de diversas escalas y sectores de actividad, y afectan a, y son afectadas por, sujetos situados extramuros del propio Estado. Hay una desterritorialización de la política, en la que conviven paradójicamente una economía mundializada y una política aún estatal (además de, a menudo, identidades culturales de rango local). El esquema formal de la soberanía no es adecuado a la complejidad de las situaciones.

En segundo lugar, se produce una pérdida de autonomía de lo político, de capacidad de control público de las actividades sociales. Esto es especialmente claro en el terreno económico: las redes transnacionales de producción e intercambio escapan a la regulación de los gobiernos, y parecen requerir un funcionamiento autónomo, al margen de toda intervención externa. Las políticas estatales tienen ya poco margen de acción ante los imperativos económicos globales. La capacidad de intervención de los gobiernos sobre la vida económica es cada vez menor, y se produce en la dirección de su propia minimización: con entusiasmo o con resignación, contribuyen a la privatización de lo público en nombre de los imperativos de la racionalidad económica.

Es decir, se produce un desplazamiento de lo político desde su antigua posición central y preeminente a una situación marginal, en la que la política ejerce funciones limitadas y subordinadas. Los Estados y los agentes políticos son sustituidos en su función de control y dirección de la sociedad por una red mundial impersonal de procesos de comunicación e intercambio económico. Y eso trae consigo la pérdida de la posibilidad de control democrático de esos procesos: ni los organismos supranacionales ni, mucho menos aún, las entidades económicas están sometidos a procesos electorales, procedimientos de intervención de los afectados, o exigencias de publicidad.

Aunque varían los diagnósticos y las propuestas ante estos hechos, y algunos sostienen que no debe exagerarse el efecto de la globalización sobre la autonomía estatal¹⁶, difícilmente puede creerse que es posible retornar al mundo «westfaliano» de los estados soberanos. Sea en la forma de un equilibrio acéfalo, de una democracia cosmopolita, o de cualquier otra resultante, parece obvio que estamos en transición hacia un nuevo orden mundial, cuya configuración será laboriosa, y tendrá probablemente una notable complejidad y heterogeneidad interna.

Así las cosas, podemos preguntarnos si hay lugar para el republicanismo en el nuevo panorama político. Probablemente, la respuesta depende de la idea que tengamos de lo que es la sustancia del republicanismo.

El republicanismo puede ser visto como un patriotismo intenso, basado en una vinculación afectiva fuerte y una devoción sin reservas a la propia ciudad, su forma de vida y sus tradiciones. Una actitud que implica un orgulloso afán de independencia y un sentimiento satisfecho de la propia singularidad. Las referencias de la tradición republicana al amor del patriota a las leyes e instituciones de la ciudad pueden ser interpretadas, según este enfoque, como declaraciones de adhesión a lo propio, ante todo por ser lo propio (a las instituciones de Roma, por ser romanas, por ejemplo).

16 Kymlicka (2001), p. 320: «Los estados-nación poseen aún una considerable autonomía; sus ciudadanos ejercen aún su autonomía de modos específicos, reflejo de sus culturas nacionales; y los ciudadanos aún quieren afrontar los desafíos de la globalización como colectividades nacionales, que reflejan sus solidaridades históricas, y desean compartir los unos con los otros su destino».

Entendido así, la evocación de la tradición republicana puede proporcionar algún impulso a los intentos de restaurar el espíritu cívico en las sociedades contemporáneas¹⁷, pero, aparte de otros probables efectos no deseables, resulta de escasa utilidad en un espacio político con las características a las que acabo de aludir.

Todo cambia si consideramos el republicanismo desde otra perspectiva (como mínimo, tan fiel a su historia como la anterior). Podemos entenderlo entonces como una doctrina de la libertad, entendida en el sentido de autonomía respecto a la interferencia arbitraria de poderes ajenos. Libertad que no lo es sólo de la ciudad o comunidad política como tal, sino también y sobre todo de los individuos /ciudadanos. Pero libertad que se realiza por la vía *cívica*; los republicanos consideran que la libertad (la condición de no ser dominado por otros) requiere la vigencia de un orden normativo creado y mantenido por las instituciones públicas, una ley emanada de las instituciones de una república de ciudadanos que se autogobiernan en condiciones de igualdad.

Es decir: lo propio del republicanismo es la idea de que la libertad se crea y se sostiene *políticamente*; que depende del vigor de lo público. ¿Por qué no podría desarrollarse en las condiciones actuales esta tesis, que recorre la tradición republicana, atravesando épocas y formas diversas del ámbito público, precisamente cuando se demanda, frente al rumbo que ha tomado la globalización, un *retorno de la política*?

