

LOS PRINCIPIOS DEL ORDEN COSMOPOLITA

David HELD

London School of Economics (Reino Unido).

El cosmopolitismo es un concepto que trata de revelar la base jurídica, cultural y ética del orden político en un mundo en el que las comunidades políticas y los estados importan mucho, pero no única y exclusivamente. En unas circunstancias en las que las trayectorias de todos y cada uno de los países están entrelazadas, debe reconocerse la parcialidad y las limitaciones de las “razones de estado”. Si bien los estados son vehículos enormemente importantes a la hora de procurar el reconocimiento público efectivo, la libertad igual y la justicia social, no deberían considerarse privilegiados desde un punto de vista ontológico. Los estados pueden juzgarse por cómo procuran estos bienes públicos y hasta qué punto dejan de hacerlo, ya que la historia de los estados está marcada, sin duda, no sólo por épocas de mal liderazgo y de corrupción, sino también por los episodios más crueles. Un cosmopolitismo propio de nuestra era global debe asumir esto como su punto de partida y construir una concepción de la propia base de la comunidad política y de las relaciones entre esas comunidades que sea éticamente coherente y políticamente robusta.¹

Son dos las visiones del cosmopolitismo que fundamentan su significado contemporáneo. La primera de ellas la encontramos en los estoicos, que fueron los primeros en referirse explícitamente a sí mismos como cosmopolitas, con el objetivo de reemplazar el papel central de la *polis* del pensamiento político antiguo por el *cosmos*, en el que la humanidad podría vivir unida en armonía (Horstmann, 1976). El pensamiento de los estoicos incidía en la idea de que vivimos en dos mundos: uno que es local y que nos viene asignado por nacimiento, y otro que es “verdaderamente grande y verdaderamente común” (Séneca). Toda persona vive en una comunidad local y en una comunidad más amplia de ideales humanos, aspiraciones y razonamientos. La base de esto reside en lo que es fundamental para todos —el igual valor de la razón y la humanidad de cada persona (Nussbaum, 1997, págs. 30, 43). La lealtad se debe, primero y principalmente, al reino moral de toda la humanidad, no a las agrupaciones condicionadas de la nación, la etnia y la clase social. La deliberación y la solución de los problemas debe centrarse en lo que es común a todas las personas como ciudadanos de la razón y del mundo; los problemas colectivos se pueden tratar mejor si se enfocan desde esta perspectiva, y no desde el punto de vista de los grupos por separado. Esta posición no exige que las

1. Agradezco a Gillian Brock que me haya invitado a preparar esta ponencia. La sección sobre los principios cosmopolitas se basa en trabajos míos anteriores (2002, 2004), pero intenta elaborar y ampliar ese material con algunos argumentos sobre el alcance y el estatus del cosmopolitismo actual. Agradezco también al Leverhulme Trust que haya apoyado el trabajo al que se debe este ensayo.

personas deban renunciar a sus preocupaciones y relaciones con su familia, amigos y compatriotas; al contrario, implica que deben reconocerlas como algo moralmente contingente, así como el hecho de que sus obligaciones más importantes son ante la humanidad como un todo y ante sus necesidades generales de desarrollo.

La segunda concepción del cosmopolitismo se introduciría en el siglo XVIII cuando la palabra *weltbürger* (ciudadano del mundo) se convirtiera en uno de los términos clave de la Ilustración. La contribución más importante a toda esta corriente de pensamiento la podemos encontrar en los textos de Kant (sobre todo en 1790, págs. 41-53, 54-60 y 93-130). Kant estableció un vínculo entre la idea del cosmopolitismo y una concepción innovadora del “uso público de la razón”, y exploró los caminos por medio de los cuales esta concepción de la razón podría crear un mirador crítico desde el que analizar la sociedad civil (véase Schmidt, 1998, págs. 419-427). Al aportar una definición de la Ilustración como la huida del dogma y de la autoridad no justificada, Kant evaluó sus progresos en cuanto a lo que suponía la eliminación de las constricciones sobre el “uso público de la razón”. Como subrayó elocuentemente un comentarista, Kant fundamenta la razón “en la reputación de los principios que excluyen la posibilidad de una interacción y comunicación indefinidas... Los principios de la razón son aquellos capaces de garantizar la posibilidad de la intersubjetividad” (O’Neill, 1990, pág. 194). Kant concibió la participación en una sociedad cosmopolita (*weltbürgerlich*) como un derecho —un derecho a entrar en el mundo del diálogo abierto y no coaccionado— y adaptó esta idea a su formulación de lo que él denominó “un derecho cosmopolita” (1790, págs. 105-108). El derecho cosmopolita significaba la capacidad de que un individuo pudiera presentarse y ser escuchado dentro y a través de las diferentes comunidades políticas; era el derecho a iniciar un diálogo sin constricciones ni delimitaciones artificiales.

