

## ARTÍCULOS

### La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum Martha Nussbaum on cosmopolitanism revisited

JOSÉ JAVIER BENÉITEZ PRUDENCIO

Universidad de Castilla-La Mancha

[josejavier.beneitez@uclm.es](mailto:josejavier.beneitez@uclm.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8820-2189>

**RESUMEN:** La identidad, en sí misma considerada, resulta una cuestión que ha llegado a ser en nuestros días compleja, y se concibe como fragmentada. En este sentido, categorías convencionales como la del cosmopolitismo quizás parecen que hayan quedado un tanto desfasadas. Si el ámbito de estudio queda conceptualizado entre un localismo reaccionario y un universalismo que tal vez no nos dice gran cosa, es dentro de este espectro en donde hay que situar hoy al cosmopolitismo ético. Aunque no existen visos de que las diferencias teóricas se resuelvan o, al menos, se aminoren, la teoría del cosmopolitismo ha adquirido un nuevo aliento dentro del proyecto asociado al pensamiento de Martha Nussbaum. Lo que me propongo en este artículo es incidir en las ideas de esta autora y su nueva puesta en valor.

*Palabras clave:* M. C. Nussbaum; ética; cosmopolitismo; identidades; crisis.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Benítez Prudencio, José Javier (2021) “La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum”. *Isegoría*, 64: e21. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.21>

**ABSTRACT:** Identity itself has become complex and fragmented in our age, and in this sense, perhaps conventional categories as cosmopolitanism therefore no longer suit us very well. Conceptualizing the intellectual landscape between reactionary localism and vapid universalism, is where the debate in ethical cosmopolitanism has landed today. Although it shows no real sign of theoretical resolving or slowing, cosmopolitan theory has taken more explicitly new direction connected with the project associated with Martha Nussbaum’s thought. I propose to deal in this paper her ultimately and re-articulated cosmopolitan ideas.

*Keywords:* M. C. Nussbaum; ethics; cosmopolitanism; identities; crisis.

*Recibido:* 30 noviembre 2020. *Aceptado:* 12 febrero 2021.

*Copyright:* © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

## 1. A MODO DE INTRODUCCIÓN

Alguien que considere los acontecimientos de nuestro presente bien puede tener la impresión de que el mundo no está hecho más que para interesarse por uno mismo; por pocos más, si incluimos el círculo más cercano de los seres más queridos. La desesperación y la melancolía pueden generar un estado de ánimo de difícil escape, desde luego, si actúan impulsadas por el nuevo panorama que nos deja la pandemia de la covid-19, especialmente cuando uno acaba viéndose afectado por el virus. En relación con un futuro cada vez más incierto, tal pesadumbre está llamada a durar en el tiempo, incluso, aunque se consiguiera estar a salvo de la covid-19. Por desgracia, hay otras vicisitudes que pueden alimentar todavía más esta situación; algunas son ya endémicas, singularmente, el desempleo o, en general, la carencia de servicios públicos tras el desmantelamiento progresivo que han sufrido los estados del bienestar. Creo que lo que quiero decir podría hacerlo si me inspiro en una alegoría que la socióloga Arlie R. Hochschild ha hecho famosa para referirse a lo que nos pasa<sup>1</sup>: estás de pie en una larguísima cola, esperando junto a otra gente. Todos aguardan, mientras cae un sol de justicia, y parece que la fila no avanza; en realidad, en vez de avanzar, da la sensación de que retrocede. Entonces, ves que algunas personas se cuelan delante de ti. Piensas que tú has cumplido, es decir, has respetado a los demás, sin colarte. ¿Qué podemos hacer en esta situación? Hochschild tiene presente, principalmente, la cola de quienes esperan encontrar un trabajo porque no lo tienen o de quienes teniéndolo esperan tener uno todavía mejor porque el suyo es demasiado precario. Parece que *los demás* nos lo ponen difícil; hay muchos antes que tú y, además, te das cuenta de que hay gente que se acaba colando, o eso crees que sucede. Tal y como lo presenta Hochschild no se trataría del caso del típico ‘gorrón’ o *free-rider*, sino más bien de personas o grupos que acaban siendo impopulares en momentos de crisis, tales como, por ejemplo, los inmigrantes, quienes, demonizados, acaban convirtiéndose en una especie de chivo expiatorio. Podemos seguir pacientemente esperando en la fila, pero podemos también tratar de colarnos como parece que hacen otros o, tal vez, rebelarnos

de alguna forma, por ejemplo, y es una solución por la que en gran medida ha optado recientemente la ciudadanía en las modernas democracias liberales, votando a los nuevos tipos de evergetas que, de Berlusconi a Trump, han aparecido en el panorama político durante los últimos veinte o treinta años. Desde luego, la cola puede ser otra a la de la búsqueda de empleo, así, la de quienes teniendo algún problema de salud esperan un servicio médico y, tal vez, desesperan porque después de mucho todavía no lo han recibido. A lo peor, puede que ni haya cola o quizás te das cuenta de que hay otra u otras que tú nunca podrás guardar (repárese que en el país de Hotchschild, los EE. UU., no existe todavía una sanidad pública). Finalmente, como la mayoría, tú también prefieres seguir esperando, pero, ¿cuánto más podrás aguantar? ¿Puede confundirse la resignación con un paciente espíritu cívico en estos tiempos de poca ejemplaridad pública y de anomia respecto de la política, entendida esta como mantienen algunos en su sentido *tradicional*? Desde luego, aparte de la del paro y la de la procura de los servicios de sanidad, hay otras muchas colas en donde el ciudadano o la ciudadana de hoy puede esperar y desesperar. En relación con ellas, las mujeres, los problemas que sobre la mesa han puesto los feminismos, pero, en general, la cuestión de género en su conjunto, constituyen una dificultad añadida para quien es o se siente mujer.

Muchos pueden tener la impresión de que ya no tienen el control sobre sus propias vidas. El ambiente actual está muy marcado por las divisiones partidistas y por las retóricas rupturistas, tanto como por la gran importancia que han adquirido los localismos enfrentados, de una u otra manera, a la globalización. Esta ha producido una grandísima sensación de impotencia en todo el planeta, un sentimiento de —podríamos llamar— indefensión que ha generado, en buena medida, hastío y un malestar en la ciudadanía. También, ha producido una grandísima desafección, que, como muchos han visto (de una manera incisiva, David Runciman<sup>2</sup>), puede poner en peligro los tipos de sociedad y de política democrática en que todavía vivimos. Aunque, claro está, no es la única que ha tratado de dar una explicación, filosóficamente hablando, a esta descorazonadora realidad, la conocida pensadora estadounidense Martha C. Nussbaum ha expuesto de forma muy convincente en su todavía reciente libro *La monarquía del miedo*<sup>3</sup> cuáles son los problemas

<sup>1</sup> En realidad, la alegoría (la autora lo llama metáfora) pretende dar cuenta de lo que le sucede al ciudadano medio de los EE. UU., y trata de establecer un diagnóstico de por qué Donald Trump pudo llegar a la presidencia, tras las elecciones de 2016. Véase A. R. Hotchschild, *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2018, pp. 204-208.