Ciertamente, un republicanismo a la altura del presente, que no se reduzca al arraigo afectivo por la patria como «tierra de los padres», sino que sea más bien adhesión racional a la *res publica*, tendrá que adaptarse a un mundo en el que lo público atraviesa las antiguas fronteras. Pero como observa Pettit «no hay nada sagrado, desde el punto de vista republicano, en el estado mismo o en la soberanía estatal»¹⁸. Por eso, no resultaría tan aventurada la propuesta de un «republicanismo cosmopolita».

Pero el republicanismo debe mantener su lugar propio. Por una parte, ha de evitar una «deriva comunitarista», que le llevaría a refugiarse en la comunidad local, en la que parece más factible una vida cívica intensa, el desarrollo de la solidaridad. Porque las sociedades reales no son hoy autárquicas e impermeables (en realidad, nunca lo fueron), y no es posible asegurar la libertad de cada entidad particular frente a poderes de dominación que son globales. Pero por otra ha de evitar disolverse en un cosmopolitismo que en nombre de la libertad y la comunicación, e incluso de los derechos humanos, invita a deshacer las fronteras políticas para que las interacciones de todo tipo se desarrollen sin trabas; porque se corre el riesgo de derribar con las murallas de la ciudad las normas públicas que permiten salvaguardar el interés común, en especial de los más débiles, mientras se pierde la posibilidad de controlar democráticamente los flujos financieros y comerciales.

Pues el republicanismo no cifra la libertad en la pertenencia a una comunidad meramente moral o ideal, la *civitas maxima* de la Humanidad, sino a una ciudad real, porque sólo ella garantiza una autonomía efectiva. No propone reducir o anular lo político, sino construir instituciones y marcos normativos a la medida de la evolución de la interacción social (como, por ejemplo, la ciudadanía europea). Un hipotético cosmopolitismo republicano sería un cosmopolitismo *políticamente encarnado*.

17 Cf. p. ej. Sandel (1996).

18 Pettit (1999: 201). En su opinión, en determinados asuntos (ecología, género) «los cuerpos internacionales, y también los movimientos internacionales, pueden contener y contrarrestar intereses facciosos de manera más fiable que el estado nacional» (202).

No es fácil determinar qué forma habría de adoptar una red cívica universal. En todo caso, el cosmopolitismo no está necesariamente ligado a la idea de un gobierno mundial, ni implica necesariamente la desaparición de entidades políticas de menor alcance, y singularmente de las de ámbito estatal, más adecuadas y eficaces por sus dimensiones y características para la gestión de muchos asuntos (incluida la realización de derechos), además de que cuentan con una legitimación política real. Las instituciones supraestatales podrían ceñirse a las cuestiones cuyo alcance también lo es. Por eso se ha hablado de una ciudadanía múltiple, y de una hipotética «república federal mundial» como una entidad subsidiaria (Höffe, 1999: 262-263). En todo caso, parece necesario enfocar de un modo diferente la pertenencia y la ciudadanía, y la misma visión del espacio público, ahora especialmente complejo y multiforme.

3. La tensión entre universalismo moral y ciudadanía republicana

Pero, aun si puede conjugarse en el plano empírico la ciudadanía republicana con la dimensión global que ha adquirido el espacio político, queda por ver si es compatible normativamente con un planteamiento moral universalista.

Pues la ciudadanía, tal como ha sido tradicionalmente concebida, resulta ser un *status* particular, único y exclusivo; en los países occidentales desarrollados, es además hoy un status de privilegio¹⁹. Parece entonces difícilmente conciliable con los presupuestos morales universalistas comúnmente aceptados en nuestras sociedades, que se expresan de ordinario en la noción de derechos *humanos*, independientes de cualquier condición particular. Por eso el republicano parece encontrarse ante el incómodo dilema de elegir entre la defensa de unos robustos derechos del ciudadano y el reconocimiento de unos etéreos y precarios derechos del hombre que trascienden las fronteras.

Ya hemos recordado, sin embargo, que la ciudadanía surgida de las revoluciones burguesas se orientó desde un principio en una perspectiva universalista: las declaraciones de derechos emanadas de las revoluciones americana y francesa se refieren simultáneamente a los derechos *del hombre y del ciudadano*. En los días de la Revolución, la ciudadanía francesa, por ejemplo, no fue asociada a condiciones como el lugar de nacimiento, el linaje o la lengua, sino simplemente a la residencia, y los revolucionarios acogieron de buena gana a quienes se adherían a su proyecto, mientras negaban la ciudadanía a los realistas²⁰. (Otra cosa es que los avatares históricos propiciaran más adelante el cierre nacionalista de la Francia revolucionaria amenazada).