Las concepciones contemporáneas del cosmopolitismo se pueden encontrar en Beitz, Pogge y Barry, entre otros (véanse, especialmente, Beitz, 1979, 1994, 1998; Pogge, 1989, 1994a, 1994b; y Barry, 1998a y 1999). En cierto sentido, este trabajo pretende explicar y ofrecer una aclaración convincente de la concepción clásica de la pertenencia, primero y ante todo, a la comunidad humana, y de la idea kantiana de someter a prueba todas las creencias, relaciones y prácticas para ver si permiten o no una interacción no coaccionada y un razonamiento imparcial. En los apartados siguientes, me inspiraré en algunos de estos textos y los utilizaré como base para exponer de forma global los principios del cosmopolitismo, su naturaleza, carácter, justificación e implicaciones políticas. Comenzaré señalando cuáles son esos principios y explicaré cómo se agrupan en tres tipos. Posteriormente, pasará a examinar su alcance y marco de acción.

LOS PRINCIPIOS COSMOPOLITAS

Los valores cosmopolitas se pueden expresar formalmente con una serie de principios (véase Held, 2002, 2004). Estos principios pueden compartirse univer-

salmente, además de conformar la base para la protección y el amparo de la igual importancia de cada persona en el “reino moral de toda la humanidad”. Estos principios son, fundamentalmente, ocho: 1, igual valor y dignidad; 2, participación activa; 3, responsabilidad personal y pública (*accountability*); 4, consentimiento; 5, toma de decisiones colectiva mediante procedimientos democráticos en lo referente a los asuntos públicos; 6, inclusividad y subsidiariedad; 7, evitación de los daños graves; 8, sostenibilidad. Es necesario analizar el significado de estos principios para poder así clarificar su naturaleza y posibles implicaciones. Puede parecer que ocho sea un número exagerado de principios; sin embargo, están interrelacionados y juntos forman la base de la orientación cosmopolita.

El primer principio señala que las unidades primordiales de la preocupación moral son los seres humanos, y no los estados u otras formas de asociación humana. La humanidad pertenece a un único reino moral en el que cada persona es igualmente merecedora de respeto y consideración (Beitz, 1994; Pogge, 1994a). Pensar que todas las personas tienen un mismo valor moral es afirmar que las unidades básicas del mundo son seres humanos libres e iguales (véase Kuper, 2000). Esta noción se puede denominar como el principio del igualitarismo moral individualista o, simplemente, el individualismo igualitario. Aferrarse a este principio no significa negar la importancia de la diversidad cultural y de las diferencias, en absoluto, sino afirmar que existen límites a la validez moral de determinadas comunidades; límites que reconocen, y exigen, que debemos tratar con el mismo respeto la dignidad de la razón y la elección moral de cada ser humano (Nussbaum, 1997, págs. 42-3). Estos límites fueron reconocidos después del Holocausto en la Carta de las Naciones Unidas y en los Derechos Humanos, entre otros muchos instrumentos jurídicos (véase Held, 2004, parte III).

El segundo principio reconoce que, si el primero se admite y acepta universalmente, la acción humana no puede, entonces, entenderse como una mera expresión fruto de una teleología, una fortuna o una tradición dada; más bien, la acción humana se debe concebir como la capacidad para actuar de forma diferente —la capacidad no sólo de aceptar sino también de conformar la comunidad humana en el contexto de las elecciones de los demás. La participación activa connota la capacidad de los seres humanos para razonar auto-conscientemente, ser auto-reflexivos y con determinación propia.² Incluye tanto oportunidades como obligaciones: oportunidades para actuar (o no, según el caso), y obligaciones para garantizar que la acción independiente no restrinja o viole las oportunidades y ocasiones que los demás puedan tener en su vida (a menos que, por supuesto, hayan sido sancionadas por negociación o consentimiento, como veremos más adelante). La participación

2. El principio de la participación activa no hace ninguna suposición sobre el grado de auto-conocimiento o reflexión. Claramente, éste puede variar y conformarse de acuerdo con condiciones desconocidas y consecuencias no previstas de la acción (véase Giddens, 1984). No obstante, sí que asume que el curso de la acción es un curso que incluye la elección, de modo que tal acción se define, en esencia, por la capacidad de actuar de forma diferente.

activa es una capacidad que consiste tanto en hacer y luchar por reivindicaciones como en verlas satisfechas en relación con uno mismo. Todas las personas tienen un mismo interés en la participación activa o en la autodeterminación.