<sup>2</sup> Cf. D. Runciman, *Así termina la democracia*, Paidós, Barcelona, 2019.

<sup>3</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*, Paidós, Barcelona, 2019.

que conciernen a la vida de la gente corriente en la actualidad; aunque el análisis que hace concierne principalmente a los EE. UU., sin embargo, puede llevarse más allá de su país. Nussbaum interpreta que el bloqueo de la mayor parte de las actuaciones y decisiones cívicas que la ciudadanía acaba por no tomar se debe, principalmente, a que en ellas ha intervenido previamente la sensación paralizante del miedo o temor, entremezclado con otro tipo de emociones tales como la ira, la culpa (que siempre se atribuye a *otros*) y la envidia<sup>4</sup>. En concreto, “el miedo es intensamente narcisista, expulsa toda consideración por los demás”<sup>5</sup>. Pero si dicha ciudadanía toma algún tipo de decisión, a lo mejor, como he señalado, en esta coyuntura acaba decantándose por votar a los Berlusconi o Trump, cuando no se vota en favor del *Brexit*<sup>6</sup>. Nussbaum había tratado de explicar en una obra anterior, *Emociones políticas*<sup>7</sup>, por qué los sentimientos y las emociones terminan conjugándose como lo hacen en la política. Resulta además muy sugerente —lo acostumbra hacer en todos sus trabajos—, su remisión en *La monarquía del miedo* al pensamiento antiguo grecolatino, en este caso, al antiguo estoicismo, para dar cuenta del efecto psicológico que en cualquier persona produce el miedo, dado que este termina provocando respuestas impulsivas y agresivas. Su recurrente mirada al pensamiento antiguo grecolatino —lo enfatizo nuevamente— se convierte en la esencial piedra de toque desde donde, como ella

escribe, “poder pensar mejor y relacionarnos de forma más eficaz unos con otros, tomando cierta distancia de lo cotidiano”<sup>8</sup>.

Pero esto no es todo. A comienzos de siglo, los clásicos términos ‘cosmopolita’ y ‘cosmopolitismo’ (provenientes, como es sabido, de la filosofía estoica) se habían convertido en palabras clave, y se emplearon como la cuadratura del círculo de la mentada globalización económica. La globalización solía pensarse en aquel entonces aderezada con los novedosos efectos y la influencia de las redes de comunicación de masas en una era multicultural y de la información. Se fomentó la idea de una inmediata interacción planetaria entre los distintos seres humanos que pueblan partes muy distantes del globo. Mientras la tradicional soberanía de los Estados estaba siendo puenteadada por el funcionamiento de los nuevos marcos y escenarios económicos globales, algunos (quiero pensar, en concreto, en David Held<sup>9</sup>) dieron por sentado el advenimiento de una era de cosmopolitismo democrático que se sobrepondría a la eventualidad del marco moderno westfaliano de las soberanías nacionales. Algunos (destacadamente, Ulrich Beck<sup>10</sup>) avisaron elocuentemente sobre los riesgos que la humanidad parece haber asumido, también, a una escala global, que acaban afectando, como es bien sabido (menos, por los que debieran ser los principales implicados, la mayoría de los gobiernos) a cuestiones como la polución del medioambiente y el cambio climático. De nuevo, Martha Nussbaum se cuenta entre quienes decididamente apostaron por el cosmopolitismo en dicho cambio de siglo, llegando, en su caso, a articular una de las defensas teóricas más penetrantes que se han hecho últimamente del mismo. Por lo que acabo de explicar, no resultará extraño pensar que el énfasis teórico en el cosmopolitismo ahora mismo se encuentra atenuado; pero, a pesar de que la coyuntura ha cambiado, Nussbaum continúa insistiendo en la actualidad en su defensa, si bien, ha tratado de modular su teoría, adaptándola a estos nuevos tiempos en donde los acontecimientos parecen haber dejado el espíritu

<sup>4</sup> Desde que apareciera su célebre libro *La terapia del deseo*, un magnífico estudio sobre la teoría de las emociones en las distintas escuelas filosóficas helenísticas, Nussbaum se embarcó, no solo en la investigación de esta faceta filosófica sobre las emociones, propia del pensamiento grecolatino, sino que ha tratado de analizar desde una perspectiva comparativa dicha filosofía con los pensamientos moderno y contemporáneo, trayendo a colación distintas obras de la literatura, que no tienen por qué ser específicamente filosóficas. Destaco sus obras: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* o *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Un sugerente balance de dichos aspectos del pensamiento nussbaumiano es el que puede encontrarse en el capítulo que le dedica Inmaculada Hoyos Sánchez, *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y modernos*, Avarigani, Madrid, 2016, pp. 169-196.

<sup>5</sup> M. C. Nussbaum, *La monarquía del miedo*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>6</sup> Para este juicio que doy sobre las decisiones mayoritarias que llevaron a Trump a la presidencia de los EE. UU. o al referéndum del *Brexit* en Gran Bretaña, me remito a Francisco Veiga et al., *Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría (Neofascismo, posfascismo y nazbols)*, Alianza, Madrid, 2019, *passim*.

<sup>7</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Paidós, Barcelona, 2014.

<sup>8</sup> M. C. Nussbaum, *La monarquía del miedo*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>9</sup> En realidad, se convirtió en una tónica en el pensamiento de este autor desde la aparición a finales de la década de los ochenta del pasado siglo de su conocida obra: *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1991 [ed. or. 1987], pp. 360-407. Con respecto a lo mencionado en el texto, es fundamental: D. Held, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al orden cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.

<sup>10</sup> En su caso, como es bien conocido, de forma persistente a lo largo de su extensa obra.

cosmopolita en el reducto de la utopía y obligado a quienes lo defienden a ir contracorriente.

Lo que me propongo en este estudio es destacar cómo Nussbaum pergeña sus ideas sobre el cosmopolitismo, qué continúa presente de sus primeras ideas originales y, muy importante para quien quiera penetrar con mayor seguridad en su pensamiento, qué extremos de su teoría han cambiado. Su propuesta, no solo debe contar por su originalidad, fundándose, como veremos, en una gran cantidad de fuentes filosóficas, sino que debe considerarse, aunque *a priori* pudiera parecer en muchos sentidos paradójico, una respuesta directa tanto a los males endémicos que nuestras sociedades arrastran, como a los aparentemente nuevos que nos asolan. En realidad, su noción de cosmopolitismo debería perfilarse trayendo a colación los principales aspectos de toda su filosofía durante las últimas tres décadas, desde sus reflexiones sobre la situación desfavorecida de la mujer en todo el mundo o el desarrollo de las capacidades humanas, hasta sus ideas acerca de la educación y la justicia transnacional. Naturalmente, una empresa así desbordaría el corto espacio de este ensayo.

## 2. LA TEORÍA DEL COSMOPOLITISMO DE MARTHA NUSSBAUM EN SUS INICIOS

Dado que, hasta el momento, la mayor parte de los estudios que han tratado de profundizar en la idea del cosmopolitismo nussbaumiano se han escrito a la luz de su pensamiento cosmopolita inicial, no habría nada mejor que remitirse a esos mismos concienzudos trabajos<sup>11</sup>. Espero poder abordar en este apartado desde una perspectiva en que puedan resultar más clarividentes, si cabe, algunas de las primeras ideas que sobre el cosmopolitismo defendió Nussbaum.