Esta apertura se explica por el fundamento político de las revoluciones. Los revolucionarios franceses pretenden constituir sobre la voluntad libre del pueblo soberano una república que tiene como meta la salvaguarda y puesta en vigor de los derechos de los ciudadanos, derechos que les corresponden por su condición de hombres, según proclama la Declaración de 1789. No justifican su derecho a ser titulares de derechos sobre un linaje o una posición jerárquica «natural», o por ser naturales de una determinada ciudad o territorio, sino que sus derechos cívicos se fundan en la capacidad

19 Ferrajoli (1994: 288): «...debemos reconocer que la ciudadanía no es ya, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Hoy, por el contrario, deberíamos admitir que la ciudadanía de nuestros países ricos representa el último privilegio de status, el último factor de exclusión y discriminación, el último reducto premoderno de las desigualdades personales en contraste con la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales».

20 Wellmer (1996: 95): «Ciertamente, de las tres grandes revoluciones de la modernidad —la americana, la francesa y la rusa— partió siempre un fuerte impulso universalista que iba asociado con la conciencia de que aquello que en esas revoluciones se intentaba representaba un ejemplo para todas las sociedades contemporáneas y, por tanto, sólo podría propiamente consumarse cuando esa revolución se difundiera».

de cada individuo humano de tomar parte, *con y como los demás*, en la vida común: en la producción, en la defensa, y también en la deliberación y decisión sobre los problemas colectivos, lo que les hace acreedores a la autonomía en condiciones de igualdad²¹.

Es verdad, sin embargo, que tales derechos le son reconocidos a un determinado individuo sólo en cuanto ciudadano de una república concreta. Y no es menos cierto que la formación histórica de una comunidad política se realiza siempre a partir de un sustrato prepolítico al que se debe la formación de un grupo humano con unos rasgos de identificación propios. Pero la potencial apertura universalista de la república puede justificarse con, al menos, dos argumentos congruentes con un enfoque republicano:

En primer lugar, el ciudadano republicano puede atenerse a su sentido de la justicia como ser razonable (en el sentido de Rawls). Y así como Rawls se refiere en su *Teoría de la justicia* a una «lotería natural» de cualidades de los sujetos situados en la posición original, podría hablarse igualmente de una «lotería nacional», en el sentido más propio del término: la que les ha hecho nacer en España, por ejemplo, y no en Dinamarca, en Gabón o en Nepal. El ciudadano republicano sabe que el hecho de formar parte de cierto estado es contingente, y que si es efectivamente titular de derechos básicos como la libertad de expresión, el sufragio o la educación, ello se debe en gran medida a una circunstancia afortunada; y que tales derechos —los de una ciudadanía digna de tal nombre— no deberían depender del azar, sino que les son debidos a todos cuantos comparten necesidades y trabajo²². Por consiguiente, no tiene argumentos morales que oponer a quienes pretenden integrarse en su propia comunidad política y disfrutar como ciudadanos de la misma de idénticos derechos. (Hoy, la inmigración a gran escala pone a prueba la solidez de sus convicciones).

Así mismo, la conexión efectiva que hoy se produce entre derechos del hombre y derechos del ciudadano por el hecho de la globalización favorece una visión abierta e inclusiva de la ciudadanía. Como observa Wellmer (1996; véanse págs. 96-101), mientras las sociedades podían considerarse más o menos «cerradas» apenas se seguían obligaciones efectivas (al menos positivas) de la afirmación de los derechos del hombre para con los hombres de otras sociedades y otras culturas. Pero lo cierto es que la interrelación e interdependencia creadas por la globalización hace que sean afectados por las decisiones de un Estado (sobre todo por las de los más poderosos) muchas otras personas que no son ciudadanas del mismo. Las cuales, en cuanto afectadas, forman en cierto modo parte de la comunidad, pasivamente; y en consecuencia debería reconocérseles el derecho a participar activamente en la toma de decisiones. En la medida en que la interdependencia efectiva nos hace hoy, por primera vez, parte de una Humanidad real, no podemos considerarnos ya únicamente miembros de una república particular, sino que hemos de movernos en un horizonte normativo cosmopolita.

Si esto ha de ser algo más que una declaración retórica, implica pretender una protección real de los derechos básicos a escala universal, lo que a su vez parece requerir el correspondiente soporte institucional en el que se encarne. Eso es lo que defiende Held con su proyecto de «democracia cosmopolita»: «La adhesión al principio de la autonomía implica el deber de trabajar por el establecimiento de una comunidad de Estados y sociedades democráticas que se comprometan a respaldar el derecho público democrático dentro y fuera de sus fronteras: una comunidad democrática cosmopolita» (1997: 273). Tanto considerando los hechos (la globalización de los procesos económicos y sociales requiere una globalización paralela de la democracia, como única posibilidad de tener

21 Y así, podríamos hablar, como Rosales (1997: 88), de un «universalismo político republicano».

22 Éste es el sentido original del internacionalismo proletario.

alguna capacidad de control político de esos procesos) como desde una perspectiva normativa, parece imponerse una redefinición de la ciudadanía republicana en clave cosmopolita.