Los principios 1 y 2 no se pueden entender por completo a menos que se complementen con el principio tercero: el principio de la responsabilidad personal y pública (*accountability*). Básicamente, con este principio se puede entender que es inevitable que los individuos opten por proyectos culturales, sociales y económicos diferentes, y que tales diferencias se deben reconocer. Las personas desarrollan sus habilidades y su talento de forma diferente, y tienen aptitudes y competencias especializadas diferentes. El hecho de que vayan por caminos distintos y que estas diferencias surjan de una elección voluntaria personal, debería aceptarse y agradecerse (véase Barry, 1998, págs. 147-9). Estas diferencias aparentemente legítimas de elección y consecuencias que de ella se derivan, deben distinguirse de estructuras de diferencias inaceptables que manifiestan condiciones que impiden, si no total, al menos parcialmente, la búsqueda de algunas necesidades vitales. Los actores deben ser conscientes, y responsables, de las consecuencias de sus acciones, directas o indirectas, intencionadas o no, que pueden restringir o limitar radicalmente las elecciones de los demás. Los individuos tienen tanto derechos, cuanto obligaciones en lo relativo a su responsabilidad personal.³

El cuarto principio, el principio del consentimiento, reconoce que la aceptación de la igual valía y del igual valor moral, junto con la participación activa y la responsabilidad personal, exigen un proceso político no coercitivo por medio del cual los individuos puedan negociar y llevar a cabo sus interconexiones e interdependencias públicas, así como las oportunidades que se les presenten en su vida. Las comunidades, los proyectos y las vidas que se entrelazan requieren formas de razonamiento, deliberación y toma de decisiones públicas que tengan en cuenta la situación de igualdad de cada persona en tales procesos. El principio del consentimiento constituye la base del acuerdo colectivo no coercitivo y de la gobernabilidad.

Los principios 4 y 5 deben interpretarse conjuntamente, ya que el quinto principio reconoce que, si bien una decisión pública legítima es aquella que resulta del consentimiento, ésta debe ir unida a una votación en la etapa decisiva de la toma colectiva de decisiones y a los procedimientos y mecanismos del gobierno de la mayoría. El consentimiento en todo es un requisito demasiado fuerte para la toma colectiva de decisiones y la base sobre la cual las minorías pueden bloquear o impedir respuestas públicas ante asuntos fundamentales (véase Held, 2002, págs. 26-7). El principio 5 reconoce la importancia de la inclusividad a la hora de dar el consentimiento, de lo que se deduce que un proceso inclusivo de participación

3. Las obligaciones que se asumen en este contexto no pueden, de ninguna manera, satisfacerse con el mismo tipo de iniciativa (personal, social o política) o al mismo nivel (local, nacional o mundial). Pero, cualquiera que sea su forma de realización, todos estos esfuerzos pueden asociarse a un denominador común: el interés en cumplir las obligaciones que asumimos en virtud de las reivindicaciones que hacemos para que se reconozcan los derechos en torno a la responsabilidad personal (compárese Raz, 1986, capítulos 14 y 15).

y debate puede ir de la mano de un proceso de toma de decisiones que conduzca a unos resultados que aglutinen el mayor apoyo posible (Dahl, 1989).⁴

El sexto principio, al que anteriormente me referí como el principio de la inclusividad y la subsidiariedad, pretende aclarar cuáles son los criterios fundamentales para establecer los límites adecuados en torno a las unidades que intervienen en la toma colectiva de decisiones. En términos generales, este principio sugiere que aquellos que se ven afectados significativamente por las decisiones, asuntos y procesos públicos deberían, *ceteris paribus*, tener igualdad de oportunidades, directa o indirectamente por medio de sus representantes elegidos, para ejercer cierta influencia sobre los mismos. Al decir “afectados significativamente”, me refiero a aquellas personas que están implicadas en decisiones y fuerzas que influyen en su capacidad para satisfacer sus necesidades vitales (véase Held, 2004, capítulo 6). De acuerdo con el sexto principio, la toma colectiva de decisiones es más útil cuanto más cercana y más implica a aquellos cuyas perspectivas de vida y oportunidades está determinadas por importantes fuerzas y procesos sociales. Por otro lado, este principio también reconoce que si las decisiones que se toman tienen un carácter translocal, transregional o transnacional, las asociaciones políticas no pueden únicamente tener una base local, sino que deben, por tanto, ampliar su alcance y marco de operaciones.

El séptimo principio es el de la justicia social; un principio que consiste en evitar el daño y mejorar las necesidades más apremiantes. Este principio pretende dar prioridad a los casos de necesidad más vital y, siempre que sea posible, pasar por alto otras prioridades menos urgentes hasta que todos los seres humanos tengan garantizados, *de facto* y *de jure*, los seis primeros principios; esto es, mientras no adquieran el estatus de igual valor moral, de participación activa y tengan los medios para participar en sus respectivas comunidades políticas y en las que les toquen en suerte, que configuran sus necesidades y su bienestar. Una medida social que sea incapaz de alcanzar el potencial de la participación activa se puede considerar que es una situación de daño manifiesto en el sentido de que no se consigue sacar a la luz el potencial participativo de los individuos y de los grupos; es decir, las personas no tendrían el acceso apropiado a todas las capacidades de las que podrían hacer uso en determinadas circunstancias (Sen, 1999). Pero incluso este déficit en la plasmación del potencial humano debería diferenciarse de situaciones de la más acuciante vulnerabilidad, que se caracterizan por adolecer de las necesidades más urgentes. El daño que se deriva de un fracaso a la hora de cubrir tales necesidades se puede considerar un daño grave, que está marcado

