

ARTÍCULOS

¿Deber moral o proyecto político? El cosmopolitismo como ideología Moral duty or political project? Cosmopolitanism as ideology

Javier Rodríguez-Alcázar

Universidad de Granada, España
frodguez@ugr.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-7862-4241>

Lilian Bermejo-Luque

Universidad de Granada, España
lilianbl@ugr.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2385-6026>

Resumen: El término “cosmopolitismo” se usa para referirse a diversas ideas, vagamente conectadas, en ámbitos como la ética, la política, la economía y la cultura. En este artículo defendemos que el cosmopolitismo debe entenderse como un tipo de propuesta política; en concreto, como una ideología (y no como una tesis ética, metaética o metapolítica). Para llegar a esta conclusión, analizamos las limitaciones de diversas concepciones del cosmopolitismo relevantes en el debate sobre su justificación. A continuación, desarrollamos una propuesta alternativa basada en las aportaciones del *minimalismo político*. Además de servir para justificar el cosmopolitismo como proyecto esencialmente político, el marco minimalista permite articular una concepción de la comunidad política global que evita el utopismo de propuestas alternativas.

Palabras clave: moralismo político; realismo político; minimalismo político; cosmopolitismo; comunidad política.

Cómo citar este artículo / Citation: Rodríguez Alcázar, Javier, Bermejo Luque, Lilian (2024) “¿Deber moral o proyecto político? El cosmopolitismo como ideología”. *Isegoría*, 71: 1535. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1535>

Abstract: The term “cosmopolitanism” is used to refer to various ideas loosely connected in areas such as ethics, politics, economics, and culture. In this article, we argue that cosmopolitanism should be understood as one kind of political proposal, specifically as an ideology (and not as an ethical, meta-ethical, or metapolitical thesis). To reach this conclusion, we analyse the limitations of various conceptions of cosmopolitanism relevant in the debate about its justification. Subsequently, we develop an alternative proposal based on the contributions of political minimalism. In addition to serving to justify cosmopolitanism as an essentially political project, the minimalist framework allows us to articulate a conception of the global political community that avoids the utopianism of alternative proposals.

Keywords: political moralism; political realism; political minimalism; cosmopolitanism; political community.

Recibido: 15/02/2024. *Aceptado:* 30/09/2024. *Publicado:* XX-XX-XX

1. INTRODUCCIÓN

El cosmopolitismo puede entenderse de muchas maneras, pero un elemento característico en todas ellas es la referencia a una ciudadanía universal o a una comunidad global.¹ No en vano, la palabra “cosmopolita” deriva de un vocablo griego, *kosmopolitēs*, que Diógenes el Cínico utilizaba para referirse a sí mismo como “ciudadano del mundo”. Ahora bien: ¿es real o, al menos, posible esa ciudadanía global?; ¿es deseable? Estas preguntas han suscitado históricamente diversas respuestas, pero nunca han sido tan acuciantes como hoy día, cuando los seres humanos confrontamos retos de alcance mundial como el cambio climático, la globalización económica y cultural, las pandemias, la amenaza de las armas nucleares, las migraciones masivas o el impacto universal de tecnologías tan disruptivas como la IA o la edición genética. ¿Podemos esperar que algún tipo de ciudadanía universal sea parte de la respuesta a esos retos?

Nuestro principal objetivo en este texto es proponer una versión del cosmopolitismo menos problemática, conceptualmente, que las conocidas. Para lograrlo, habremos de resolver dos ambigüedades que encierra la expresión “comunidad global”. En primer lugar, ¿de qué tipo de comunidad estamos hablando? ¿De una comunidad esencialmente política (tal y como sugiere la palabra “ciudadanía”), o más bien de una comunidad moral, económica o cultural? En este artículo nos centraremos en el debate acerca de si la comunidad en cuestión es una comunidad moral o política, lo que nos llevará a discutir si el cosmopolitismo es una doctrina ética o política (y, más concretamente, si pertenece al ámbito de la metaética, de la ética normativa, de la metapolítica o de las propuestas políticas normativas que llamamos “ideologías”).

La segunda ambigüedad tiene que ver con la compatibilidad de esa comunidad con otras: ¿es posible pertenecer a la comunidad global y al mismo tiempo a otras comunidades éticas o políticas? Si la comunidad global se entiende en términos morales, entonces esta pregunta se convierte en la cuestión de si tenemos las mismas obligaciones

morales hacia todos los seres humanos o si es correcto priorizar nuestros deberes hacia las personas más cercanas. Si la comunidad global se entiende como una comunidad política, la cuestión se ha solidado concretar en la discusión acerca de si deberíamos abolir los estados-nación y sustituirlos por un estado global, aunque aquí vamos a plantear una pregunta previa: ¿es incompatible la existencia de una comunidad política global con la existencia de otras comunidades políticas?

En lo que sigue, tras evaluar las aportaciones y dificultades de varias aproximaciones al cosmopolitismo en la filosofía moderna y contemporánea (secciones 1-4), sostendremos que el cosmopolitismo debe entenderse como una ideología, no como una tesis ética o metaética, ni como una tesis metapolítica sobre criterios de legitimidad o justicia. Además, defenderemos que, entendido como una doctrina que aboga por la resolución de ciertos problemas políticos desde la perspectiva de una comunidad política global, el cosmopolitismo es una propuesta plausible (cuya validez efectiva, no obstante, habrá de defenderse con argumentos ya en parte empíricos, en el nivel del debate político normativo, que quedan fuera del alcance de este artículo).

La calificación del cosmopolitismo como una ideología presupone, naturalmente, un cierto concepto de ideología. De las numerosas acepciones del término, aquí adoptamos una definición que subraya uno de los rasgos fundamentales de las ideologías indicados por Freedman (1996): las ideologías como doctrinas concebidas para guiar la práctica política. Esta concepción encaja con el marco teórico general adoptado en este artículo, el minimalismo político (Rodríguez-Alcázar, 2017 y Bermejo-Luque, 2024), que invita a ver cada ideología política como una propuesta general acerca de los medios más adecuados para realizar la agenda de una determinada comunidad política.

Este marco teórico, el minimalismo político, proporciona asimismo una cierta concepción de la relación entre ética y política, por un lado, y entre política normativa y metapolítica, por otro (secciones 5-6). De acuerdo con estas concepciones, la ética no es la fuente única de la normatividad política, como las diversas formas del moralismo político han defendido: la política, como veremos, es una práctica cuya normatividad surge del intento de realizar su fin constitutivo: dar respuesta en cada momento a la pregunta “¿qué hacemos?”, atribuible a una comunidad política dada. La política no es, pues, de acuerdo con el minimalismo

¹ Así, en las primeras líneas de la entrada “Cosmopolitanism” de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, se afirma lo siguiente: “El núcleo nebuloso que comparten todas las visiones cosmopolitas es la idea de que todos los seres humanos, con independencia de su afiliación política, son (o pueden y deben ser) ciudadanos de una única comunidad” (Kleingeld y Brown, 2019).

político, un escenario más en el que se suscita la pregunta moral “¿qué debo hacer?”, sino un ejemplo del tipo de deliberación práctica “all things considered” del que hablaba Bernard Williams (1985), con la peculiaridad de que el sujeto de la pregunta no es un individuo, sino una comunidad política, un “nosotros”. El hecho de que ética y política persigan responder preguntas distintas determina, asimismo, la existencia de un ámbito de reflexión, la metapolítica, que no es equiparable ni con la metaética ni con la política misma. La metapolítica es un discurso descriptivo que despliega una reflexión sobre una práctica, la política, con un fin constitutivo propio y exclusivo. El minimalismo político es pues una teoría metapolítica. El cosmopolitismo, en cambio, no es una doctrina metapolítica (aunque a menudo se haya considerado así, como veremos), sino una propuesta que se construye en el nivel de la política normativa. Creemos que una concepción adecuada de estas distinciones (ética/política, política/metapolítica) sirve de fundamento no solo para entender el cosmopolitismo como una ideología, sino además como una ideología plausible (sección 7).