Ahora bien, una propuesta semejante ha de hacer frente a dificultades tanto en el plano de los principios como en el de la encarnación institucional. Limitándonos aquí al primero, podemos considerar dos tipos de dificultades, con las correspondientes objeciones, que podemos denominar «comunitarista» y «realista».

La que llamaré *objeción comunitarista* se remonta hasta Herder y la crítica romántica a la Ilustración. Desde esta perspectiva, el concepto de una ciudadanía cosmopolita (y *a fortiori*, el de un republicanismo cosmopolita) es contradictorio. Con independencia de nuestra pertenencia a una humanidad común, que nos impone ciertos deberes morales para quienes habitan fuera de nuestra comunidad, el hecho es que la Humanidad se realiza en culturas específicas. No somos ciudadanos del mundo, sino de una ciudad determinada, con su particular tradición y forma de vida, que la distingue y especifica frente a las demás, en la cual nos hemos formado y a la cual estamos vinculados afectivamente. Walzer observa que cualquier sociedad es universal por ser humana, pero es particular por ser una sociedad²³.

Así, la ciudadanía es forzosamente particular, no sólo porque somos titulares de una ciudadanía concreta, sino porque incorpora rasgos «densos», históricos y culturales, que la dotan de contenido y la singularizan, y que no pueden adquirirse mediante un trámite administrativo; que crean espontáneamente en nosotros un vínculo afectivo que no puede reducirse a un aprecio racional por los valores o las políticas que ponen en práctica las instituciones políticas²⁴. Y estos rasgos, al tiempo que constituyen la base de la pertenencia, suponen necesariamente un criterio de exclusión. La exclusión no tiene por qué significar hostilidad hacia los extranjeros, o defensa de los propios privilegios, al menos para Walzer. Pero en último término una sociedad ha de tener la capacidad de establecer restricciones para salvaguardar su propia identidad cultural y política²⁵.

Desde este punto de vista, la idea de una ciudadanía cosmopolita es en primer lugar contraria a necesidades psicológicas básicas. El universalismo ilustrado no atiende a la necesidad de vinculación afectiva, que no puede ser reemplazada con la adhesión racional a principios abstractos, y que sólo se produce respecto a una comunidad a la que nos sentimos ligados por lazos de los que no podemos distanciarnos como de los de un contrato que firmamos en un momento dado por razones de utilidad. La visión instrumental de la pertenencia política, característica del liberalismo, fracasa en la medida en que no proporciona la motivación necesaria para suscitar el compromiso de los ciudadanos con la república y la solidaridad necesaria para contribuir al logro de los bienes públicos y defender la libertad común²⁶.

23 Walzer (1996: 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 el contrario, 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 de tenerlas. Al mismo tiempo, los miembros de todas las diferentes sociedades, porque son seres humanos, pueden reconocerse unos a otros y, a sus peculiares maneras, responder a las mutuas peticiones de ayuda, aprender los unos de los otros y manifestarse (a veces) los unos en las manifestaciones de los otros»

24 MacIntyre (1993), p. 68: «sólo los franceses pueden sentirse patriotas con respecto a Francia».

25 Walzer (1993: 73): «La admisión y la exclusión se hallan en el núcleo de la independencia de la comunidad. Sugieren el significado más profundo de la autodeterminación. Sin ellas 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». Cf. también Rawls (2001, IV, 3).

26 Taylor (1997: 260): «Hemos de recordar que el patriotismo implica algo más que principios morales convergentes; se trata de una lealtad común a una comunidad histórica particular. Apreciarla y sostenerla ha de ser un objetivo común y es algo más que mero consenso en la regla del derecho. Dicho de otro modo, el patriotismo implica, más allá de valores convergentes, un amor de lo particular».

Un argumento adicional es que sólo en el marco de una comunidad particular se dan las condiciones para una vida democrática real; si la democracia significa participación y deliberación, es necesario que los ciudadanos puedan entenderse y que haya un contexto de comprensión y hasta confianza mutua²⁷.

También consideran preciso un vínculo no (meramente) político otros teóricos²⁸, e incluso republicanos como Viroli, quien, aunque considera que el patriotismo republicano es fundamentalmente político, y no cultural, sostiene que «difiere del nacionalismo cívico en que es una pasión y no el resultado del consentimiento racional. No se trata de lealtad a principios políticos universales neutrales tanto histórica como culturalmente, sino de compromiso con las leyes, la constitución y la forma de vida de una república particular» (2001: 13). Por eso critica la idea del «patriotismo constitucional», divulgada por Habermas; la comunidad basada en valores universales compartidos es, a su juicio, demasiado distante y general.