4. Es obvio que se debe proteger a las minorías en este proceso. Los derechos y obligaciones que entrañan los principios 4 y 5 han de ser compatibles con la protección del igual interés de cada persona, recogida en los principios 1, 2 y 3 —un interés que se deduce del reconocimiento del igual valor de cada persona, con una igual capacidad para actuar y ser responsable de sus acciones. Las mayorías no deberían tener la capacidad de imponerse arbitrariamente sobre los demás. Los principios 4 y 5 deben entenderse tomando como base lo especificado en los tres primeros principios; esto último constituye la base de su acción.

generalmente por consecuencias inmediatas, de vida o muerte. Por consiguiente, si se quieren cumplir los requisitos especificados por el principio de evitar daños graves, las políticas públicas deberían centrarse, en primer lugar, en la prevención de tales condiciones; es decir, en la erradicación de los daños graves infligidos sobre la población “contra su voluntad” y “sin su consentimiento” (Barry, 1998a, págs. 231, 207).

El octavo y último principio es el de la sostenibilidad, que precisa que todo desarrollo económico y social debe procurar la buena administración de los recursos básicos del mundo —por “básicos” me refiero a aquellos recursos que son irremplazables e insustituibles (Goodin, 1992, págs. 62-65, 72). Este principio excluye cualquier cambio económico y social que perturbe el equilibrio ecológico mundial, y que dañe innecesariamente las oportunidades de las generaciones futuras. El desarrollo sostenible ha de entenderse como un principio orientador, y no como una fórmula exacta, ya que no sabemos, por ejemplo, cómo podrán influir las futuras innovaciones tecnológicas en el uso y suministro de los recursos. No obstante, hay que reseñar que si no se hiciese referencia a tal principio, las políticas públicas no tendrían en cuenta el carácter limitado de muchos de los recursos del mundo y el derecho igualmente legítimo de las futuras generaciones al bienestar. Ya que este periodo económico y militar es el primero en el que las decisiones que se toman no son sólo para el presente sino también para el futuro, sus elecciones deben ser especialmente cuidadosas para no poner en peligro la igual valía y la participación activa de las futuras generaciones.

Para comprender mejor estos ocho principios, los encuadraremos en tres grupos distintos. El primer grupo (principios 1 al 3) hace referencia a las características organizativas fundamentales del universo moral cosmopolita. En este sentido, lo esencial es que cada individuo es sujeto de una misma preocupación moral; que cada persona es capaz de actuar independientemente ante toda la gama de ocasiones que se le pueden presentar; y, por último, al decidir cómo actuar y qué instituciones crear, se deberían tener en cuenta las reivindicaciones de todas las personas afectadas. La responsabilidad personal implica, en este contexto, que los actores y los agentes tienen que ser conscientes, y responsables, de las consecuencias de sus actos, ya sean directos o indirectos, intencionados o no, puesto que pueden restringir y limitar sustancialmente las oportunidades de los demás. El segundo grupo (principios 4 al 6) aglutina todo aquello que puede contribuir a transformar las actividades iniciadas individualmente, o en la esfera privada, en campos de acción o regímenes normativos autorizados o acordados colectivamente. Los poderes públicos en todos los niveles se pueden considerar legítimos siempre que respeten y defiendan los principios 4, 5 y 6. Finalmente, los principios 7 y 8 establecen un marco para priorizar sobre las necesidades más acuciantes y la conservación de los recursos. Al distinguir entre necesidades vitales y no vitales, el principio 7 crea un punto de partida inequívoco y una orientación clara para las decisiones públicas. Si bien este “compromiso para establecer prioridades” no crea, por supuesto, un procedimiento de toma de decisiones que resuelva todos los conflictos que puedan surgir en torno a las prioridades en la política, sí que crea, sin duda alguna, un

marco moral para que las políticas públicas se centren en los más vulnerables. Por el contrario, el principio 8 pretende establecer una orientación prudente para contribuir a garantizar que las políticas públicas no rompan el equilibrio ecológico mundial ni destruyan recursos irremplazables e insustituibles.

¿COSMOPOLITISMO *GRUESO* O *FINO*?

Llegados a este punto, se podría objetar que, dada la pluralidad de puntos de vista interpretativos en el mundo contemporáneo (sociales, culturales, religiosos, etc.), sería inadecuado construir una filosofía política que dependiese de principios universales. No es seguro, continúa la objeción, que se pueda construir un puente entre las “múltiples voluntades particulares” y la “voluntad general” (véase McCarthy, 1991, págs. 181-99). En un mundo marcado por una diversidad de orientaciones en torno a los valores, ¿sobre qué base, si es que existe alguna, podemos suponer que todos los grupos podrían convencerse argumentativamente de unos mismos principios, fundamentalmente políticos y morales?