Fue en *Los límites del patriotismo*<sup>12</sup> y *El cultivo de la humanidad*<sup>13</sup> donde la filósofa hizo su primera incursión de importancia en el cosmopo-

litismo. Los dos libros están muy próximos en el tiempo; el primero apareció en 1996, mientras que el segundo, dos años después (me refiero a sus versiones originales). *Los límites del patriotismo* fue una obra que editó Joshua Cohen, y se abre con el artículo de Nussbaum: “Patriotismo y cosmopolitismo”<sup>14</sup>. El resto del libro constituye un conjunto de respuestas, no solo de filósofos *stricto sensu* sino, también, de intelectuales y estudiosos muy conocidos procedentes de la ciencia política, la sociología, la historia, el periodismo, la economía, los estudios culturales y la educación, aunque si bien, todos ellos se circunscriben en el ámbito cultural norteamericano (Kwame Anthony Appiah, Benjamin Barber, Judith Butler, Amy Gutmann, Hilary Putnam, Charles Taylor, Amartya Sen, Immanuel Wallerstein, Michael Walzer, Gertrude Gimmelfarb, etc.). Sus respectivas intervenciones tratan de evaluar el citado ensayo de Nussbaum, posicionándose a favor o en contra de la idea de cosmopolitismo. Finalmente, ella contesta con una réplica, en la que reafirma sus posiciones iniciales. Por su parte, *El cultivo de la humanidad*, de título senequista, dedica su capítulo 3 a exponer, nuevamente, en qué consiste el cosmopolitismo.

Lo que caracteriza a esta primera versión del cosmopolitismo nussbaumiano es una defensa radicalmente abstracta del mismo, en la cual el sentimiento por la humanidad se sobrepone a los vínculos fuertes de la familia, nuestras amistades y el Estado del que formamos parte. Desde dicho punto de vista este tipo de lealtades, aunque en general valiosas<sup>15</sup> para la construcción de una personalidad humana, son en realidad secundarias, y deben moralmente ceder ante el universal principio de la dignidad humana. El cosmopolitismo ético de Nussbaum tiene como referente a los individuos:

Considerar a las personas como moralmente iguales es tratar a la nacionalidad, la etnia, la clase, la raza y el género como *moralmente irrelevantes*: irrelevantes en lo que se refiere a esta posición igual. Naturalmente, estos son unos factores a tener en cuenta en otro tipo de deliberaciones. Pero el accidente de haber na-

<sup>11</sup> Quisiera destacar, al menos, dos: Carmen Trueba Atienza: “Una aproximación al cosmopolitismo de M. C. Nussbaum”, en D. M. Granja Castro, y G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona, 2009, pp. 181-204; y José Javier Benítez Prudencio, “La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 347-354.

<sup>12</sup> J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ‘ciudadanía mundial’*, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>13</sup> M. C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005.

<sup>14</sup> Cf. M. C. Nussbaum, “Patriotismo y cosmopolitismo”, en J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo*, *op. cit.*, pp. 13-29.

<sup>15</sup> Refiriéndose al nacionalismo exacerbado, Nussbaum reconoce que “es moralmente peligroso” (“Patriotismo y cosmopolitismo”, *op. cit.*, p. 14).

cido en Sri Lanka, o judío, o mujer, o afroamericano, o pobre, no es más que eso, algo accidental con lo que nos encontramos al nacer<sup>16</sup>.

Nussbaum ha popularizado la teoría de los círculos del afecto que, como ella misma se encarga de resaltar, procede originalmente de Hierocles, un filósofo estoico tardío del que no se sabe nada con certeza, ni siquiera es seguro el tiempo en que vivió, aunque es habitual adscribirse al siglo II de n. e.<sup>17</sup> No obstante, la idea de los afectos que sienten los seres humanos por los demás, de la afinidad o familiaridad (*oikêiosis*, *commendatio*) y empatía (*sympátheia*, *compassio*), está presente ya en el estoicismo antiguo, anterior a Hierocles. Fue este filósofo el que concibió de manera más precisa qué círculos o niveles de afecto son más o menos fuertes en función de la distancia tomada desde la referencia central que es nuestro yo. La exposición más completa en griego de lo que Hierocles había explicado, en lo que seguramente son *excerpta*, se encuentra en el *Florilegio* (84, 23) del doxógrafo Juan Estobeo. Siguiendo a Estobeo<sup>18</sup>, el núcleo del afecto que los humanos sentimos, aparte de por nosotros mismos, en un sentido de la autoconservación, es por los seres más cercanos a nosotros, es decir, por nuestra familia y por nuestros amigos, seguido por el afecto que solemos tener por nuestros vecinos y conciudadanos, hasta alcanzar el afecto, también, por los miembros de una misma etnia o pueblo. Pero hasta aquí, no habría nada realmente nuevo en el panorama ético antiguo, dado que ese era el sentido comúnmente aceptado de cuáles debían ser los afectos entre

las personas, dentro de la identidad cultural grecolatina. Nussbaum<sup>19</sup> hace notar el antecedente más arcaico de los círculos del afecto estoico, el pasaje procedente de Heródoto (cf. *Historia* I 134, 2-3) en donde el historiador halicarnasio ya había reparado en cómo los propios persas establecían este mismo tipo de afectividad humana. Según Heródoto, por quienes los persas sienten más aprecio, después de por ellos mismos, es por los que viven más cerca de ellos, luego por los pueblos que viven a continuación dentro de su extensísimo imperio. Después, su aprecio por los demás se establece en proporción a la distancia, sintiendo menor apego por quienes más distantes están de ellos. Los persas, como los griegos y luego los romanos, tenían un sentido muy limitado de la humanidad. Con relación a cómo se articulan las identidades culturales, Claude Lévi-Strauss, si bien refiriéndose a lo que sucede en ciertas tribus de la Amazonía, dijo lo siguiente, que merece la pena traer a colación:

La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico (...) y hasta tal punto, que se designan con nombres que significan ‘los hombres’ (...), ‘los buenos’, ‘los excelentes’, ‘los completos’, implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes o hasta de la naturaleza humanas, sino que están a lo sumo compuestas de ‘maldad’, ‘mezquindad’, o son ‘monos de tierra’ o ‘huevos de piojo’<sup>20</sup>.

Volviendo a Hierocles, sus ideas estoicas le llevaron a incluir en su explicación un último círculo afectivo, totalmente novedoso para el sentido convencional que predominaba de dicha identidad cultural tradicional grecolatina. Este último círculo es el que representa el afecto que sentimos hacia la humanidad *ampliada*, a todo el género humano. Quizás, desde nuestra perspectiva actual no se aprecia la novedad que entonces suponía la inclusión del *Otro* (del ‘mono de tierra’ o el ‘huevo de piojo’), aunque el sentimiento de afinidad fuera el menor de todos o menos intenso que el que acabamos sintiendo por las personas que nos son más cercanas. Dado el sentido generalizado de la superioridad étnica, más o menos presente en las sociedades grecolatinas, esto quería decir que el afecto por quienes los griegos, primero, y los latinos, después, denominaron ‘bárbaros’ era

<sup>16</sup> J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo*, *op. cit.*, p. 161. Cursiva en el or.