Una crítica complementaria es la de que el cosmopolitismo entraña el olvido y, en el peor de los casos, la represión de las diferencias. Históricamente, la apelación a principios universalistas —la defensa de «la civilización» o «los derechos humanos»— ha servido para imponer los valores e intereses de la cultura dominante, la occidental. En realidad, el ideal cosmopolita procede de la Ilustración europea, y ha servido hasta hoy —se dice— para enmascarar la explotación y represión de otras culturas.

Ahora bien, supuesta la necesidad de pertenencia y de un vínculo afectivo capaz de fundar la solidaridad y la deliberación y participación política efectivas, ello no autoriza a sostener que la política ha de desarrollarse en unidades del tamaño y las características de las actuales. Sean cuales fueren los límites del sentimiento de proximidad y el tamaño máximo dentro del cual puede desarrollarse una deliberación política más o menos directa, éstos son rebasados con mucho por la gran mayoría de las unidades políticas actuales; en gran medida, el «calor» patriótico y la conciencia de comunidad son sentimientos producidos cultural e históricamente; por eso la «comunidad imaginada» rebasa en algún caso los trescientos millones de habitantes.

En segundo lugar, es discutible que la identidad cultural deba preceder a la identidad política. Lo cierto es que históricamente ocurrió lo contrario en la mayoría de los estados-nación europeos: las instituciones políticas crearon una conciencia de identidad, una cohesión hasta entonces inexistente entre sus miembros. La idea de una ciudadanía extendida hasta tener (en ciertos aspectos) un alcance universal no despierta hoy una adhesión afectiva; pero no hay por qué descartar que la tenga en el futuro.

Pero sobre todo hay que recordar que desde la perspectiva republicana lo que importa es la identidad política de la ciudad, dada por sus instituciones, normas y principios, y no por su base gentilicia o territorial. La ciudad no se basa sobre la homogeneidad cultural o moral, aunque sin duda sus instituciones y normas arraigan en una historia y una cultura política concretas. Aun si los ciudadanos necesitan vínculos afectivos con su república, además de conformidad racional con los principios y valores constitucionales, creo que no debería exagerarse la necesidad de «calor» patriótico,

27 Por eso Kymlicka afirma que «hay buenas razones para pensar que la unidad política lingüística/ nacional territorial proporciona la mejor, y quizá la única, forma de foro para la política auténticamente participativa y deliberativa» (2001: 320).

28 Como, por ejemplo, E. Fernández (2001: 52): «Nuestros lazos de amor, afecto y lealtad (...) exigen un marco limitado y humanamente abarcable, ampliado, incluso ya en tantas cosas, por el Estado nacional. Nuestra vida transcurre dentro de tradiciones culturales que sirven para orientarla. Esas tradiciones, a pesar de la integración de aspectos multiculturales, tienen y mantienen sus límites».

que puede ser tan ciego como impetuoso —y funesto para la vida en común. La conciencia cívica tiene que ser «fría», si la pertenencia es reflexiva, y por tanto consciente de la contingencia de los procesos históricos, las pertenencias y lealtades cruzadas de los individuos, y los límites de valor y sentido de las entidades colectivas.

Y en cuanto al reproche de que el universalismo ahoga la diferencia, creo que, por el contrario, por más que haya sido empleado (y siga siéndolo) ideológicamente, sólo sosteniendo que puede haber principios morales y jurídicos susceptibles de ser compartidos por todos, y que sirvan de base para el entendimiento entre quienes se perciben como diferentes, es posible la convivencia en una sociedad multicultural, porque se reconoce la pluralidad de las sociedades y al mismo tiempo no hay rasgos particulares que funden²⁹.

La «objeción realista», modélicamente expresada por Carl Schmitt, viene precedida por la tradición realista de los teóricos de la «razón de Estado», y tiene continuidad entre algunos teóricos actuales.

Según este enfoque, una comunidad política se delimita a sí misma forzosamente frente a otras comunidades, y tiene por tanto una identidad singular y exclusiva, incluso si adopta principios universalistas. El propio Habermas reconoce que «la solidaridad cosmopolita debe apoyarse exclusivamente en el universalismo moral expresado en los derechos humanos», por lo cual una «cosmópolis» no puede adoptar la forma de una comunidad análoga a las comunidades particulares existentes (2000: 141). Además, una sociedad política no puede actuar de modo imparcial y universal en su política, porque la propia conservación ha de primar sobre cualquier otra consideración³⁰. Es esto, a fin de cuentas, lo que sostenía la doctrina de la razón de Estado: conservar y mantener el estado es la tarea primordial, incluso para una política que se pretenda instrumento de la religión. De hecho, se ha observado que las democracias no se diferencian en su política exterior de los regímenes autoritarios: la organización interna es irrelevante en política exterior. Para Habermas, ésta es «la espina realista en la causa de los derechos humanos» (2001: 32).