Es importante subrayar aquí que la filosofía cosmopolita no niega la realidad y la relevancia ética que suponen vivir en un mundo de valores e identidades diversas, de ninguna manera. El cosmopolitismo no da por hecho que la unanimidad se pueda alcanzar en todas las cuestiones prácticas y políticas. La elaboración de unos principios cosmopolitas no es un ejercicio de búsqueda de un consenso universal y general sobre un amplio espectro de asuntos que tratan las diferentes condiciones de vida o las múltiples cuestiones éticas (por ejemplo, el aborto, los derechos de los animales, o el papel de la eutanasia voluntaria). Ésta no es la forma en que se debería entender el proyecto cosmopolita moderno. Más bien, de lo que se trata es de un ejercicio más concreto, que tiene como objetivo reflexionar sobre el estatus moral de las personas, las condiciones de acción y la toma colectiva de decisiones. Es importante hacer hincapié en el hecho de que este ejercicio se construye a partir de la aceptación de las normas básicas de la comunicación, el diálogo y la solución de controversias, que no son sólo deseables, sino también esenciales precisamente porque todas las personas tienen el mismo valor moral y sus opiniones en torno a un gran número de cuestiones político-morales pueden entrar en conflicto. Los principios del cosmopolitismo son condiciones que toman en serio la diversidad cultural y la construcción de una cultura democrática para mediar en los conflictos sobre el bien cultural. En resumen, tratan sobre condiciones de diferencias justas y diálogo democrático. El objetivo del cosmopolitismo moderno es la conceptualización y la generación de las condiciones necesarias para una estructura “básica” o “común” de acción individual y actividad social (compárese Rawls, 1985, págs. 254 y ss.).

Sin embargo, hay que admitir que los cosmopolitas contemporáneos están divididos en cuanto a las exigencias del cosmopolitismo respecto del individuo y, por consiguiente, del establecimiento adecuado de las condiciones básicas y necesarias para una estructura “común” de acción individual y actividad social. Coinciden

en que, a la hora de decidir cómo actuar, o qué normas o regulaciones deberían adoptarse, las reivindicaciones de cada individuo afectado deberían sopesarse de la misma manera —“no importan donde vivan, a qué sociedad pertenezcan, o cómo estén relacionados con nosotros” (Miller, 1998, p. 165). El principio del individualismo igualitario se considera axiomático. Pero el peso moral que se concede a este principio depende en gran medida de los modos precisos de la interpretación de los otros principios.

Existen básicamente dos posiciones en lo que se ha publicado hasta ahora. Por un lado, están aquellos que piensan que la pertenencia a la humanidad en general implica que las relaciones especiales (además de las responsabilidades morales particulares) con la familia, la nación o los grupos religiosos, jamás pueden justificarse por el hecho de que los que formen parte de ellas tengan alguna cualidad intrínseca que por sí sola permita conceder una atención moral especial, o porque su valía sea supuestamente superior a la de los demás, o porque tales relaciones de afinidad sean razón suficiente como para emprender determinadas acciones o compromisos. Esto no significa que tales relaciones no se puedan justificar; sí que se pueden, pero sólo cuando amparar y respetar tales vínculos esté dentro del interés cosmopolita. Ésta es la mejor forma de lograr el bien para toda la humanidad (Nussbaum, 1996, págs. 135-6; Barry, 1998a). Como plantea Scheffler de forma muy concisa, “la atención especial a determinadas personas es legítima sólo si se puede justificar en relación con los intereses de todos los seres humanos considerados como iguales” (1999, pág. 259).

La segunda interpretación reconoce que, si bien cada individuo se sitúa en “una relación significativamente ética” respecto de los demás, ésta es sólo una “fuente importante de razones y responsabilidades entre los demás” (Scheffler, 1999, pág. 260). En este contexto, los principios cosmopolitas son considerablemente compatibles con el reconocimiento de diferentes “esferas” o “capas” de razonamiento moral (Walzer, 1983).

A la luz de esto, sería útil establecer una distinción entre un cosmopolitismo “fuerte” y un cosmopolitismo “débil” o, como he planteado anteriormente, un cosmopolitismo grueso y un cosmopolitismo fino. Miller resume muy bien esta distinción:

“Según la versión del cosmopolitismo fuerte [grueso] [...] todos los principios morales deben justificarse demostrando que conceden igual importancia a las reivindicaciones de todos, lo cual significa que, o bien son directamente universales o, si se aplican solamente a un determinado grupo de personas, deben ser principios secundarios que tengan un fundamento último universal. Por el contrario, la versión débil [fina] sostiene que la moralidad es cosmopolita sólo en parte: existen algunos principios legítimos pero con un alcance limitado. Según el [...] cosmopolitismo [fino] [...] podemos tratar de determinada manera a todos los seres humanos, sin tener en cuenta la relación que nos vincula con ellos, mientras que, por otra parte, existen otros tipos de trato que sólo ofrecemos a aquellos con quienes tenemos una relación en particular, sin que de ahí se derive obligación alguna con los demás” (1998, págs. 166-7).