<sup>17</sup> Para la afirmación que hago sobre la popularización de la teoría de Hierocles por parte de Nussbaum, véase, Fonna Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 10. Dado que ni la influencia ni, por tanto, la repercusión, per se, de Hierocles en la tradición filosófica o cultural occidental pudo ser significativa, la importancia que ha adquirido en la actualidad se debió, primero, al éxito que, entre los intérpretes de la filosofía estoica en particular, pero de la ética antigua en general, ejerció el decisivo artículo de Brad Inwood, “Hierocles: Theory and Argument in the Second Century AD”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 151-183. Sobre tales aspectos, puede verse Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993, pp. 262-271).

<sup>18</sup> Cf. Hierocles the Stoic, *Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009, pp. 91-93, 125-128.

<sup>19</sup> Cf. El cultivo de la humanidad, *op. cit.*, p. 88.

<sup>20</sup> C. Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1993, pp. 48-49.

algo realmente inusitado, fuera de las excepciones que, desde luego, hubo<sup>21</sup>.

A diferencia de Hierocles, Nussbaum establece radicalmente que —vuelvo a incidir— nuestra lealtad primaria abarca a todos los miembros del género humano. En este círculo no existe distinción, propiamente, entre los individuos que forman parte de la misma familia, nuestros amigos o nuestros conciudadanos, los miembros de un mismo pueblo o de un Estado. Dicha defensa cosmopolita le granjeó críticas, algunas de las cuales se recogen —como acabo de indicar— en *Los límites del patriotismo*. En la opinión que le merece a Amartya Sen<sup>22</sup> el cosmopolitismo fuertemente abstracto de Nussbaum (aunque él mismo se muestra proclive al cosmopolitismo), se trae a la mente el célebre pasaje procedente de *La teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith, en donde el filósofo escocés repara en lo difícil que resulta que uno mantenga su interés y preocupación por sus congéneres más distantes y la facilidad con la que nuestros temores o miedos pueden hacer que nos ensimismemos y nos cerremos a los demás. El ejemplo verosímil que A. Smith propone es el de un terremoto acaecido en China que provoca varios

miles de muertes (en muchos sentidos, China estaba mucho más distante en el siglo XVIII de lo que pueda estarlo hoy). Al enterarse de la noticia del terremoto en China, escribe A. Smith, “un hombre humanitario de Europa” se sentirá más afectado o preocupado si se entera al mismo tiempo de que perderá su dedo meñique al día siguiente, pues “la destrucción de tan ingente multitud claramente le parece entonces un objeto menos interesante que ese otro insignificante infortunio propio”<sup>23</sup>. Por último, Nussbaum considera que su defensa del cosmopolitismo encierra todavía un círculo más omnicomprendivo respecto de la teoría clásica estoica; se trata de la vinculación que como humanos debemos sentir hacia todo lo vivo, puesto que estamos concernidos por el medio natural en el que vivimos (las cuestiones del ecologismo y el respeto por los animales fue algo completamente ajeno a los antiguos estoicos<sup>24</sup>).

El segundo de los aspectos importantes en los que debería repararse en el estudio de la idea de cosmopolitismo de Nussbaum son los rasgos con que caracterizó a la ciudadanía cosmopolita. En este sentido, a su universalismo abstracto debe unírsele el prototipo esforzado de los héroes grecorromanos, que desde la Antigüedad fueron modelos para el ciudadano de una vida virtuosa y, particularmente, para el gobernante. Dado que, como héroe o heroína, el ciudadano o la ciudadana cosmopolita debe ser capaz de acometer acciones que no se encuentran al alcance de cualquiera, no extraña el que Nussbaum se remita a la figura de Hércules, el héroe civilizador, como encarnación de dicho modelo<sup>25</sup>. Quizás, muy pocos ciudadanos o ciudadanas cosmopolitas podrían emular una ciudadanía hercúlea, pero —insisto— ella lo

<sup>21</sup> Sobre el sentimiento de indiscutible superioridad cultural y racial en la época clásica griega me remito al penetrante estudio que hace Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1988. Las conquistas de Alejandro Magno produjeron el efecto de un aperturismo cultural de los griegos y, sobre todo, provocó un fenómeno de sincretismo; pero la ideología de superioridad sobre el bárbaro continuó estando presente. Para ello pueden consultarse las obras de Benjamin Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2004; y la de Yves A. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Latomus, Bruxelles, 1981.

Las excepciones a este sentido generalizado de superioridad cultural y racial son, en realidad, escasas en las fuentes antiguas, aparte del relato legendario sobre la presencia en tierras griegas del sabio Anacarsis el escita (que, en todo caso, debería tratarse de un caso de malinchismo), el sofista Antifonte de Atenas defendió que los bárbaros nacen siendo iguales a los griegos, en lo que, sin embargo, parece solo un argumento antilógico o el tipo de ‘discursos demoleadores’ (*lógoi katáballontes*), según el fr. 44B; véase Melero Bellido (comp.), *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996. El también ateniense Antístenes y, luego, los cínicos, en la misma línea que el texto de Antifonte, o sea, del lado de la *physis*, hicieron trizas la distinción entre griegos y bárbaros, al precio de reducir lo humano a la vida de los animales. Como a continuación trato en el texto, Nussbaum sí que considera en su bagaje cosmopolita al cinismo antiguo.

<sup>22</sup> Cf. A. Sen, “Humanidad y ciudadanía”, en J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>23</sup> Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2013, p. 252. En cuanto a los efectos que éticamente provoca la distancia física, pero también mental, deben repararse en los estudios que hicieron Luc Boltanski, *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; y, sobre todo, Amanda Anderson, *The Powers of Distance. Cosmopolitanism and the Cultivation of Detachment*, Princeton University Press, Princeton, 2001.

<sup>24</sup> Igual que antes con respecto a la estima del bárbaro, también, en esto hubo excepciones, o habría que introducir importantes matizaciones, en el ámbito de las escuelas filosóficas y de las creencias religiosas. Sobre el particular, me remito al espectacular estudio que escribió Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.