Pretender lo contrario sería, para el realista, ingenuo e irresponsable, porque la política se desarrolla en un medio literalmente polémico, dadas las raíces antropológicas profundas de los conflictos interhumanos, que no pueden arrancarse con teorías racionalistas o apelaciones a la bondad. Los «excesos racionalistas» del cosmopolitismo no solamente suponen una distorsión errónea de la realidad, y una confianza idealista en el triunfo de la razón, encarnada en el derecho, sobre la realidad de la violencia, sino que le conducen fácilmente a servir de justificación moral de la política imperialista de las potencias dominantes. Ya advirtió Schmitt de que «cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario, con el fin de identificarse con él (a costa del adversario)» (1991: 83). De hecho, apelar a la humanidad puede justificar la guerra más inhumana, porque se le niega al enemigo la condición misma de humano. Por eso el realista tiende a desconfiar de la apelación universalista a los derechos

29 Wellmer (1996: 100): «Desde la perspectiva de una sociedad cosmopolita —se torna evidente algo que no tiene más remedio que permanecer oscuro y en segundo plano desde la perspectiva de las democracias ligadas al Estado nacional, a saber, que el único bien común en el sentido de un *bien* obligatorio para todos, sólo puede consistir en la realización y defensa de esos principios democráticos y liberales que podrían constituir la única protección posible contra la destrucción violenta de las tradiciones e identidades *particulares* en cada caso». Cf. también Ferrajoli (2001).

30 Zolo (2000: 108): «Una rígida limitación funcional exige al sistema político estatal, como a cualquier otro sistema político moderno, que cumpla la tarea de garantizar la protección de sus propios miembros y sólo a éstos, como condición previa a su propia existencia y legitimación».

humanos. Denuncia la imposibilidad de fundamentarlos, su ambiguo status (entre moral y jurídico), su carácter occidental (que refleja en su contenido una interpretación particular del mundo) y su utilización ideológica para imponer un orden mundial tal como conviene a los poderosos en nombre de principios morales que convierten la injerencia en «intervención humanitaria» y renuevan la vieja teoría de la guerra justa³¹.

El realista (aunque no sólo él) teme también que el cosmopolitismo conduzca a un estado mundial, a un orden jerárquico y centralizado, presidido por una autoridad que reúna en su mano toda la fuerza coactiva, un Leviatán mundial. Algo que, recuerda, temió el mismo Kant, quien por eso limitaba el derecho cosmopolita a la hospitalidad³². Además, el estado mundial supondría conflictos más dramáticos, al ser «guerra civil», e imposibilitaría el recurso a la emigración como solución a la disidencia. Y, aunque la idea de un gobierno mundial parece apelar a un juez superior a las partes, lo cierto es que en este orden las grandes potencias, como se ha visto en el caso de la ONU, son «legibus solutae». Por otra parte, hasta ahora sólo los Estados han protegido eficazmente los derechos. Y la unificación política del planeta exigiría condiciones que no se dan: deslegitimación de las entidades existentes, cultura planetaria, atenuación de los conflictos distributivos, «sociedad civil» planetaria (Zolo, 2000: 181).

En consecuencia, un realista como Zolo propone abandonar los sueños cosmopolitas y cree que, si lo que se quiere es que avance la causa de la paz y de los derechos, lo mejor es fortalecer la causa de la democracia en cada estado y establecer redes de interacción (los llamados «regímenes internacionales») que permitan estabilizar un orden mundial sin necesidad de un control central, cuyas consecuencias son peores que los excesos que trata de evitar: una «gobernación sin gobierno»³³. Frente a los riesgos del moralismo político, es mejor buscar un «modus vivendi» en el que las razones estratégicas se compaginen. El hecho de que los problemas sean globales no significa que necesitemos un poder global, y la falta de una jurisdicción centralizada en el plano internacional no equivale a anarquía³⁴.

Al realista se le puede objetar, ante todo, que así no proporciona una auténtica respuesta al problema de la interrelación mundial. El equilibrio establecido a partir de un «modus vivendi» o formado por acuerdos estratégicos y coyunturales, será siempre precario y frágil: no se puede pasar por alto la irracionalidad de los actores, por ejemplo.