2. COSMOPOLITISMO: ENTRE LA POLÍTICA Y LA MORAL

En tiempos de la Revolución Francesa se publicaron dos obras fundacionales del cosmopolitismo moderno. Una fue *La république universelle ou adresse aux tyrannicides*, de Anacharsis Cloots. En este ensayo, Cloots abogaba por un estado y un parlamento mundiales: “Une nation, une assemblée, un prince” (una nación, una asamblea, un príncipe) era su lema (Cloots, 1792, p. 16). En apoyo de esta propuesta, el autor argumentaba que “un cuerpo no se hace la guerra a sí mismo, y el género humano vivirá en paz cuando no forme sino un solo cuerpo, la nación única” (Cloots, 1792, p. 7).²

El de Cloots era, sin duda, un proyecto netamente político, bajo prácticamente cualquier concepción de lo que es la política. De acuerdo con ese proyecto, los miembros de aquella comunidad política a la que pertenecen todos los seres humanos, tras constatar que la guerra no es una forma sensata de abordar sus conflictos, deberían idear, en su propio beneficio, una arquitectura política novedosa. A grandes rasgos, esta arquitectura consistiría, como acabamos de citar, en un único estado con

soberanía mundial. Ahora bien, ¿cómo se llegaría a esta república universal? Aquí Cloots suena particularmente ingenuo: los pueblos del mundo se unirían voluntariamente a Francia, al notar las ventajas (para la economía, para la paz) de regirse por su constitución republicana. Estos pueblos adoptarían la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* de 1789 como la mejor vacuna contra la tiranía, e incluso la lengua francesa como vehículo de comunicación. La república universal, además, sería respetuosa con las diversas religiones y culturas, siempre que estas no fueran perjudiciales para la sociedad (Cloots, 1792, pp. 17-121).

La segunda obra fundacional del cosmopolitismo moderno, de mucha mayor envergadura filosófica y ambición teórica, es *La paz perpetua: un diseño filosófico* (Kant, 2018). Kant compartía la preocupación de Cloots por la paz, que para él era, al mismo tiempo, un bien político y un deber moral.³ La resultante combinación de fundamentos morales y políticos del proyecto cosmopolita kantiano hizo de él una propuesta más ambigua que la de Cloots,⁴ mientras que las dudas sobre su viabilidad no resultaban menores.⁵ La justificación del cosmopolitismo kantiano se basaba en el supuesto de que la moralidad es la fuente última de la obligación política.⁶ Según Kant, la paz es un deber para la acción política *porque* es un deber moral. El elemento importante de este supuesto, en lo tocante al debate sobre el cosmopolitismo, no es si

2 La misma línea argumental, que vincula la paz con la existencia de un gobierno mundial, se encuentra en otros autores. Entre ellos, Dante Alighieri (1993, p. 169).

3 Brown (2009, pp. 14-15) sostiene que el cosmopolitismo de Kant no es meramente jurídico porque se deriva de fundamentos morales por influencia de Cicerón (pp. 6-7) Otros autores atribuyen a Kant otros tipos adicionales de cosmopolitismo: epistemológico, económico, religioso y cultural (Kleingeld, 2012; Cavallar, 2015).

4 Tres afirmaciones de Kant dan una idea de las tensiones internas de su propuesta en torno a la paz perpetua: por un lado, la teoría (moral) condena categóricamente la guerra (Kant, 2018, VIII:356, B35). Por otro, en la práctica (política), parece imposible evitar la guerra entre estados, pues ello requeriría la obediencia de los estados a una legislación común y superior, y esto se vería impedido por la propia naturaleza de aquellos (Kant, 2018, VIII:354, B30). Por último, “no puede darse [...] ningún conflicto entre la política como teoría jurídica aplicada y la moral” (Kant, 2018, VIII:370, B71), pues de lo contrario la moral pasaría a convertirse en una mera “doctrina general de la prudencia” (ibíd., B72).

5 Compárense, por ejemplo, los juicios al respecto de Poggé (1993, p. 315), Rawls (1999, p. 36), Brown (2009 p. 19 y capítulo 3) y Kleingeld (2012).

6 “La verdadera política no puede dar ningún paso sin haber tributado un previo homenaje de respeto a la moral” (Kant, 2018, VIII: 380, B96); “cualquier política ha de doblar sus rodillas ante la moral (VIII:380, B97).

lo que merece ser honrado como objetivo político es la búsqueda de la paz o más bien algún otro deber moral.⁷ El elemento fundamental de la filosofía política de Kant, en lo que aquí nos concierne, es la idea de que la moral es la fuente última de la obligación política. La aceptación de este supuesto kantiano es, probablemente, la razón por la que los debates posteriores sobre el cosmopolitismo se han centrado en la cuestión de si los individuos o las comunidades políticas tienen obligaciones hacia los demás, así como en la naturaleza de esas obligaciones. En efecto, autores como Beitz (1975, 1979, 2000) y Pogge (1992, 1993) asumieron, con Kant, que la realización del ideal cosmopolita es una exigencia moral. Esta suposición situaba su propuesta en el marco de lo que Bernard Williams (2005) denominó “moralismo político”; es decir, la tesis de que la política debe estar guiada, o al menos constreñida, por ciertos objetivos y principios morales. Como veremos a continuación, ni siquiera Rawls (1999), que se opuso a las ideas cosmopolitas de Beitz y Pogge, abandonó el marco moralista para analizar el cosmopolitismo. Argumentaremos, sin embargo, que este no es el marco adecuado.

3. POR QUÉ EL DEBATE SOBRE EL “COSMOPOLITISMO ÉTICO” NO DEBERÍA INTERFERIR EN EL DEBATE SOBRE EL COSMOPOLITISMO

Si para Cloots el cosmopolitismo es un proyecto político, y para Kant sigue siendo un proyecto político con una base moral, en manos de Charles Beitz y Thomas Pogge el cosmopolitismo se convierte en un proyecto netamente moral. No en vano, Wenar (2006, p. 110) ha criticado el olvido de la guerra y la paz por parte de los cosmopolitas contemporáneos, y la atención casi exclusiva de estos a la justicia global. Efectivamente se trata, cuando menos, de un notable cambio de énfasis.

Lo que Pogge denomina a veces “cosmopolitismo ético” (Pogge, 1993), y a veces simplemente “cosmopolitismo” (Pogge, 1992), incluye tres componentes: (1) la tesis de que las personas son las unidades últimas de atención (individualismo); (2) la afirmación de que la condición de unidad última de atención corresponde a todas las perso-

nas por igual (universalidad); y (3) la convicción de que las personas son unidades últimas de atención para todos, y no solo para sus compatriotas (generalidad).⁸ No es nuestro objetivo discutir la validez de estas tesis, sino señalar que entran dentro de los campos de la metaética y la ética normativa: son tesis sobre la naturaleza y el alcance de la obligación moral. Si este es el alcance de dichas tesis, parece desafortunado llamar a la doctrina que las engloba “cosmopolitismo”, o incluso “cosmopolitismo ético”, cuando apenas queda referencia a la noción de una ciudadanía global.

La transformación del cosmopolitismo en una doctrina ética y metaética no es exclusiva de Pogge. Por ejemplo, algunas de las preguntas que pretende responder la propuesta “cosmopolita” de Appiah (2006, xix) son: “¿en qué sentido existen los valores?”; “¿es correcta cualquier forma de relativismo?”; “¿cuándo chocan la moral y los modales?”; “¿qué obligaciones tenemos hacia los extraños en virtud de nuestra humanidad compartida?” Todas ellas pertenecen a la filosofía moral normativa y a la metaética. El resto de las preguntas que se plantea Appiah en la Introducción a su libro sobre cosmopolitismo pertenecen, más bien, a la antropología. De ninguna puede decirse que posea un carácter inequívocamente político.