La cuestión de si el cosmopolitismo es un marco fundamental de referencia (que se impone a todas las demás posiciones morales) o un subconjunto determinado de consideraciones (que establece que existen algunas reglas universales fundamentales, normas y principios de justicia que deberían sopesarse y tenerse en cuenta ante las derivadas de sociedades concretas y otros grupos humanos) no se tratará extensamente en este trabajo (compárese Barry, 1988a; Miller, 1998). Sin embargo, sí que haremos algún comentario con el fin de ver si se puede dilucidar la base y el lugar que ocupan los ocho principios.

Por tanto, tomaré el cosmopolitismo para mostrar el espacio político y ético que ocupan los ocho principios. El cosmopolitismo establece los principios universales o reguladores que delimitan y abarcan todo el espectro de diversidad y diferencias que se podrían encontrar en la vida pública. Revela la base o el marco adecuado para establecer el debate, la discusión y la negociación sobre esferas concretas de valores, en las que inevitablemente se deben tener en cuenta las afinidades locales, regionales y nacionales. En cierto sentido, esta es una forma de cosmopolitismo grueso. Pero de ahí no se debería concluir que el significado de los ocho principios puede establecerse de una vez para siempre, puesto que, si bien el cosmopolitismo reafirma principios que son universales en cuanto a su alcance, reconoce, además, que el significado concreto de éstos siempre se reconfigura en los debates concretos; en otras palabras, existe una complejidad hermenéutica ineludible en los asuntos políticos y morales que afectarán a la interpretación real de los 8 principios, así como a la importancia que se conceda a las relaciones especiales y a otros asuntos político-prácticos. A esta mezcla de principios reguladores y actividad interpretativa yo no la denomino ni cosmopolitismo grueso, ni fino, sino, más bien, una perspectiva cosmopolita “por capas” (compárese Tully, 1995). Este punto de vista cosmopolita se basa en principios que todos podrían aceptar razonablemente, al tiempo que reconoce la irreducible diversidad de formas de vida (Habermas, 1996). De este modo, por un lado, esta postura defiende ciertas ideas igualitarias básicas —sobre todo las de igual valía, respeto, consideración, etc.— y, por otro, reconoce que la aclaración de su significado no se puede llevar a cabo alejada de un diálogo continuado en la vida pública. Por tanto, no se puede producir una adecuada institucionalización de los derechos y obligaciones sin una correspondiente institucionalización de las formas de debate público, participación democrática y responsabilidad, nacionales y transnacionales (McCarthy, 1999). La institucionalización de los principios reguladores cosmopolitas requiere un afianzamiento de los ámbitos democráticos públicos.

Una perspectiva cosmopolita por capas, de este tipo, comparte un compromiso especial con el cosmopolitismo fino en el sentido de que reconoce una pluralidad de fuentes de valores y una diversidad de concepciones morales del bien; por consiguiente, reconoce diferentes esferas de razonamiento ético en los intentos diarios por resolver asuntos que conciernen a las formas de vida y a la organización social (Böhme, 2001). Como tal, pretende expresar una neutralidad ética en relación con muchas cuestiones de la vida. Pero esta neutralidad ética no debería confundirse con la neutralidad política y sus requisitos básicos (véase Kuper, 2000, pág. 649

y ss.). Tan lo explica de forma muy clara: “Un compromiso con la neutralidad ética entraña un tipo concreto de compromiso político que, en principio, tiene en cuenta la búsqueda de diferentes concepciones personales del bien” (1998, pág. 283, citado en Kuper, 2000, pág. 649; véase Barry, 1995, pág. 263). Sólo los sistemas que reconocen el estatus de igualdad de todos los individuos, que buscan la neutralidad o la imparcialidad en cuanto a los fines personales, las esperanzas y las aspiraciones, y que buscan una justificación pública de los ordenes políticos, sociales y económicos, pueden garantizar una estructura básica o común de la acción política que permita a los individuos luchar por ver colmados sus proyectos —tanto individuales como colectivos— como agentes libres e iguales. Tal estructura no es compatible con aquellos fines y bienes, ya sean públicos o privados, que pudiesen erosionar o debilitar la propia estructura, y si se aplicara sistemáticamente, tendría que ser eliminada.⁵ Para que florezca el pluralismo de los valores y el pluralismo social, las asociaciones políticas deben estructurarse y organizarse de una forma general, que es la que se basa en los principios constituyentes, legitimadores y priorizantes especificados con anterioridad (compárese Pogge, 1994, pág. 127). Se puede discutir sobre la especificación exacta de los mismos; es decir, sobre cómo se pueden formular correctamente estos conceptos. Pero los ocho principios en sí mismos constituyen nociones instructoras o ideales reguladores para un sistema de gobierno orientado hacia la autonomía, el diálogo y la tolerancia.