Pero además, y aun dejando de lado la diversidad de estructuras y reglas de funcionamiento de las organizaciones internacionales, este equilibrio se basa en una constelación de poderes desiguales dada de antemano, por lo que los acuerdos son forzados y no equitativos. Si los realistas recelan de la prepotencia de un «gobierno mundial», deben tener en cuenta que el mantenimiento del actual «statu quo», no mejora la situación, porque legitima implícitamente la hegemonía efectiva del más fuerte³⁵.

31 Cf. Zolo (2000: 160).

32 Véase Mertens (1996).

33 La referencia clásica es ROSENAU, J. N. y CZEMPIEL, E. O. (comps.) (1992): *Governance without Government: Order and Change in world Politics*. Cambridge, Cambridge U.P. Cf. también J.N. Rosenau, «Governance and Democracy in a Globalizing World» en ARCHIBUGI, D., HELD, D. y KÖHLER, M. (1998): *Re-imagining Political Community*. Cambridge, Polity Press.

34 Pero, para salvar el riesgo de un despotismo político mundial, bien pudiera acabar «en una especie de neomedievalismo, concebido como un sistema caótico de autoridades superpuestas y lealtades divididas», como observa García Guitián (2001: 80).

35 Tal como ocurre en el momento actual, en el que Estados Unidos hace valer sus intereses en materia estratégica o medioambiental, o establece excepciones en su favor en instituciones supraestatales como la Corte Penal Internacional, ejerciendo un gobierno mundial de hecho.

Y por otra parte, este realismo parece aferrarse todavía a un pasado en el que los estados eran los actores exclusivos en política internacional, y cada uno de ellos podía determinar por sí mismo su política. Pero la vieja distinción entre interior y exterior ha quedado cuando menos desdibujada, y la política estatal tiene que contar con la presión de los poderes que provienen del exterior de la esfera política. Dicho de otro modo, no es posible mantener por más tiempo el «estado de naturaleza» internacional.

4. En conclusión

La realización de un orden político cosmopolita basado en la igualdad y los derechos fundamentales de los ciudadanos del mundo, y sometido al control democrático de éstos es un objetivo difícil de realizar y de compleja articulación. Con todo, podría decirse que depende de que se den condiciones empíricas y voluntad política³⁶. Pero hay una cuestión previa, de orden normativo: si el universalismo moral y político expresado en el cosmopolitismo es compatible con una concepción de la política y de la ciudadanía como la republicana.

El nudo del problema reside en que el cosmopolitismo supone la prevalencia de los derechos del individuo humano como tal sobre las normas y decisiones de la comunidad política particular a la que pertenece, mientras que el republicanismo entiende que la libertad y los derechos del ciudadano se realizan en la república, y no pueden ser concebidos al margen de ella.

Ciertamente, si bien el republicanismo ha de declararse incompatible con la concepción «globalista» neoliberal («libertaria»), en tanto ésta propone la desregulación política mundial, ya que precisamente sostiene que la libertad se produce a través de la acción política, no de su preterición o de su desaparición, esto no significa que haya de alinearse con las reacciones «neowestfalianas», chauvinistas o «realistas» a la globalización³⁷.

Porque el republicanismo no se identifica sin más con el amor a la patria, con el patriotismo a secas. Su referente no es primaria ni necesariamente una comunidad territorial o de linaje, sino una asociación de ciudadanos. Lo que vincula a esos ciudadanos es una condición compartida (no un vínculo instrumental —liberales— ni un todo superior que los envuelve-comunitaristas); por eso, como se apuntaba más arriba, la conciencia cívica puede traspasar las fronteras políticas actuales y situarse en una perspectiva realmente universal (como la que ha inspirado tantas luchas pasadas por la emancipación).

Por eso también parece posible pensar los derechos de los ciudadanos con un enfoque no particularista. Son derechos fundados, no en el privilegio de la residencia o la filiación, sino en la condición común compartida de los sujetos políticos de las diversas unidades políticas. En ese sentido, «derechos humanos». Pero, para el republicano, no son derechos concebidos como barrera protectora de la iniciativa individual frente a la interferencia política; son derechos reales porque tienen una base cívica (política) de sustentación. Por consiguiente, la idea de una «asociación de ciudadanos del mundo» es aceptable sólo en tanto tenga una traducción *real*. (Lo que, por cierto, exige no sólo ins-

36 Ferrajoli (2001: 337): «Su realización depende, únicamente, de la política: de la voluntad de los países económica y militarmente más fuertes, pero también de las luchas políticas y sociales de las masas hoy discriminadas, así como del apoyo que les presten las fuerzas democráticas de los países privilegiados».

37 Es preciso distinguir las respuestas particularistas a la globalización de aquellas que rechazan el universalismo negativo liberal precisamente sobre la base de la afirmación de valores universales, como la dignidad y la autonomía. A veces se meten en el mismo saco (intencionadamente) globalización neoliberal y cosmopolitismo (véase p. ej. Zolo, 2000: 22-23), así como, por otro lado, los movimientos antiglobalización y el proteccionismo chauvinista.

tuciones y normas legales, sino una transformación económica y social que posibilite una ciudadanía efectiva).