Del mismo modo, cuando Singer (2002, cap. 4) defiende una “ética global” (muy cercana al cosmopolitismo ético de Pogge, en cuanto a objetivos generales y justificación), apela a un principio de imparcialidad común a muchas tradiciones éticas, y a argumentos contra el relativismo moral habituales en metaética. Sobre estas bases, Singer (1979) puede afirmar que ricos y pobres, jóvenes y mayores, hombres y mujeres, o personas con diferentes capacidades o color de piel tienen derecho a la misma consideración de sus intereses. Ahora bien, la afirmación de que tenemos las mismas obligaciones morales hacia toda persona hambrienta, sin importar su nacionalidad, puede sostenerse, como hace Singer, como una aplicación de principios morales generales, sin necesidad de apelar a la noción de ciudadanía global que subyace a las tesis propiamente cosmopolitas. Además, es dudoso que cualquier discusión sobre el alcance de nuestras obligaciones morales arroje luz alguna sobre cómo resolver los problemas políticos que motivaron las propuestas cosmopolitas de Cloots y

7 De hecho, Kant (2018) manifiesta que otro deber moral –la promoción de la genuina libertad, compatible con la razón, tanto la individual como la de los estados– ocupa un lugar incluso más elevado en la jerarquía de las obligaciones políticas.

8 Pogge (1992, pp. 48-49); Posteriormente (Pogge 1993, p. 316), el criterio de universalidad se dividió en dos: imparcialidad e inclusividad.

Kant (en particular, la consecución de la paz mundial), ni otros desafíos contemporáneos que parecen exigir la coordinación dentro de una comunidad política global. Como reconoce Beitz (1979, p. 18), “no hay inferencia automática desde el cosmopolitismo sobre la justificación moral al cosmopolitismo sobre las instituciones”. En términos más generales, podemos afirmar que no hay una forma automática de derivar propuestas políticas de convicciones morales, y esto vale también para las propuestas sobre cómo coordinar la comunidad política global. En otras palabras: el cosmopolitismo, si se entiende como una doctrina política, está infradeterminado por ideas morales, independientemente de su carácter universalista o relativista.

Es cierto que algunos defensores del “cosmopolitismo ético” han realizado propuestas políticas. Es el caso del *Dividendo Global sobre Recursos* (Pogge, 1998, 2001, 2008, pp. 196-215) y la *dispersión vertical de la soberanía* entre unidades políticas de diversos tamaños (Pogge, 2008, pp. 181 ss.). Pero al reconocer esto no hacemos más que constatar que las convicciones morales de esos autores han influido en sus ideas políticas.⁹

En cualquier caso, nuestra principal preocupación aquí no es sancionar el uso correcto del término “cosmopolitismo”, sino determinar la fuente y el fundamento de las propuestas políticas sobre la gestión de los problemas globales. Como pretendemos mostrar, tratar dichos problemas como cuestiones morales constituye un obstáculo para su correcta comprensión y para idear soluciones viables a los mismos.

4. ATRAPADOS AÚN EN LA JAULA MORALISTA: EL INTERNACIONALISMO RAWLSIANO Y SUS PROBLEMAS

La propuesta de Rawls (1999) sobre el Derecho de Gentes puede verse como un intento de reconducir el debate sobre el cosmopolitismo a un terreno más político. Para entender lo que significa “político” en este contexto, consideremos la distinción establecida por Nagel (2005, p. 120) entre una concepción “política” y una concepción “cosmopolita” de la justicia global. Según la con-

cepción *cosmopolita*, “las exigencias de justicia derivan de una preocupación por la igualdad o de un deber de equidad que debemos en principio a todos nuestros semejantes”. Esta es, obviamente, la concepción que venimos atribuyendo a Pogge y Beitz. Por el contrario, la concepción *política* reconoce la relación institucional que los estados soberanos crean entre sus ciudadanos, una relación evaluable mediante estándares de justicia distintos de los pertinentes para determinar las obligaciones de cualquier individuo hacia cualquier otro ser humano (Nagel, 2005, p. 124).

El carácter político de la propuesta de Rawls se manifiesta en su convicción de que las obligaciones entre individuos derivan de su pertenencia a una misma sociedad (por ejemplo, Rawls 1971, p. 4). Años después, Rawls (1999) se pregunta qué obligaciones se dan entre los ciudadanos de estados diversos, y su opinión es que la fuente de la obligación política –la reciprocidad– es la misma para pueblos e individuos: “Así, el criterio de reciprocidad se aplica al Derecho de Gentes del mismo modo que se aplica a los principios de justicia de un régimen constitucional” (Rawls, 1999, p. 35). En este punto, el planteamiento de Rawls es netamente metapolítico, en vez de metaético. Sin embargo, ni este cambio de perspectiva ni la circunstancia de que Rawls, como explicaremos enseguida, descarte una concepción cosmopolita de la justicia global, le alejan del marco moralista: la reciprocidad es una obligación moral (una obligación hacia los demás), que tienen individuos y estados. No en vano, Wenar (2006, p. 95) describe el Derecho de Gentes de Rawls como una “moralidad de estados”.

Para Rawls (1971, caps. 2 y 3) existe una diferencia entre el escenario intraestatal y el interestatal. Mientras que las obligaciones entre los miembros de una sociedad justa vienen dadas uniformemente por los principios de justicia descubiertos en la posición original, las sociedades tendrían entre ellas obligaciones diversas, dependiendo de sus respectivos ordenamientos institucionales. Por ejemplo, las obligaciones que los *pueblos* (ya sean *liberales* o meramente *decentes*, los dos tipos de sociedades bien ordenadas, según Rawls) tienen hacia otros pueblos no son las mismas que tienen hacia las sociedades que no están bien ordenadas (sociedades desfavorecidas, estados proscritos y absolutismos benévolos) o hacia sus habitantes.¹⁰ Entre pueblos, la reciprocidad

9 Como señalaremos más adelante, no es necesariamente inadecuado que propuestas políticas como la cosmopolita se inspiren en consideraciones morales, siempre y cuando estas consideraciones no provengan de la valoración del filósofo o filósofa sobre lo moralmente correcto, sino que recojan las convicciones morales de la comunidad política pertinente.

10 Para las definiciones de estos términos, cf. Rawls (1999, pp. 4 y 63).

proporciona la fuente moral de la obligación (Rawls, 1999, p. 35). Estos se ven unos a otros como iguales y honran, en sus relaciones, ciertos principios que desarrollan la idea del respeto mutuo (pp. 36-37). Por el contrario, las obligaciones de los pueblos hacia las sociedades desfavorecidas se reducen a un “deber de asistencia”, que Rawls presenta como una medida de transición que permitiría a esas sociedades ser dueñas de su futuro e incorporarse a la *Sociedad de los Pueblos* (p. 118). Iría, pues, más allá de las obligaciones de los pueblos garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de los habitantes de las sociedades menos favorecidas (salvo si la ayuda económica puede contribuir a que tales sociedades mejoren la calidad de sus instituciones). En otras palabras, Rawls (1999, pp. 113-120) rechaza todo principio que prescriba el establecimiento de la justicia distributiva permanente entre los pueblos.¹¹

Los críticos de Rawls consideraron problemática su propuesta porque rebajaba las obligaciones morales de los miembros de las sociedades ricas hacia los miembros de las sociedades más pobres por una razón “moralmente arbitraria”: porque resulta que unos y otros viven en lados distintos de las fronteras que separan sus estados (Pogge, 1993, 2006; Singer, 2002). Por el contrario, defensores de Rawls como Pettit (2006), Wenar (2006) y Sangiovanni (2007) han argumentado que no es arbitrario distinguir entre las obligaciones hacia los conciudadanos y hacia los extranjeros, al existir relaciones de reciprocidad entre los primeros que no se dan entre los segundos.¹² Dado que estas relaciones también pueden darse entre pueblos, no resulta sorprendente para estos autores que Rawls reconozca, como hemos visto, la existencia de obligaciones morales entre pueblos.