JUSTIFICACIONES COSMOPOLITAS

Sin embargo, si bien el cosmopolitismo debe mantener estos principios, éstos, de ninguna manera se justifican por sí solos. Dicho de otra manera, ¿de dónde surgen estos principios? De entrada, es importante distinguir dos aspectos que a menudo van unidos: las cuestiones sobre los orígenes de los principios, y las cuestiones sobre su validez o peso (véase Weale, 1998). Ambas cuestiones son relevantes. Si la primera ayuda a explicar las circunstancias éticas o la motivación por una preferencia, o compromiso, con un principio o una serie de principios, la segunda constituye la base para probar la validez intersubjetiva. En este sentido, la base justificadora de los principios cosmopolitas depende de dos metaprincipios fundamentales o nociones organizativas del discurso ético —una de ellas cultural e histórica, y la otra filosófica. Éstos son, respectivamente, el metaprincipio de la autonomía y el metaprincipio del razonamiento imparcial.

El metaprincipio de la autonomía (de aquí en adelante MPA) constituye el núcleo del proyecto democrático. Su lógica y sus fundamentos son, tomando prestada una

5. Como Miller acertadamente escribió, “una institución o práctica es neutral cuando, en la medida en que razonablemente se pueda prever, no favorece ninguna concepción particular del bien en detrimento de las demás” (1989, pág. 7; véanse págs. 72-81).

frase de Rawls (1985), “políticos, no metafísicos”. En este sentido, un concepto o idea básica es política si representa una articulación de las ideas latentes en la vida política pública y, en particular, si contra los fundamentos de la cultura democrática occidental (extendida posteriormente a otros lugares), toma como base la concepción distintiva de la persona como un ciudadano que, en principio, es “libre e igual” en un sentido que todos puedan “comprender”. En otras palabras, el MPA se puede entender como una noción anclada en la cultura política pública de las sociedades democráticas y de las democracias emergentes.

El MPA forma parte de la “estructura profunda” de ideas que han dado forma a la constitución de la vida política moderna. Tiene sus raíces en el mundo antiguo, aunque muchos elementos de su estructura profunda no fuesen parte del pensamiento clásico, caracterizado por una visión muy limitada de quién se consideraba ciudadano y por una concepción teleológica de la naturaleza y el cosmos. El afianzamiento más firme del MPA no se produciría hasta la llegada del mundo moderno (Held, 1996). Entonces, se unió a la lucha por la ciudadanía, que siempre había estado caracterizada por “un impulso”, como plantea Marshall, para garantizar una “mayor cantidad de autonomía” para cada persona, ya que la autonomía es el “material” del que está hecha la ciudadanía moderna (1973, pág. 84). Retomando las palabras utilizadas anteriormente, la ciudadanía ha estado caracterizada por un impulso para hacer realidad los elementos centrales de una concepción igualitaria de la persona (haciendo hincapié en éstas como libres e iguales, capaces de una participación activa y de ser responsables de sus elecciones), de la regulación democrática de la vida pública (incluido el consentimiento, la deliberación, la votación y la inclusividad), y de la necesidad de garantizar que, si se ha de proteger el igual interés de las personas por la autodeterminación y la autogobernabilidad, la atención se centre en aquellos que carecen de capacidad para participar, y actuar, en las esferas fundamentales del poder y en las instituciones políticas (es decir, que debe darse cierto grado de protección social).

Planteado de otro modo, el MPA es el hilo político conductor de las sociedades democráticas modernas y los primeros siete principios cosmopolitas, adecuadamente extraídos del compromiso con la autodeterminación y la autonomía, son la base para especificar aún más la naturaleza y la forma de un sistema democrático y liberal.⁶ En resumen, estos principios cosmopolitas son los principios de la vida democrática pública, pero sin una presuposición crucial —nunca plenamente justificada en el pensamiento democrático liberal clásico o contemporáneo—, que es la de que estos principios sólo pueden establecerse de forma efectiva dentro de una única comunidad política claramente circunscrita en un territorio (véase Held, 1995). Los principios cosmopolitas no presumen, como deja bien claro el principio 6, que el vínculo entre la autodeterminación, la responsabilidad (*accoun-*

6. Me refiero a los “siete primeros principios cosmopolitas” porque el octavo principio, el de la sostenibilidad, no ha sido tradicionalmente, aunque debería, un elemento central del pensamiento democrático (véase Held, próximamente).

tability), la democracia y la soberanía se pueda entender únicamente en términos territoriales. Por tanto, es posible realizar una interpretación democrática moderna de la aspiración estoica de las múltiples formas de asociación —local, nacional y mundial. Los principios cosmopolitas constituyen el elemento central de la vida democrática pública, corazón del vínculo imaginario entre las fronteras de los Estados-nación. Cuestión aparte es cómo se deberían adjuntar estos principios a las organizaciones, instituciones y fronteras de las comunidades políticas; pero a ello nos referiremos más adelante.