<sup>25</sup> Cf. M. C. Nussbaum, “Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy”, en S. K. Strange y J. Zupko (eds.), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 234-235.

mantiene en el sentido de la tradición de un ideal de virtud y de moralidad<sup>26</sup>. Por otro lado, tampoco ha acabado de destacarse todavía cuáles son las deudas de Nussbaum con el pensamiento de Hannah Arendt. La propia Nussbaum siempre se ha mostrado remisa a referirse a Arendt en sus escritos o a citar su obra; sin embargo, el tipo de ciudadanía cosmopolita que perfila comparte alguno de los rasgos del ideal cívico que mantuvo Arendt. El auténtico *homo politicus*, para Arendt, es aquel que por su decisión o por propia voluntad acaba acometiendo magnos actos y empresas cívicas, tales como la fundación o la renovación de un régimen o la creación de una constitución política<sup>27</sup>. Uno y otro tipo de ciudadanía, de Arendt y de Nussbaum, acaban siendo, cuanto menos, de *individuos singulares*. Ciertamente, el ciudadano o la ciudadana cosmopolita de Nussbaum no comparte la especialidad con que Arendt inviste al *homo politicus*, el socorrido recurso que han empleado algunos célebres teóricos políticos, como Platón o Maquiavelo, quienes, si se me permite decirlo con las palabras de Raymond Aron<sup>28</sup>, “hicieron surgir (...) el *deus ex machina*, el personaje irremplazable, el personaje misterioso y necesario, denominado el legislador o el reformador”. El *homo politicus*, a pesar de su singularidad, actúa necesariamente en público, es decir, contando con la presencia de los demás, pues en la forma (estrictamente aristotélica) de la vida política —de la cual

Arendt se muestra fiel seguidora —, no se trata de la vida solitaria de un dios ni de una bestia<sup>29</sup>. Sin embargo, Nussbaum parece romper con esto, dado que el modelo de ciudadanía cosmopolita más que corresponderse con la teoría de la sociabilidad que defienden los estoicos (y Aristóteles), parece aproximarse más al modo de vida autosuficiente e independiente (*autarkés*) del ‘individualismo’ cosmopolita de los cínicos. En realidad, fue Diógenes de Sínope el primero que empleó el término *kosmopolitês*<sup>30</sup>. Nussbaum repara en el cosmopolitismo cínico (esto es, pre-estoico) de Diógenes, Crates e Hiparquia, si bien, advirtiendo y desmarcándose de las estridencias de Diógenes (cuando alude a la anécdota consignada por Diógenes Laercio de masturbarse en público)<sup>31</sup>, y respecto de Crates e Hiparquia, enfáticamente, rehúsa proponerlos como modelo de vida conyugal (dado que, en otra anécdota recogida por Laercio, copulaban en público sin ningún pudor)<sup>32</sup>. De la misma manera que la cosmopolita Nussbaum nunca reivindicaría el estoicismo para tratar de física o cosmología, del cinismo pretende recoger solo su idea original de cosmopolitismo (que luego hicieron famosa los estoicos), sin tener que compartir de los cínicos esos comportamientos incívicos (*ápoleis*), de auténtica desvergüenza (*anaideía*), que, sin embargo, fueron el emblema de ese movimiento que los antiguos identificaron con la vida de los animales. Con todo, el modelo esforzado hercúleo continúa en pie, pues el cinismo naturalista también tuvo a Hércules como su héroe<sup>33</sup>.

### 3. LA TEORÍA MADURA DEL COSMOPOLITISMO DE NUSSBAUM

El último libro que ha publicado Martha Nussbaum es *La tradición cosmopolita*<sup>34</sup>. El subtítulo:

<sup>26</sup> A Hércules lo convirtieron ya los antiguos pitagóricos —y no solo el crotoniata Milón— en prototipo del esfuerzo intelectual (cf. Marcel Detienne, “Héraclès, héros pythagoricienne”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 177, 1960, pp. 19-53).

<sup>27</sup> Trayendo a colación la propia explicación de Hannah Arendt en un artículo preliminar de lo que será su magna obra *La condición humana*, “actuar” significa “tomar una iniciativa, comenzar, como indica la palabra griega *archein*, o poner algo en movimiento, que es el significado original del *agere latino*” (H. Arendt, “Labor. Trabajo. Acción: Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995, p. 101). Actuar es “irrupir en el mundo humano usando la palabra” (cf. H. Arendt, “Labor. Trabajo. Acción: Una conferencia”, en *De la historia a la acción*, *op. cit.*, p. 104). El agente (auctor) engrandece (*augmentare*) actuando; sus hechos o actuaciones son reconocidos como tales, adquiriendo por ello auctoritas. La ‘acción’ (*práxis*, *actio*) forma parte del ‘mundo’ (*Welt*), pero lo transforma, lo revoluciona, puede cambiarlo por completo, dándose un nuevo comienzo, haciendo aparecer lo inédito (*inauguratio*). El agente o autor se libera, se hace libre (hay un resabio hegeliano en el sentido de que la acción de los sujetos que protagonizan la historia constituye una expresión de la libertad).

<sup>28</sup> R. Aron, *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*, Página Indómita, Barcelona, 2015, p. 125.

<sup>29</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, I 2, 1253<sup>a</sup> 28.

<sup>30</sup> La idea de que el sabio tiene como patria el mundo entero es más antigua. Cf. Demócrito, fr. 247 (Diels y Krantz).

<sup>31</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *El cultivo de la humanidad*, *op. cit.*, pp. 83-84 (con las referencias a la obra de Diógenes Laercio).

<sup>32</sup> Cf. M. C. Nussbaum, “Patriotismo y cosmopolitismo”, *op. cit.*, pp. 28-29 (con las referencias a la obra de Laercio).

<sup>33</sup> Así como se dice que Diógenes murió de la indigestión que le produjo el comerse un pulpo crudo, Hércules fue, también, el héroe natural, bruto, glotón y amante insaciable (cf. Ragner Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Bloms, Uppsala, 1948, p. 53).

<sup>34</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona, 2020.

*Un noble e imperfecto ideal*, sin duda, advierte al lector que esté familiarizado con su idea de cosmopolitismo que se ha producido un cambio. Sabemos que esta obra estuvo gestándose por espacio de más de una década, en lo que prometía ser una especie de historia del cosmopolitismo desde sus inicios en el pensamiento cínico-estoico hasta alcanzar la época de la Ilustración europea<sup>35</sup>. Tal vez, los múltiples compromisos de Nussbaum han impedido esta empresa, de suerte que *La tradición cosmopolita* ha quedado finalmente integrada por siete capítulos, cuyo material está constituido principalmente por artículos que fueron previamente publicados y que han vuelto a reescribirse para la ocasión. El pensamiento estoico lo presiden, principalmente, Séneca y Marco Aurelio, aunque también Musonio Rufo y Epicteto, pero ahora estos filósofos no son invocados meramente por sus nombres, como ocurría en *Los límites del patriotismo* o en *El cultivo de la humanidad*, sino que Nussbaum desarrolla algunas de las líneas del pensamiento moral de estos filósofos. Lo más determinante en *La tradición cosmopolita* es la importancia que adquiere Cicerón, basándose esencialmente en su muy influyente *Los deberes*. Cicerón no fue estoico pero, como es bien conocido, gracias a su labor y a la fortuna que tuvieron sus escritos (más bien, relacionada con el prurito del ejercicio de la retórica y el buen uso del latín), se ha conservado parte del pensamiento del antiguo estoicismo griego, y casi totalmente lo que conocemos de algunos estoicos como, por ejemplo, Panecio o Posidonio. El segundo autor al que Nussbaum consagra un capítulo entero es el jurista holandés Hugo Grocio, famoso, sobre todo, por haberse convertido en el padre del derecho internacional moderno, y que Nussbaum considera uno de los principales artífices históricos de la idea de cosmopolitismo. El tercer autor, el segundo en importancia después de Cicerón, es Adam Smith. Kant casi brilla por su ausencia en *La tradición cosmopolita*, y, seguramente, bien puede echarse en falta un capítulo consagrado a él, igual que lo hay dedicado a Cicerón, Grocio y Smith, y ello después de que, según acabamos de ver en el apartado anterior, Nussbaum ha defendido una

idea de universalismo abstracto. Quien pretenda conocer *in extenso* la opinión que le merece Kant, y el lugar que podría ocupar en el edificio cosmopolita nussbaumiano, debe acudir a un ensayo de 1997, en una edición conmemorativa del bicentenario de *La paz perpetua* de Kant<sup>36</sup>. Podríamos preguntarnos por qué, aunque *La tradición cosmopolita* parte de un material previamente escrito, Nussbaum no se decidió a incluir este ensayo sobre Kant<sup>37</sup>. Espero dar a continuación una respuesta a este particular.