Excede a nuestros objetivos discutir la cuestión de las obligaciones morales hacia las sociedades ajenas y sus miembros. Nos limitaremos a señalar que, si se acepta la reciprocidad como fuente general de obligación moral, lo que se vuelve difícil para Rawls es explicar por qué los pueblos tienen *obligación alguna* hacia las sociedades menos fa-

vorecidas y, especialmente, hacia sus miembros, cuando no existe relación de reciprocidad. En otras palabras, lo que Rawls no podría explicar no es por qué los deberes morales hacia las sociedades menos favorecidas deben reducirse al deber de asistencia, sino por qué existe siquiera tal deber. Aún más difícil le resultaría fundamentar cualquier deber de las sociedades menos favorecidas hacia los pueblos, y de estos últimos hacia estados proscritos y absolutismos benévolos. Por desgracia, las sociedades mal ordenadas son muy comunes, por lo que parece de lamentar que las obligaciones morales entre ellas estén tan ausentes como lo están entre los individuos del estado hobbesiano de naturaleza. Así pues, el empeño por parte de Rawls por mantener la intuición moral (compartida con los “cosmopolitas éticos”) de que el orden global debería basarse en obligaciones morales no solo desemboca en una postura internacionalista, no cosmopolita: además, llevada al mundo real, esa postura acaba pareciéndose, seguramente más de lo que Rawls quisiera, al estado de naturaleza global que describen los teóricos realistas clásicos de las relaciones internacionales como Morgenthau (1954) y Waltz (1979). Puede resultar aconsejable, pues, intentar otra estrategia.

5. SANGIOVANNI: LIBERARSE DEL MORALISMO, PERO HEREDANDO SUS LASTRES

Sangiovanni acepta, por un lado, los principios “cosmopolitas” de Pogge como descripción de las obligaciones morales entre individuos de todo el mundo (Sangiovanni, 2007, p. 3). Es decir, da por bueno el cosmopolitismo, entendido como una doctrina puramente moral. Por otro lado, sostiene, en espíritu rawlsiano, que “la igualdad moral sólo genera una exigencia de igualdad social cuando compartimos la pertenencia a un estado” (p. 38). De este modo, desarrolla una versión del internacionalismo que, como la de Rawls, se basa en la reciprocidad pero que, a diferencia de la de este, distingue claramente la obligación moral de la obligación política. La propuesta podría describirse, por tanto, como una combinación de cosmopolitismo moral e internacionalismo político. En consecuencia, Sangiovanni (2008) abandona el marco metapolítico moralista, en el que la moral proporciona la fuente de la obligación política, para abrazar un marco metapolítico realista en el que la obligación política es anterior a la moral, y en el que las instituciones y prácticas existentes —en particular,

11 Curiosamente, Beitz (1979) sostiene que principios así se derivarían de la teoría rawlsiana de la justicia.

12 Rawls (1999) comparte con Cicerón la creencia de que los deberes que las personas tienen para con sus conciudadanos son diferentes de los que tienen para con los extranjeros. Cicerón (2000, I.5) distinguía entre los deberes de justicia, que mantienen su fuerza más allá de las fronteras, y los deberes de ayuda material, que se aplican con más fuerza a los más próximos. Véase Nussbaum (2019, pp. 20-21).

el Estado y las prácticas asociadas a él— desempeñan un papel decisivo en la justificación de los principios de justicia. Con ello, Sangiovanni se libera de algunas cargas que impone a Rawls su moralismo. Sin embargo, la propuesta de Sangiovanni presenta aún las siguientes dificultades:

1. El “realismo contextual” de Sangiovanni (como lo denomina Rossi, 2019) considera que instituciones como el Estado serían la fuente de la justificación política. No obstante, estas instituciones, en tanto que son contingentes, necesitan justificarse a su vez y, para ello, Sangiovanni recurre a la noción de justicia. Ahora bien, para determinar qué entendemos por justicia, Sangiovanni (2008, p. 149) recurre a la interpretación de las prácticas existentes dentro del Estado. Esta justificación, sin embargo, parece normativamente endeble, en tanto que circular. Es cierto que Sangiovanni (2016, p. 13) indica que la interpretación de las prácticas existentes es sólo un paso inicial para la necesaria evaluación normativa de las instituciones. Pero, como señala Rossi (2012, p. 159), no está claro cómo podría darse un paso más, crítico, sin recurrir a intuiciones prepolíticas sobre la naturaleza de la justicia, como hace el moralista.
2. La propuesta atribuye al Estado un papel especial que va más allá de su obvia importancia como institución contingente en la historia reciente de la humanidad. De este modo, quedarían subdeterminadas políticamente tanto instituciones cronológicamente anteriores o independientes del Estado, como proyectos (por ejemplo, anarquistas y socialistas) que propongan la abolición de este.¹³
3. La propuesta hereda del marco moralista una excesiva atención a la noción de justicia. Esta puede ser, como dijo Rawls, “la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls 1971, p. 3), pero de ningún modo es la única virtud que las comunidades políticas (incluyendo la comunidad política global defendida por los cosmopolitas) quisieran tener instanciada en sus instituciones.
4. El encuadre incorrecto del debate convierte el cosmopolitismo en una doctrina metapolítica problemática, una vez que el cosmopolitismo moral no parece capaz de dar cuenta de las obligaciones políticas entre los pueblos. Esta visión obstaculiza el reconocimiento del cosmopolitismo como un proyecto político prometedor y

lleva a Sangiovanni a adherirse, como Rawls, a un internacionalismo que parece quedarse corto a la hora de afrontar ciertos retos globales, como mostraremos a continuación.

Las deficiencias de las propuestas internacionalistas (tanto en la versión moralista rawlsiana como en la versión realista avanzada por Sangiovanni) se hacen más patentes cuando se las confronta con un proyecto cosmopolita prometedor. En las secciones siguientes exponemos las bases teóricas de tal proyecto.

6. METAPOLÍTICA Y POLÍTICA

La rama de la filosofía que discute si existen o no propiedades, hechos y obligaciones morales, así como la naturaleza de las creencias morales y su justificación, se ha denominado tradicionalmente “metaética”. Análogamente, la rama de la filosofía que se ocupa, entre otros temas, de las fuentes de la normatividad política, de la legitimidad y la obligación política, así como de la definición de la política puede denominarse “metapolítica”. En este artículo, defendemos una postura metapolítica, el *minimalismo político*, como cuyas tesis principales son:

1. La política es una práctica constitutivamente normativa cuyo objetivo constitutivo es dar respuesta a la pregunta “¿Qué hacemos?”¹⁴
2. Una comunidad política que se pregunta “¿qué hacemos?” se está preguntando cómo satisfacer de la mejor manera los intereses de sus miembros. El tipo de racionalidad implicado (una racionalidad medios-fines orientada a realizar los fines propios) puede considerarse distinta a la racionalidad moral, si se acepta que esta está orientada por la igual consideración de todos los intereses, propios y ajenos (como defiende, por ejemplo, Singer, 1979). Ahora bien, aunque la racionalidad política comparte con la racionalidad prudencial individual la búsqueda de la satisfacción del interés propio, se diferencia de esta en que ese interés propio no es el interés de un solo individuo, sino el conjunto de los intereses de todos los miembros del grupo (Rodríguez-Alcázar 2017; Bermejo-Luque 2024).
3. Los individuos y los grupos de personas de todo tipo tienen agendas —entendidas como conjuntos ordenados, mediante relaciones de prioridad, de todos sus objetivos—, y tratan de

13 Sobre lo apropiado de hablar de política sin referencia al Estado, Alexander (2014) y Rodríguez-Alcázar (2017).

14 Sobre qué es una práctica constitutivamente normativa y por qué la política lo es, véase Bermejo-Luque (2024).

hacerlas avanzar. Cuando lo hacen, suelen surgir problemas de coordinación. Lo que determina que un conjunto de agentes sea una comunidad política es que sus miembros constituyen un conjunto precisamente en virtud de su necesidad de coordinación. Así, las familias y los grupos de amigos, por ejemplo, no serían comunidades políticas, pues la identidad de sus miembros como elementos de tales conjuntos es anterior a su eventual necesidad de coordinación (Bermejo-Luque 2024).

4. Los pueblos de los estados-nación no constituyen el único tipo de comunidad política. Hay comunidades políticas de distintos tipos y tamaños. Es habitual que una comunidad comparta algunos de sus miembros con otras y que algunas incluyan completamente a otras.¹⁵
5. La forma correcta de entender la relación entre moralidad y política no es como una relación justificativa en la que las acciones e instituciones políticas se justifican porque promueven ciertos objetivos morales u honran ciertas restricciones morales, como sostienen los moralistas políticos (Williams, 2005). Cualquiera que intente averiguar cuál es el mejor medio para que una comunidad política avance en su agenda tendrá que considerar los objetivos de sus miembros. Como estas agendas suelen incluir objetivos respaldados por razones morales, existe un sentido en el que la moralidad está “contenida” en la política (Rodríguez-Alcázar, 2017; Bermejo-Luque, 2024).