En todo caso, nunca puede darse por disuelta la tensión entre lo universal y lo particular, entre las convicciones universalistas que empujan a los humanos a reconocerse como ciudadanos del mundo, y el sentimiento de pertenencia a una comunidad particular percibida como propia frente a un exterior que resulta más lejano. No es forzoso, sin embargo, refugiarse en ese sentimiento; los más lúcidos continuadores de la tradición republicana (hablo de Kant, o de Marx, entre otros) vieron ya que la libertad y la igualdad republicanas constituyen una aspiración que no puede defenderse sólo de puertas para adentro de una comunidad determinada (como no puede reservarse a un estrato privilegiado dentro de la misma), sino que está abocada a universalizarse.

Bibliografía

- Archibugi, D., Held, D. y Köhler, M.: *Re-imagining Political Community*. Cambridge, Polity Press, 1998.
- Béjar, H.: *El corazón de la república*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Fernández, E.: *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid, Dykinson, 2001.
- Ferrajoli, L.: «Dei diritti dei cittadini ai diritti della persona» en Zolo, D. (ed.): *La cittadinanza*. Roma, Laterza, 1994.
- Ferrajoli, L.: *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid, Trotta, 2001.
- García Guitián, E.: «Sobre la democracia en el ámbito internacional». *Isegoría* (Madrid), nº 24, 2001, pp. 77-95.
- Habermas, J.: *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Habermas, J.: *La constelación posnacional*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Habermas, J.: «Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft» en *Zeit der Übergänge*, Francfort, Suhrkamp, 2001.
- Held, D.: *La democracia y el orden global*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Höffe, O.: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. Munich, C.H. Beck, 1999.
- Hume, D.: «De la población en las naciones antiguas» en *Ensayos políticos*. Traducción de E. Tierno. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982².
- Jáuregui, G.: *La democracia planetaria*. Oviedo, Nobel.
- Kant, I.: *La paz perpetua*. Trad. De J. Abellán. Madrid, Tecnos, ([1795] 1989² a).
- Kant, I.: *Metafísica de las costumbres*, §62. Traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, ([1797]1989b).
- Kersting, W.: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend*. Francfort, Suhrkamp, 1997.
- Kymlicka, W. y Straehle, C.: «Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature». *European Journal of Philosophy*, 7:1, 1999, pp. 65-88.
- Kymlicka, W.: «Citizenship in an Era of Globalization: commentary on Held» en *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. Nueva York, Oxford U.P., 2001, pp. 317-326.
- Macintyre, A.: «¿Es el patriotismo una virtud?» en *BiTARTE*, nº 1, 1993, pp. 67-85.
- McCarthy, T.: «Unidad en la diferencia. Reflexiones sobre el derecho cosmopolita». *Isegoría*, nº 16, 1997, pp. 37-59.
- Mersten, T.: «Cosmopolitanism and Citizenship: Kant Against Habermas». *European Journal of Philosophy*, 4:3, 1996, pp. 328-347.

- Montesquieu: *El espíritu de las leyes*. Traducción de M. Blázquez y P. de Vega. Madrid, Tecnos, 1985.
- Muguerza, J.: «Los peldaños del cosmopolitismo» en R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Madrid, Tecnos, 1996.
- Onuf, N. G.: *The Republican Legacy in International Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Pettit, P.: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Rawls, J.: *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Rosales, J. M.: *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1997.
- Rousseau, J. J.: *Oeuvres complètes. III: Du contrat social. Écrits politiques*. Edición de B. Gagnebin y M. Raymond. París, Gallimard, 1964.
- Rousseau, J. J.: *Emilio, o de la educación*. Trad. de Mauro Armiño. Madrid, Alianza, ([1761] 1990).
- Sandel, M.: *Democracy's Discontent*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Schmitt, C.: *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, ([1932] 1991).
- Taylor, C.: «Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo» en *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós, 1997.
- Viroli, M.: *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*. Madrid, Acento, 1997.
- Viroli, M.: «El sentido olvidado del patriotismo republicano». *Isegoría* (Madrid), nº 24, 2001, pp. 5-14.
- Walzer, M.: *Las esferas de la justicia*. México, FCE, 1993.
- Walzer, M.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid, Alianza, 1996.
- Wellmer, A.: «Condiciones de una cultura democrática. Sobre el debate entre «liberales» y «comunitaristas» en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Cátedra, 1996.
- Zolo, D.: *Cosmópolis: perspectiva y riesgo de un gobierno mundial*. Barcelona, Paidós, 2000.