La tradición cosmopolita presenta, según Nussbaum, una serie de puntos importantes como aproximación a nuestra relación moral con las personas que viven fuera del Estado del que formamos parte. En primer lugar, esta tradición, heredera del cinismo y del estoicismo, pretende establecer una relación estrictamente ética entre todos los miembros del género humano, que, como tal, no está regulada ni supeditada por consideraciones ajenas (jurídicas, políticas) de conveniencia y seguridad por parte de los Estados. Con todo, dicho sustrato ético animó el denominado derecho de gentes (*ius gentium*), del cual el ciceroniano Grocio fue uno de sus principales adalides a inicios de la época moderna<sup>38</sup>. En segundo lugar, la tradición cosmopolita defiende una idea muy valiosa que cimienta las relaciones morales del cosmopolitismo, y radica en la idea de dignidad que todo humano posee por el simple hecho de serlo. Pese a lo poco clara que muchas veces se presenta<sup>39</sup>, esa idea no deja de ser un concepto potente y fértil para Nussbaum, que no le impide reconsiderar su

<sup>35</sup> Véase lo que explica Fonna Forman-Barzilai, discípula de Nussbaum, en lo que fue la tesis por ella dirigida (cf. F. Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Sympathy*, *op. cit.*, p. 4). Puede que la pretensión inicial de Nussbaum quedara frustrada ante la aparición de historias que sobre la tradición cosmopolita han aparecido durante los últimos años, como la de Luca Scuccimarra (*Los confines del mundo. Historia del cosmopolitismo desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII*, KRK, Oviedo, 2017).

<sup>36</sup> Cf. M. C. Nussbaum, "Kant's Cosmopolitanism Ideal in Toward perpetual Peace: Historical Reconstructions", en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1997, pp. 25-57. El artículo fue previamente publicado en ese mismo año en *The Journal of Political Philosophy*.

<sup>37</sup> Si en *La tradición cosmopolita* parece que quedan mejor asentadas las fuentes antiguas grecolatinas, bien puede echarse en falta, en cambio, un mayor armazón de esa parte de la tradición correspondiente con la recepción y desarrollo del cosmopolitismo durante la Ilustración, sin tener que reparar solo en la ausencia de Kant. Para lo que digo, me remito al libro de Francisco Javier Espinosa Antón, *Inventores de la paz, soñadores de Europa (Siglo de la Ilustración)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012, en donde sí se contempla la gran variedad de los cosmopolitas y el cosmopolitismo dieciochescos.

<sup>38</sup> Algunos echarán en falta la ausencia de otros forjadores que precedieron a la labor de Grocio, principalmente Vitoria.

<sup>39</sup> Al menos, no respecto al sentido original de dignitas, de ordenación de las personas por rango y nivel social (cf. M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, p. 83).

idea de un universalismo cosmopolita, al hacerlo permeable al carácter primordial que poseen a partir de este momento los afectos más inmediatos que las personas pueden sentir por quienes les son más cercanas (los familiares, los amigos y los conciudadanos). El tercer rasgo de la tradición cosmopolita se refiere al énfasis que adquirió lo humano con carácter exclusivo. Secularmente esto ha conducido a una valoración absoluta de las capacidades racionales y de elección morales como sello incuestionable de la humanidad sobre el resto de los otros animales no humanos pero, también, sobre aquellos humanos que debido a alguna pretendida anomalía en sus capacidades cognitivas se consideraron como incapaces en las legislaciones civiles y penales, una vez recibido el derecho romano (niños, mujeres, bárbaros y dementes). Nussbaum inexplicablemente no enfatiza el hecho de que esta idea se fortalece, todavía más, cuando es heredada por la moralidad cristiana; eso sí, destaca el vigor con que el antiguo estoicismo hizo primar lo racional por encima de todo, siendo este el gran sostén de su filosofía, no solo en el terreno de la ética, sino también en el de la física y la cosmología. En realidad, con dicha determinación, el estoicismo consideró como humanos, en el sentido más propio, a los hombres que más se guiaban por la razón, esto es, a los sabios o maestros estoicos, frente al conjunto de la humanidad<sup>40</sup>. Por otro lado, las pasiones humanas, las cuales forman parte de lo que para los estoicos eran ‘indiferentes’ (*adiáphora*), Nussbaum insiste que hay que considerarlas como consustanciales para el florecimiento personal y son necesarias para la consecución de nuestra felicidad<sup>41</sup>. El efecto de todo esto teóricamente supone una revalorización del cinismo, que es tratado ahora con mayor detenimiento, y hasta de la vena epicúrea<sup>42</sup> (lo que no resulta extraño en lo segundo a estoicos como Séneca), abandonándose la antigua idea del primado de la racionalidad porque ha impedido reflexionar de manera certera sobre el valor de las especies no humanas e, incluso, de aquellas

personas afectadas por algún tipo de discapacidad cognitiva severa o en estado vegetativo (son los dos casos principales que Nussbaum recoge, más allá de los ejemplos clásicos citados arriba: niños, mujeres, bárbaros y dementes). En el mundo antiguo hubo, además, otro tipo de tradiciones que avanzaron mucho más en la responsabilidad que los humanos tenemos con otras especies, incluso independientemente de las valoraciones usuales del respeto por las otras especies debido a razones religiosas (como, por ejemplo, la creencia en la metempsicosis o la transmigración de las almas<sup>43</sup>). En definitiva, para Nussbaum, se trata de “hacer que el mundo sea un lugar en el que humanamente valga la pena vivir”<sup>44</sup>. El heroísmo del excepcional y divino sabio racional estoico, para quien le son completamente indiferentes las pasiones y la vida emocional, es sustituido por el tipo de heroísmo cívico-cosmopolita en cuyos rasgos ya he reparado en el apartado precedente, y que parecen seguir en pie<sup>45</sup>. El heroísmo cosmopolita que defiende Nussbaum para el ciudadano o la ciudadana de hoy implica que sus actuaciones en modo alguno tienen que ver propiamente con la ‘contemplación’ (*thêoría*), según la versión tradicional de la misma (evidentemente no exclusivamente estoica), sino con la *vita activa* o la *práxis* que tanta resonancia arendtiana (y aristotélica) tienen. En el heroísmo cívico-cosmopolita se reintegra lo que el estoicismo fue “despojando de una cosa humana en otra”, de forma que lo que se inserta en su discurso ético es la revalorización de los bienes externos, antaño postergados para los estoicos por constituir conspicuos indiferentes —si bien, como es sabido, la ética aristotélica los había tenido presentes como un ingrediente necesario para el desarrollo de una ‘vida buena’ (*eu zên*)<sup>46</sup>—. Los bienes externos básicos son, en definitiva, determinantes para la conformación de la personalidad humana y se hallan en la base del famoso decálogo que Nussbaum ha perfilado acerca del desarrollo de las capacidades básicas esenciales para el florecimiento humano que debieran inspirar, de igual modo, las políticas pú-

<sup>40</sup> Véase: M. C. Nussbaum, La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal, *op. cit.*, pp. 88-89. Esto ya lo hicieron notar los críticos que evaluaron la teoría inicial de Nussbaum, para lo cual me remito a J. J. Benítez Prudencio, “Cosmopolitismo y neoestoicismo, hoy”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 65, 2009, pp. 306-311.