Como quizá resulte ya evidente, el minimalismo político y el cosmopolitismo son tesis ubicadas en niveles teóricos diferentes. El minimalismo político es una tesis metapolítica. Como tal, propone una cierta definición de la política y proporciona criterios para evaluarla, así como una concepción de lo que es una razón política, dando cuenta por tanto de la posibilidad de una normatividad política autónoma. El minimalismo, el realismo y el moralismo políticos estarían en el mismo nivel que el realismo o el relativismo éticos; las tres primeras son teorías metapolíticas y las dos últimas, teorías metaéticas. Por el contrario, del mismo modo que el deontologismo y la ética de la virtud son dos ejemplos de propuestas morales normativas, el cosmopolitismo sería una pro-

puesta política normativa. En concreto, podemos pensar en él como una *ideología*, si adoptamos una concepción mínima de las ideologías como doctrinas cuya función es guiar la práctica política (Freeden 1996, p. 6). Según este punto de vista, las ideologías se situarían en el nivel de las propuestas normativas, prácticas, y no en el de la descripción de los elementos constitutivos de la política. En el marco del minimalismo político, una ideología podría entenderse como una hipótesis amplia sobre la mejor manera de responder a la pregunta “¿Qué hacemos?”¹⁶

Como cualquier ideología, el cosmopolitismo incorporaría una cierta apuesta teórica. Mientras que otras ideologías apuestan, por ejemplo, por la libertad o la justicia distributiva como elemento clave para articular respuestas óptimas a las preguntas políticas, el cosmopolitismo apuesta por la idea de que muchos problemas políticos deben abordarse desde la perspectiva de la comunidad global porque una buena respuesta a “¿qué hacemos?” en relación con los intereses de dicha comunidad global será también una buena respuesta a la pregunta “¿qué hacemos?” planteada desde la perspectiva de cualquier otra comunidad, dado que todas estas comunidades coexisten.

La aceptación de una determinada postura metaética no implica un compromiso con una particular teoría en el ámbito de la ética normativa. Del mismo modo, es posible aceptar el minimalismo político (propuesta metapolítica) sin aceptar el cosmopolitismo (propuesta política normativa), y viceversa. Sin embargo, igual que las convicciones metaéticas imponen restricciones en cuanto a la teoría moral normativa o la versión de esta que podemos aceptar de forma coherente, el minimalismo político también tiene consecuencias respecto a cómo entender y evaluar el cosmopolitismo. Estas consecuencias, que contribuyen a hacer del cosmopolitismo una propuesta política más plausible, se pueden resumir en dos:

- (1) La primera ventaja de ver el cosmopolitismo como una doctrina política es que ya no se hace depender del compromiso moral de las personas con los intereses de cualquier otro individuo del mundo. Se trata tanto de una ventaja teórica —porque no es evidente que los individuos

¹⁵ Para una explicación de por qué un grupo profesional y la humanidad en su conjunto pueden considerarse sendos ejemplos de comunidades políticas, Rodríguez-Alcázar y Bermejo-Luque (2024).

¹⁶ Esta caracterización de las ideologías se acercaría a una de las definiciones propuestas por Eagleton (1991, p. 30), según la cual las creencias que forman parte de una ideología surgen “no de los intereses de una clase dominante, sino de la estructura material de la sociedad en su conjunto”.

estén obligados a tanto—¹⁷ como de una ventaja práctica, debido a la dudosa articulación política de tal compromiso.

En el ámbito político, las razones morales no son las únicas que cuentan. En este ámbito, resulta pertinente la observación de Williams (1985, p. 6): “solo hay un tipo de pregunta que plantearse sobre qué hacer (...) y las consideraciones morales son solo un tipo de consideración que influye a la hora de responderla”. Como hemos señalado, según el minimalismo político, la pregunta que inaugura el ámbito político no es “¿qué hago?”, sino “¿qué hacemos?”¹⁸ Cualquiera que intente proporcionar una buena respuesta a esta pregunta procurará establecer los mejores medios para realizar los fines que la comunidad persigue. Entre estos fines, por supuesto, suele haber fines morales. Pero ni estos son los únicos fines de la agenda de la comunidad, ni la deliberación moral puede orientar, por sí sola, la práctica política. Los fines morales influyen en las decisiones de una comunidad política porque son parte de sus fines, no porque sean políticamente normativos *per se*.

(2) La segunda ventaja viene dada por la concepción de la comunidad política que adopta el minimalismo político, esto es, la idea de que una comunidad política es prácticamente cualquier conjunto de agentes que enfrentan problemas de coordinación.

Como recuerda Alexander (2014), la teoría política del siglo XIX identificaba el ámbito de la política con los límites del Estado, de modo que el único tipo de comunidad política propiamente dicha venía dado por las fronteras de los distintos estados-nación. Sin embargo, los teóricos políticos posteriores han prescindido con frecuencia de la referencia al Estado en sus definiciones de la política. Creemos que existen al menos dos buenas razones para hacerlo:

En primer lugar, parece razonable reconocer comunidades políticas distintas del Estado, como

sindicatos, tribus, facultades, congregaciones, asociaciones o gremios. En todas ellas surge recurrentemente la pregunta “¿qué hacemos?” ante una necesidad de coordinación para la acción conjunta de sus miembros. Algunos de estos tipos de comunidades son más antiguos que el Estado y tiene sentido decir que desplegaron una actividad política antes de que este existiera.

En segundo lugar, proyectos políticos como el anarquismo y el comunismo favorecen la creación de sociedades sin Estado. Así que la política sin Estado es perfectamente concebible, independientemente de si pensamos que esos proyectos políticos que proponen una sociedad sin Estado son proyectos políticos factibles o no.

Un defensor del cosmopolitismo considerará que, en determinados contextos, el sujeto implícito en la pregunta “¿Qué hacemos?”, ese “nosotros/as/es”, se refiere a la comunidad política a la que pertenecen todos los seres humanos. La razón es que la solución de ciertos problemas a los que se enfrentan aquellos exige la coordinación no solo entre la ciudadanía de un estado-nación, sino entre personas de distintas nacionalidades, y esta coordinación no siempre se consigue fácilmente mediante negociaciones entre estados. Ejemplos de estos problemas son los que afectan a las mujeres de todo el mundo por el hecho de ser mujeres: el avance de la agenda de las mujeres depende no sólo del reconocimiento de los derechos de aquellas en la legislación de cada país, sino también de la difusión de valores y normas sociales que no siempre son traducibles a leyes nacionales; por esta razón, el movimiento feminista se ha desarrollado como un movimiento mundial, y no equivale a la mera suma de muchos movimientos feministas nacionales. Lo mismo puede decirse del pacifismo, la lucha de la clase obrera o el movimiento ecologista, tal y como los han percibido tradicionalmente la mayoría de sus defensores. Numerosos portavoces del movimiento ecologista afirman que la única comunidad política relevante para abordar los retos medioambientales es la comunidad mundial. Ello les convertiría en cosmopolitas según nuestra definición, incluso aunque se limitasen a afirmar que *algunos* problemas medioambientales conciernen a una comunidad global.

Gracias a las aportaciones del minimalismo político, podemos presentar el cosmopolitismo como aquella ideología que defiende que ciertos problemas de coordinación que afectan a la especie humana se resolverían mejor si los encomendáramos a esa comunidad global a la que todos los

17 Es tan poco obvio, que no resulta difícil encontrar quienes critiquen la idea, por razones tan diversas como las de Gilligan (1982) y Narveson (2003).

18 Rodríguez-Alcázar (2017); Bermejo-Luque (2024). Cf. asimismo Waldron (2018) para la distinción entre actuar por convicciones personales y actuar en nombre de toda la sociedad. Newey (2010, p. 454) afirmó que la pregunta política primordial es “*What do we do?*” Esta afirmación se acerca mucho a nuestra definición de política, pero hay una diferencia importante: Newey defiende la necesidad de hablar de agencia colectiva entendida como agencia corporativa en lugar de agencia meramente cooperativa. Nuestra propuesta hace innecesaria esta complicación.

humanos pertenecemos, en lugar de a otras comunidades (naciones, organismos internacionales, etc.) a las que también pertenecemos, pero a las que corresponde ocuparse de otros asuntos.

En los dos apartados restantes vamos a desarrollar los dos rasgos que acabamos de atribuir al cosmopolitismo en el marco del minimalismo político: en primer lugar, explicaremos las ventajas de concebir el cosmopolitismo como una doctrina distintivamente política; en segundo lugar, explicaremos cómo la concepción de la comunidad política del minimalismo torna más viable el cosmopolitismo.

7. LO PRUDENCIAL, LO MORAL Y LO POLÍTICO

Consideremos, a título de ejemplo, las discrepancias que han surgido entre miembros del gobierno brasileño con respecto a la posibilidad de autorizar prospecciones petrolíferas en el entorno de la desembocadura del río Amazonas (Paraguassu y Nogueira, 2023).¹⁹ Si tuviéramos que evaluar las distintas posiciones en el debate, ¿con qué criterio las juzgaríamos? Una posible lectura de la controversia la retrataría como una controversia moral. Al fin y al cabo, se trata de un debate entre individuos (miembros del gobierno) cuyas decisiones afectarán a los intereses de otras personas (la población brasileña y la población mundial)²⁰. Visto como un problema de ética aplicada, el intento de comparar las virtudes de cada posición remitiría a los criterios introducidos por la teoría normativa invocada por cada cual: ¿se están respetando derechos morales fundamentales, como la autonomía?; ¿se está maximizando la utilidad media de la comunidad moral de referencia, esto es, de los habitantes de la región, del país o del Planeta? Sin embargo, analizar así el debate oculta no solo su naturaleza política sino también los criterios pertinentes para evaluarlo. Los ministros y ministras brasileños no se presentan como actores morales individuales conscientes del impacto de sus decisiones en otras personas, sino como repre-

sentantes de una comunidad política que delibera (aunque no con la participación directa de todos sus miembros) sobre la mejor decisión para realizar su agenda. Un argumento típico de un bando es, en efecto, que la comunidad política relevante (el pueblo brasileño) debe permitirse a sí misma la explotación petrolífera en la región amazónica porque, a pesar de los riesgos ambientales implicados, es prioritario sacar de la pobreza a tantos compatriotas como sea posible. En cambio, los contrarios a la decisión argumentan que es más importante para esa comunidad política conservar el patrimonio natural del país y que la aportación potencial de la explotación petrolífera al bienestar de la población más pobre no es tan significativa. Esta reconstrucción de la discusión resulta, en primer lugar, más cercana a la realidad de un debate que busca priorizar los fines de la comunidad política y determinar los mejores medios para avanzar su agenda. En segundo lugar, presentar el debate como un debate moral suscita el reto de explicar qué consideraciones morales deben primar en abstracto (por ejemplo, si la autposesión, entendida a la manera de los filósofos libertarios, es más importante que realizar la justicia distributiva a la manera de Rawls). En cambio, si se trata de un debate político, las consideraciones morales relevantes serán aquellas que podamos atribuir a la comunidad política como cuestión de hecho.

Por supuesto, responder a la pregunta “¿qué hacemos?” no es tarea fácil: ni lo es ordenar las prioridades, ni lo es averiguar los medios más adecuados para avanzar la agenda. Pero las dificultades son de naturaleza principalmente empírica y técnica; las dificultades conceptuales que corresponden a la filosofía (como el establecimiento de un criterio para la evaluación de las respuestas dadas o la clarificación de la relación entre ética y política) esperamos haberlas despejado.

Una dificultad adicional tiene que ver, naturalmente, con la cuestión de la comunidad relevante. Esta dificultad no aparece solo cuando se reconstruye el debate en términos políticos: también cuando se plantea en términos morales surge la pregunta relativa a si los “otros” que merecen consideración moral en “nuestras” decisiones (en este caso, las del gobierno brasileño) son, por ejemplo, los pueblos indígenas, todo el pueblo brasileño, la humanidad en su conjunto e incluso las generaciones venideras. A esta pregunta responden de manera diversa distintas tradiciones de la filosofía moral normativa, incluido, el “cosmopolitismo ético”. El minimalismo político, en tanto que teoría meta-

19 Para ejemplos adicionales de reconstrucción de debates habitualmente atribuidos a la ética aplicada como debates políticos utilizando el marco teórico del minimalismo político, Rodríguez-Alcázar, Bermejo-Luque y Molina Pérez (2021); Rodríguez-Alcázar y Bermejo Luque (2024).

20 No mencionamos otras posibles partes afectadas, como especies animales distintas de la humana, que algunas posiciones en ética normativa considerarían sujetos de derechos o, al menos, poseedoras de intereses a considerar. Las excluimos ya que hacerlo no afecta a nuestro argumento, mientras que incluirlas lo complicaría sin necesidad.

política, no se pronuncia sobre qué comunidad política debe considerarse prioritaria en cada caso y se limita a dejar constancia de que hablaremos de una comunidad política allí donde exista un grupo humano con necesidades de coordinación. Quienes defienden el cosmopolitismo añadirán que hay preguntas que debería responder la comunidad política global. Explicamos a continuación de qué manera el minimalismo puede hacer más creíble esta afirmación cosmopolita.

8. ¿QUÉ COMUNIDAD POLÍTICA?

Recordemos la fórmula de la Enciclopedia Stanford según la cual el elemento común a las distintas concepciones del cosmopolitismo es la tesis de que los seres humanos somos “citizens in a single community” (cf. *supra*, n. 1). Ahora bien, ¿qué entendemos por “single”? A veces, el debate en torno al cosmopolitismo da por hecho que podemos pertenecer a una *sola* comunidad política; entonces, la discusión gira en torno a si esa comunidad nuestra es la que viene dada por la jurisdicción de un estado, o bien aquella a la que perteneceríamos todos por nuestra condición de seres humanos. En este segundo caso, no solo perteneceríamos a una sola comunidad, sino que esta sería la *única* comunidad existente. Los defensores de esta segunda opción han entendido, con frecuencia, que la existencia de esa comunidad única exige la creación de un único estado, el estado mundial. En cambio, el minimalismo político aporta una novedosa concepción de comunidad política que permite concebir la coexistencia de una comunidad política global y otras comunidades con diversas funciones y tamaños. Así pues, aunque, de ser acertada la tesis cosmopolita, todos los humanos pertenezcamos a una *misma* comunidad (la comunidad global), no perteneceríamos a una *sola* comunidad, ni habría una *única* comunidad, pues también pertenecemos a otras comunidades de menor tamaño (por ejemplo, una profesión o una asociación), que también deben considerarse “políticas”. Por otra parte, esa comunidad global no sería un mero proyecto: existe y tiene sentido atribuirle legitimidad para tratar determinados asuntos. Volveremos sobre este punto enseguida.

Cuando afirmamos que considerar a la humanidad como una comunidad política es compatible con la existencia de comunidades políticas de otros tipos, entre estas incluimos las comunidades formadas por personas que son ciudadanas de un determinado país. La posición que Pogge (1992,

1993) denomina “cosmopolitismo jurídico”, paradigmáticamente representada por Cloots (1792), exige la abolición de los estados nacionales y la creación de un estado mundial, lo que implica el reconocimiento de una única comunidad política real, a saber, la humanidad. El minimalismo político, por el contrario, da sentido a la idea de que esta comunidad política global coexista con comunidades nacionales y otros tipos de comunidades políticas, por lo que abre la puerta a una versión más factible del cosmopolitismo. Esta versión, aunque comparte el carácter netamente político de la propuesta de Cloots, se separa de esta al no exigirnos elegir entre la comunidad global y la comunidad nacional.