<sup>41</sup> Cf. M. C. Nussbaum, La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal, *op. cit.*, p. 96.

<sup>42</sup> Véase, por ejemplo, lo que explica, en relación con el epicureísmo y los bienes externos en M. C. Nussbaum, La tradición cosmopolita, *op. cit.*, p. 82.

<sup>43</sup> Toca remitirse, es lo que hace la propia Nussbaum, a todo lo que recoge en su libro R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals*, *op. cit.*

<sup>44</sup> M. C. Nussbaum, La tradición cosmopolita, *op. cit.*, p. 101.

<sup>45</sup> Se vuelve a considerar a Hércules y, ahora, además, al héroe cívico ateniense Teseo (cf. M. C. Nussbaum, La tradición cosmopolita, *op. cit.*, pp. 60, 138).

<sup>46</sup> M. C. Nussbaum, La tradición cosmopolita, *op. cit.*, p. 101.

blicas de los gobiernos en el mundo, junto con la llamada ayuda al subdesarrollo<sup>47</sup>. El esforzado héroe o la esforzada heroína cosmopolita es, en el sentido más propio, el trabajador o la trabajadora de una ONG, que tiene que lidiar con el marco de las soberanías nacionales de los Estados. Nussbaum afirma que como ciudadanos y ciudadanas cosmopolitas “debemos aprender a asumir riesgos”<sup>48</sup>, frente a los retos y problemas que se plantean, tales como, por ejemplo, la inmigración<sup>49</sup>, el otro por antonomasia del día de hoy.

La importancia que adquiere Cicerón en *La tradición cosmopolita* se debe, en primer lugar, no tanto al cúmulo de informes y noticias que sobre el estoicismo antiguo transmite el corpus ciceroniano (que parece lo decisivo en su idea inicial de cosmopolitismo), sino al protagonismo que adquiere ahora la crítica ciceroniana al propio estoicismo, aprendida, entre otros, de su preceptor el académico Antíoco de Ascalón<sup>50</sup>. Desde el momento en que esto es asumido pierde vigor la idea fuerte que presidía la concepción anterior del cosmopolitismo de Nussbaum, es decir, que la lealtad primaria cosmopolita sea propiamente el afecto por la humanidad. Ahora se plantean como esenciales para la constitución de la personalidad, como deja bien claro el modelo ético ciceroniano, el tipo de lealtades que Nussbaum antes había denominado como secundarias (familia, amistades y Estado). Si el universalismo abstracto ha perdido su cetro, no es extraño que Kant no encuentre un capítulo propio en *La tradición cosmopolita*. Pese a su in-

terés, todavía hay una razón de mayor peso que el empleo por parte de Nussbaum de las fuentes clásicas para comprender el giro en su idea de cosmopolitismo: la asunción que ella misma reconoce —al menos claramente desde la aparición en 2006 de *Las fronteras de la justicia*<sup>51</sup>— del *Liberalismo político* de Rawls<sup>52</sup>, y el valor que en este tiene el llamado ‘consenso entrecruzado’ (*overlapping consensus*) al que aspira toda teoría de la justicia para quedar validada. En este sentido, no se trata de que el cosmopolitismo fuerte haya quedado, por sí mismo, sin ningún valor, o no sea moralmente válido, sino que se muestra en realidad insuficiente para alcanzar principios de carácter político si lo que se pretende —como acabo de decir— es lograr la implementación de políticas públicas, en donde los Estados puedan convenir, entonces, soluciones prácticas y no solamente aceptar como programáticos los valores éticos de un orden cosmopolita, en su sentido tradicional. El patriotismo y, si se quiere, el nacionalismo, tienen un lugar dentro de esta nueva interpretación del cosmopolitismo, siempre que, según Nussbaum, no se trate del mantenimiento de un fanatismo ideológico que “no exalte a los EE. UU., por ejemplo, por encima de otras naciones, y que atienda a la humanidad que sufre en cualquier lugar donde esto ocurra”<sup>53</sup>. Este nuevo discurso cosmopolita es consciente de que el juego de las emociones ligadas al nacionalismo o a un discurso patriótico fuerte son el caldo de cultivo de los populismos. Por último, desde la perspectiva de lo que antes he explicado acerca de los llamados bienes externos, Cicerón se había mostrado en esto fiel a la tradición antigua. Nussbaum, tomando como referencia *Los deberes*, destaca la bifurcación ciceroniana existente entre los deberes de justicia estrictos, cuya importancia es esencial para la propia consideración de lo que son deberes (*officia*), y los deberes de ayuda material, que son más elásticos y, en todo caso, se hallan supeditados a la importancia de los deberes de justicia estrictos<sup>54</sup>. Por lo que ha dicho más arriba, Nussbaum se ha

<sup>47</sup> Aunque le dedicó todo un libro a esta cuestión (cf. M. C. Nussbaum, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012), siento una especial predilección por la manera en que el decálogo quedó formulado en M. C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 31-131. Debe quedar para otra ocasión preguntarse por qué en esta última obra reconoce recibir su inspiración, aparte de en A. Sen, en Aristóteles y Marx, mientras que, en el primero, en donde ha madurado su teoría, es principalmente deudora de la obra de Adam Smith (igual que sucede en *La tradición cosmopolita*). Para ella resulta esencial el papel que desempeñan los afectos y los sentimientos morales en la filosofía del escocés.

<sup>48</sup> M. C. Nussbaum, *La monarquía del miedo*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>49</sup> M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, p. 145 (respecto de Grocio), y pp. 246-251 (respecto del mundo actual).

<sup>50</sup> Como ella misma reconoce, el cambio interpretativo se debe a que, previamente, ha adquirido un mejor conocimiento sobre la obra de Cicerón. En este sentido, destaca su deuda con una de las mejores intérpretes que ha tenido el político e intelectual de Túscolo, Miriam T. Griffin, a quien además va dedicada la obra (cf. M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, pp. 282-283).

<sup>51</sup> M. C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2006. El reconocimiento de Rawls por esta misma idea ya se había hecho explícito en su anterior libro: M. C. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, *op. cit.*, *passim*.

<sup>52</sup> Cf. J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.

<sup>53</sup> M. C. Nussbaum, “Toward a Globally Sensitive Patriotism”, *Daedalus*, 137, 2008, p. 83.