Finalmente, en nuestra concepción del cosmopolitismo el punto de partida de este no estaría en la obligación (¿moral?) de preguntarnos “¿qué hacemos?” desde la perspectiva de una comunidad global creada *ex nihilo* en el momento de hacernos la pregunta. El punto de partida del cosmopolitismo sería más bien el reconocimiento, como una cuestión de hecho, de que la humanidad ha ido tomando conciencia de que enfrenta problemas de coordinación globales, lo que ha provocado que empiece a verse a sí misma, en ciertos momentos, como una comunidad política y tenga sentido formular la pregunta “¿qué hacemos?” desde la perspectiva de esa comunidad global.

El minimalismo político modula, pues, la hoja de ruta del cosmopolitismo. Para el cosmopolitismo “jurídico”, el reto central (un reto teórico para la teoría política y un reto práctico para la política) es cómo transformar los estados nacionales en un estado global. Ya hemos visto que para Cloots (1792) el problema se solucionaría con la espontánea adhesión de los demás estados a la Francia revolucionaria, mientras que Kant (2018) planteaba el insatisfactorio dilema entre un estado despótico que sometiera al resto o una mera federación de estados republicanos. En cambio, el reto para el cosmopolitismo consiste en especificar qué cuestiones políticas conciernen a los diferentes tipos de comunidad y qué instituciones y jerarquía jurídica son necesarias para lograr una distribución adecuada de tareas entre las distintas comunidades que aspiran a realizar sus respectivas agendas. Por supuesto, no es tarea del minimalismo político concebir el diseño institucional necesario para coordinar los objetivos y el funcionamiento de las diversas comunidades políticas, ni vamos a abordar aquí esta tarea, aunque creemos haber allanado el camino.

9. CONCLUSIONES

Este artículo realiza dos aportaciones principales. La primera es caracterizar el cosmopolitismo como una propuesta política normativa, es decir, como una ideología, en lugar de como una doctrina metapolítica, metaética o moral. La segunda es contribuir a hacer del cosmopolitismo una propuesta más plausible, con la ayuda de la noción de comunidad política que tomamos del minimalismo político.

Con respecto a la importancia de la primera aportación, recordemos que la metapolítica es, igual que la metaética, una empresa descriptiva: aspira a proporcionar una descripción sólida de una práctica normativa, a saber, la política, y a explicar, eventualmente, en qué consiste su normatividad. Elaborar una ideología es, en cambio, una empresa propiamente normativa: quien propone una ideología aspira a proporcionar orientaciones para mejorar la práctica política. Hemos adoptado el minimalismo político como marco metapolítico para evaluar una ideología, el cosmopolitismo, que ha sido la apuesta ideológica de algunos filósofos políticos. Ahora bien, como algunos de ellos no distinguieron claramente entre los niveles metapolítico y político, el debate en torno al cosmopolitismo se había convertido en una discusión metapolítica, en un escenario más del debate entre moralistas y realistas políticos. Algunos defensores del cosmopolitismo (Pogge y Beitz, por ejemplo) pensaron que el cosmopolitismo solo podía defenderse desde una metapolítica moralista, y por tanto convirtieron el cosmopolitismo en una propuesta moral (en parte metaética, en parte normativa). Al hacerlo privaron al proyecto político del cosmopolitismo de una base sólida. Aunque autores como Rawls (1999) intentaron devolver la discusión sobre el cosmopolitismo al campo de la política, insistieron en la estrategia moralista de dotar de un respaldo moral a las obligaciones políticas existentes entre diferentes comunidades, desembocando finalmente en una propuesta internacionalista, anti-cosmopolita. Incluso un realista político como Sangiovanni sigue concibiendo el debate sobre el cosmopolitismo como un debate sobre las fuentes morales de la obligación política. Dado que, según Sangiovanni, las obligaciones de justicia distributiva a nivel global son diferentes de las obligaciones entre los miembros del Estado, su razonamiento le lleva a rechazar el cosmopolitismo, entendido como una doctrina política, aun-

que acepte las tesis de partida de un “cosmopolitismo ético” como el de Pogge (1992, 1993).

Autores que defienden un “cosmopolitismo institucional fuerte”, como Cabrera (2004, 2005, 2019), adoptan también una concepción metapolítica del cosmopolitismo en la medida en que, igual que Beitz y Pogge, construyen el cosmopolitismo sobre bases morales: “Mi tesis principal es que el pleno reconocimiento de las exigencias del cosmopolitismo moral también debería comprometernos con un cosmopolitismo institucional fuerte; en concreto, con la creación de una red de instituciones democráticas fuertes por encima del Estado” (Cabrera 2004, p. 2).

La principal diferencia entre nuestra forma de entender el cosmopolitismo y la de Cabrera es que no proponemos una variante de “cosmopolitismo político” complementaria del “cosmopolitismo ético”: lo que sostenemos es que el cosmopolitismo es una postura política y no moral, rechazando así que la moralidad proporcione la base adecuada para evaluar el cosmopolitismo. El marco que proponemos presenta el cosmopolitismo como una ideología. De hecho, la vocación de orientar la conducta política, que cabría esperar de cualquier ideología, es evidente en las propuestas de Anacharsis Cloots y Dante Alighieri, mencionadas más arriba, que recomiendan un gobierno mundial para poner fin a las guerras. También es evidente en el esquema político de un cosmopolitismo institucional contemporáneo como Cabrera, que puede considerarse, por tanto, un defensor de la ideología cosmopolita, aunque en su defensa de esta insista en invocar el “cosmopolitismo ético”.

Con respecto a nuestra segunda aportación, la concepción de comunidad política que importamos del minimalismo político nos permite aceptar que los individuos puedan pertenecer simultáneamente a la comunidad mundial, a una comunidad nacional y a otros tipos de comunidades políticas.²¹ Algunos partidarios del cosmopolitismo (Tännsjö, 2008; Weiss, 2009; Wendt, 2011) defienden o predicen la desaparición de los estados tal y como los conocemos y su sustitución por un gobierno mundial (en otras palabras, consideran que la noción de comunidad política mundial excluye otros tipos de comunidad política). Ahora bien, el estado mundial es considerado inviable o indeseable no solo por anti-cosmopolitas como SI-

21 Esta idea resulta afín a la noción sociológica de interseccionalidad (Crenshaw, 1989), ya que explica en qué medida cada persona encarna sujetos políticos diversos

aughter (2004), Walzer (2004) y Mouffe (2005), sino también por autores que, aunque no serían considerados auténticos cosmopolitas por los partidarios de la abolición de los estados nacionales, pueden verse como defensores de otras variantes del cosmopolitismo, en la medida en que defienden instituciones reguladoras robustas con jurisdicción global que impondrían su legislación sobre la de los Estados (Young, 2002; Cabrera, 2004, 2005 y 2019). Como hemos afirmado, el minimalismo político deja abierta la posibilidad de que una comunidad global coexista con comunidades nacionales definidas por las fronteras estatales y de que cada tipo de comunidad se enfrente y dé soluciones a distintos tipos de problemas de coordinación. Por supuesto, establecer esta posibilidad conceptual no zanja el debate sobre la viabilidad o la conveniencia de abolir los estados nacionales.

El minimalismo político allana el camino para una concepción del cosmopolitismo como una ideología que afirma que muchos problemas políticos deben abordarse desde la perspectiva de la comunidad política global. Los defensores de esta ideología se enfrentan ahora a la tarea de especificar la arquitectura institucional precisa que permitiría la distribución de tareas entre esta comunidad global y otras comunidades políticas.

AGRADECIMIENTOS

Agradecemos sus sugerencias a las personas encargadas de la revisión y la edición de este artículo para *Isegoría*.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor y la autora de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

Agradecemos el apoyo del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades mediante la financiación de los proyectos JUSTNORM (“La justificación de los modelos normativos para prácticas constitutivamente normativas. Propuesta y aplicaciones”, PID2019-107478GB-I00) y PhiDeli (“El lugar de la deliberación en la filosofía política: propuestas políticas y metanormativas”, PID2023-147881NB-I00).

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Javier Rodríguez-Alcázar: conceptualización, obtención de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, supervisión y redacción (borrador original, revisión y edición).

Lilian Bermejo-Luque: conceptualización, obtención de fondos, investigación, metodología, administración de proyecto, supervisión y redacción (borrador original, revisión y edición).

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, James (2014). Notes Towards a Definition of Politics. *Philosophy*89(2), 273-300. <https://doi.org/10.1017/S0031819113000855>
- Alighieri, Dante (1993). The Banquet[Convivio]. In Cary J. Nederman and Kate L. Forhan (Eds.), *Readings in Medieval Political Theory 1100–1400* (pp. 168-172). Routledge.
- Appiah, Kwame A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. Allen Lane.
- Beitz, Charles R. (1975). Justice and International Relations. *Philosophy and Public Affairs*, (4), 360-389. <http://www.jstor.org/stable/2265079>
- Beitz, Charles R. (1979). *Political Theory and International Relations*. Princeton Univ. Press.
- Beitz, Charles R. (2000). Rawls’s Law of Peoples. *Ethics*, (110), 669–696. <https://doi.org/10.1086/233369>
- Bermejo-Luque, Lilian (2024). Williams for and against: politics as a constitutively normative practice. *Topoi*. <https://doi.org/10.1007/s11245-024-10073-4>
- Bermejo-Luque, Lilian y Rodríguez-Alcázar, Javier (2023). Justifying the Precautionary Principle as a political principle. *Ethics in Science and Environmental Policy*, 23, 7–22. <https://doi.org/10.3354/ese00206>
- Brown, Garrett W. (2009). *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh Univ. Press.
- Cabrera, Luis (2004). *Political Theory of Global Justice: A Cosmopolitan Case for the World State*. Routledge.
- Cabrera, Luis (2005). The Cosmopolitan Imperative: Global Justice through Accountable Integration. In Gillian Brock y Darrell Moellendorf (Eds.), *Current Debates in Global Justice* (pp. 171-199). Springer.
- Cabrera, Luis (2019). *The Humble Cosmopolitan: Rights, Diversity, and Trans-state Democracy*. OUP.
- Cavallar, Georg (2015). *Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy, and Education for World Citizens*. De Gruyter.

- Cicero, Marcus Tullius (2000). *On Obligations (De Officiis)*, trad. Patrick G. Walsh. OUP.
- Cloots, Anacharsis (1792). *La République universelle ou adresse aux tyrannicides*. Chez les Marchands de Nouveautés.
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *Univ. Chicago Legal Forum*, 1989(Article 8), 139–67.
- Eagleton, Terry (1991) *Ideology: An Introduction*. Verso.
- Freeden, Michael (1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. OUP.
- Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice*. Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (2018). *Hacia la paz perpetua: un diseño filosófico* (Ed. española de Roberto Rodríguez Aramayo). Alamanda. (Original de 1795).
- Kleingeld, Pauline (2012). *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Idea of World Citizenship*. Cambridge Univ. Press.
- Kleingeld, Pauline y Brown, Eric (2019). Cosmopolitanism. En Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/cosmopolitanism/>
- Morgenthau, Hans (1954). *Politics among Nations*. Alfred A. Knopf.
- Mouffe, Chantal (2005). *On the Political*. Routledge.
- Nagel, Thomas (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 113-147. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>
- Narveson, Jan (2003). ¡We Don't Owe Them a Thing! A Tough-minded but Soft-hearted View of Aid to the Faraway Needy. *The Monist*, 86, 419–433. <https://doi.org/10.5840/monist200386323>
- Newey, Glenn (2010). To Dogmas of Liberalism. *European Journal of Political Theory*, 9, 449-465. <https://doi.org/10.1177/1474885110374007>
- Nussbaum, Martha (2019). *Cosmopolitan Tradition: A Noble but Flawed Ideal*. Harvard Univ. Press.
- Paraguassu, Lisandra y Nogueira, Marta (19 de mayo 2023). Lula's coalition roiled by decision to block Petrobras' Amazon project. *Reuters*. <https://www.reuters.com/world/americas/decision-block-petrobras-amazon-project-roils-lula-coalition-2023-05-18/>
- Pettit, Philip (2006). Rawls' Peoples. En Rex Martin y David Reidy (Eds.), *Rawls' Law of Peoples: A Realistic Utopia?* (pp. 38-55). Blackwell.
- Pogge, Thomas (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48-75. <https://doi.org/10.1086/293470>
- Pogge, Thomas (1993). Cosmopolitanism. En Robert E. Goodin, Philip Pettit, and Thomas Pogge (Eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (pp. 312-331). Blackwell.
- Pogge, Thomas (1998). A Global Resources Dividend. En David Crocker, and Toby Linden (Eds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship* (pp. 501-538). Rowman and Littlefield.
- Pogge, Thomas (2001). Eradicating Systemic Poverty: Brief for a global resources dividend. *Journal of Human Development*, 2, 197-229. <https://doi.org/10.1080/14649880120050246>
- Pogge, Thomas (2006). Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together? En Rex Martin and David Reidy (Eds.), *Rawls' Law of Peoples: A Realistic Utopia?* (pp. 206-225). Blackwell.
- Pogge, Thomas (2008). *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Polity Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Harvard Univ. Press.
- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Harvard Univ. Press.
- Rodríguez-Alcázar, Javier (2017). Beyond Realism and Moralism: A Defense of Political Minimalism. *Metaphilosophy*, 48, 727-744. <https://doi.org/10.1111/meta.12259>
- Rodríguez-Alcázar, Javier y Bermejo-Luque, Lilian (2024). Human enhancement technologies and the arguments for cosmopolitanism. *Enrahonar*, 72, 15-33. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1489>
- Rodríguez-Alcázar, Javier, Bermejo-Luque, Lilian y Molina Pérez, Alberto (2021). Do Automated Vehicles Face Moral Dilemmas? A Plea for a Political Approach. *Philosophy & Technology*, 34, 811–832. <https://doi.org/10.1007/s13347-020-00432-5>
- Rossi, Enzo (2012). Justice, legitimacy and (normative) authority for political realists. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 15(2), 149-164. <https://doi.org/10.1080/13698230.2012.651016>
- Rossi, Enzo (2019). Being realistic and demanding the impossible. *Constellations* 26, 638–652. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12446>
- Sangiovanni, Andrea (2007). Global Justice, Reciprocity, and the State. *Philosophy & Public Affairs* 35, 3-39. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2007.00097.x>
- Sangiovanni, Andrea (2008). Justice and the Priority of Politics to Morality. *The Journal of Political Philosophy*, 16, 137–164. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.2007.00291.x>
- Sangiovanni, Andrea (2016). How Practices Matter. *The Journal of Political Philosophy*, 24, 3-23. <https://doi.org/10.1111/jopp.12056>
- Singer, Peter (1979). *Practical Ethics*. Cambridge University Press.

- Singer, Peter (2002). *One World: The Ethics of Globalization*. Yale Univ. Press.
- Slaughter, Anne-Marie (2004). *A New World Order*. Princeton Univ. Press.
- Tännsjö, Torbjörn (2008). *Global Democracy: The Case for a World Government*. Edinburgh Univ. Press.
- Waldron, Jeremy (2018). Dirtying One's Hands by Sharing a Polity with Others. *The Monist*, 101, 216-234. <https://doi.org/10.1093/monist/onx044>
- Waltz, Kenneth (1979). *Theory of International Politics*. McGraw-Hill.
- Walzer, Michael (2004). *Arguing About War*. Yale Univ. Press.
- Weiss, Thomas G. (2009). What Happened to the Idea of World Government. *International Studies Quarterly*, 53, 253-271. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2478.2009.00533.x>
- Wenar, Leif (2006). Why Rawls is Not a Cosmopolitan Egalitarian. En Rex Martin and David Reidy (Eds.), *Rawls' Law of Peoples: A Realistic Utopia* (pp. 95-113). Blackwell.
- Wendt, A. (2011). Why a World State is Inevitable. En Luis Cabrera (Ed.), *Global Governance, Global Government: Institutional Visions for an Evolving World System* (pp. 27-64). SUNY Press.
- Williams, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana.
- Williams, Bernard (2005). *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. Princeton Univ. Press.
- Young, Iris M. (2002). *Inclusion and Democracy*. OUP.