<sup>54</sup> Para todo ello me remito a lo que Nussbaum explica a lo largo del cap. 2 (véase: M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, pp. 29-75).

hecho partidaria de que los deberes de ayuda material no constituyan algo secundario dentro de las consideraciones de la vida moral de las personas, a diferencia de la tradición estoica y de Cicerón del cosmopolitismo. La superación de la concepción ciceroniana, en su caso, se produce tras la incorporación por parte de Nussbaum del pensamiento de Grocio y, sobre todo, de Adam Smith, dado que las capacidades humanas tienen, y con ello la propia idea de dignidad, tanto un fundamento material (noción, más bien desarrollada por A. Smith en su obra de “cruel fama”, *La riqueza de las naciones*), como un inextricable fundamento en los humanos sentimientos (que es el objeto de la “presuntamente más blanda” y “estoica” *Teoría de los sentimientos morales*)<sup>55</sup>.

#### 4. CODA

Quizás conviene recordar lo que he dicho al empezar, puesto que el cosmopolitismo tiene a las cuestiones sobre la identidad como su principal espada de Damocles. Peter Sloterdijk escribe en un reciente artículo, que “estamos *volens volens* en la grieta abismal entre la agrupación primaria (horda, tribu, clan) y la sociedad mundial”<sup>56</sup>. El cosmopolitismo supone para Nussbaum el principal remedio que puede ayudar a cambiar el panorama actual en que vivimos, pero no solo como una provisión moral, sin más, como hacía la tradición cosmopolita, sino imprimiendo un carácter vitalista e, inclusive, optimista y armonizando el respeto hacia todo el mundo con las lealtades y los apegos sentimentales que nos son más caros, esto es, más cercanos. En una especie de ímpetu aristotélico, que se muestra más acorde con los primeros estímulos que animaron la producción más estrictamente académica de Nussbaum<sup>57</sup>, puede leerse al finalizar *La tradición cosmopolita*: “Todos los seres sintientes se esfuerzan por florecer y todas esas formas de aspiración y esfuerzo inspiran asombro, respeto y admiración”<sup>58</sup>. También, en un énfasis reconociblemente estoico y, a la vez, kantiano, escribe al término que “podemos valorar la humanidad como un fin en sí misma”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Los calificativos son de M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>56</sup> Peter Sloterdijk, *Las epidemias políticas*, Godot, Buenos Aires, 2020, p. 86.

<sup>57</sup> Cf. M. C. Nussbaum, *Aristotle’s Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

<sup>58</sup> M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, p. 267.

<sup>59</sup> M. C. Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, *op. cit.*, 266.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Amanda, *The Powers of Distance. Cosmopolitanism and the Cultivation of Detachment*, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Annas, Julia, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, New York, 1993.
- Arendt, Hannah, *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Aristóteles, *Política*, Tecnos, Madrid, 2018.
- Aron, Raymond, *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*, Página Indómita, Barcelona, 2015.
- Benítez Prudencio, José Javier, “Cosmopolitismo y neoestoicismo, hoy”, *Pensamiento: Revista de Investigación e Información Filosófica*, 65, 2009, pp. 297-312.
- Benítez Prudencio, José Javier, “La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum”, *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, Suplemento 3, 2010, pp. 347-354.
- Boltanski, Luc, *Distant Suffering. Morality, Media and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Cohen, Joshua (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ‘ciudadanía mundial’*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Dauge, Yves Albert, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Latomus, Bruxelles, 1981.
- Detienne, Marcel, “Héraclès, héros pythagoricienne”, *Revue de l’Histoire des Religions*, 177, 1960, pp. 19-53.
- Diels, Hermann, y Kranz, Walther (comp.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Olms-Weidmann, Hildesheim, 1992.
- Espinosa Antón, Francisco Javier, *Inventores de la paz, soñadores de Europa (Siglo de la Ilustración)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- Forman-Barzilai, Fonna, *Adam Smith and the Circles of Sympathy. Cosmopolitanism and Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.
- Hall, Edith, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford, 1988.
- Held, David, *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1991.
- Held, David, *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al orden cosmopolita*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Heródoto, *Historia*, vol. 1, Gredos, Madrid, 2000.

- Hierocles the Stoic, *Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2009.
- Hochschild, Arlie Russell, *Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense*, Capitán Swing Libros, Madrid, 2018.
- Höistad, Ragner, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Bloms, Uppsala, 1948.
- Hoyos Sánchez, Inmaculada, *Sobre el amor y el miedo. Tópicos antiguos y modernos*, Avarigani, Madrid, 2016.
- Inwood, Brad, "Hierocles: Theory and Argument in the Second Century AD", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, pp. 151-183.
- Isaac, Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- Lévi-Strauss, Claude, *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1993.
- Melero Bellido, Antonio (comp.), *Los sofistas. Testimonios y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1996.
- Nussbaum, Martha Craven, *Aristotle's Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
- Nussbaum, Martha Craven, "Kant's Cosmopolitanism Ideal in *Toward perpetual Peace*: Historical Reconstructions", en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts), 1997, pp. 25-57.
- Nussbaum, Martha Craven, "Patriotismo y cosmopolitismo", en J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 13-29.
- Nussbaum, Martha Craven, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002.
- Nussbaum, Martha Craven, "Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy", en S. K. Strange y J. Zupko (eds.), *Stoicism. Traditions and Transformations*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp. 214-249.
- Nussbaum, Martha Craven, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Nussbaum, Martha Craven, *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Nussbaum, Martha Craven, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Paidós, Barcelona, 2008a.
- Nussbaum, Martha Craven, "Toward a Globally Sensitive Patriotism", *Daedalus*, 137, 2008b, pp. 78-93.
- Nussbaum, Martha Craven, *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*, Paidós, Barcelona, 2012.
- Nussbaum, Martha Craven, *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia?*, Paidós, Barcelona, 2014.
- Nussbaum, Martha Craven, *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2018.
- Nussbaum, Martha Craven, *La monarquía del miedo. Una mirada filosófica a la crisis política actual*, Paidós, Barcelona, 2019.
- Nussbaum, Martha Craven, *La tradición cosmopolitana. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona, 2020.
- Rawls, John, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- Runciman, David, *Así termina la democracia*, Paidós, Barcelona, 2019.
- Scuccimarra, Luca, *Los confines del mundo. Historia del cosmopolitismo desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII*, KRK, Oviedo, 2017.
- Sen, Amartya, "Humanidad y ciudadanía", en J. Cohen (comp.), *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y 'ciudadanía mundial'*, Paidós, Barcelona, pp. 135-143.
- Sloterdijk, Peter, *Las epidemias políticas*, Godot, Buenos Aires, 2020.
- Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2013.
- Sorabji, Richard, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Trueba Atienza, Carmen, "Una aproximación al cosmopolitismo de M. C. Nussbaum", en D. M. Granja Castro, y G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo. Democracia en la era de la globalización*, Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Barcelona, 2009, pp. 181-204.
- Veiga, Francisco, González-Villa, Carlos, Forti, Steven, Sasso, Alfredo, Prokopljević, Jelena y Molas, Ramón, *Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría (Neofascismo, posfascismo y nazbols)*, Alianza, Madrid, 2019.