Se podría objetar que los términos autonomía y autodeterminación tienen una validez intercultural limitada debido a sus orígenes occidentales. Pero es necesario hacer una distinción entre aquellos términos y discursos políticos que oscurecen o respaldan intereses particulares o sistemas de poder, y aquellos cuyo objetivo es comprobar explícitamente la generalizabilidad de las reivindicaciones y los intereses, y hacer el poder, ya sea político, económico o cultural, responsable. Lo que esta terminología (la autonomía y la autodeterminación), y especialmente el MPA, genera es lo que podría considerarse como un compromiso o pre-compromiso con la idea de que todas las personas deberían ser igualmente libres; es decir, que deberían disfrutar de la misma libertad para llevar a cabo sus actividades sin interferencias arbitrarias o injustificadas. Si esta noción es compartida por las diversas culturas no es porque éstas hayan aceptado el discurso político occidental; más bien, se trata de que se han dado cuenta de que existen ciertos términos que protegen y fomentan las nociones de igual estatus y valía, y otros que pretenden ignorarlos o suprimirlos.

Probar la generalizabilidad de las reivindicaciones e intereses implica un “razonamiento desde el punto de vista del prójimo” (Benhabib, 1992, págs. 9-10, 121-47). Los intentos por centrarse en este “punto de vista social” encuentran su elaboración contemporánea más clara en la postura original de Rawls, la situación deliberativa ideal de Habermas y la formulación del razonamiento imparcial de Barry (véanse Rawls, 1971; Habermas, 1973, 1996; Barry, 1989, 1995). Estas formulaciones tienen en común un interés por conceptuar una perspectiva moral imparcial desde la que evaluar formas específicas de razonamiento práctico. Este interés no se debería considerar demasiado exigente. Como plantea Hill, muy acertadamente: “la tesis de la imparcialidad señala que, cuando alguien formula alguna objeción alegando aspectos morales fundamentales, el tribunal de apelación al que se dirige es un tribunal en el cual ningún individuo, grupo o país goza de un estatus *especial*” (1987, pág. 132, citado en Barry, 1995, pág. 226-7). Sugerir ante el tribunal: “me gusta”, “me parece bien”, “eso es patrimonio exclusivo de los hombres”, “es del mayor interés para mi país”, no ayuda a resolver el asunto, pues los principios deben ser defendibles desde una perspectiva más amplia y humana. Esta perspectiva incondicionalmente social y moral es un instrumento para centrar nuestros pensamientos y probar la validez intersubjetiva de nuestras concepciones del bien. Ofrece una forma de analizar los principios, las normas y las reglas que podría razonablemente infundir el acuerdo. A ello me refiero como el metaprincipio del razonamiento imparcial (MPRI).

El MPRI es un marco de referencia moral para establecer normas y principios que puedan ser universalmente compartidos, así como rechazar por considerarlas injustas todas aquellas prácticas, normas e instituciones ancladas en principios que no todos podrían adoptar (O'Neill, 1991). Se trata del establecimiento de principios y normas que nadie que esté motivado para alcanzar un acuerdo no coaccionado y bien fundado pudiese rechazar razonablemente (véanse Barry, 1989; compárese Scanlon, 1998). Para verificar el cumplimiento de esta cláusula, se pueden realizar una serie de pruebas específicas, como por ejemplo, una evaluación que indague si todos los puntos de vista se tienen en cuenta; si existen individuos que gozan de una posición desde la cual pueden imponer condiciones inaceptables para el resto, o para quien origina la acción (o inacción), si los papeles se invirtieran; y si todas las partes estuvieran igualmente dispuestas a aceptar los resultados como condiciones justas y razonables independientemente de las posiciones sociales que ocupen en el presente o en el futuro (véase Barry, 1989, págs. 372 y 362-3).

El MPRI no puede presentar una prueba deductiva simple del conjunto ideal de principios y condiciones capaces de superar las deficiencias de un sistema político; tampoco puede llegar a una prueba deductiva de los mejores, o de los únicos principios morales que deberían guiar el desarrollo institucional. Más bien, se debería concebir como un instrumento heurístico para probar los posibles principios de valor moral, democracia y justicia, y sus formas de justificación (Nelly, 1998, págs. 1-8; Barry 1998b). Estas pruebas toman en consideración un procedimiento de rechazo razonable, que siempre se puede realizar mediante un diálogo teórico abierto al debate y a nuevas cuestiones y, por tanto, desde un planteamiento hermenéutico, jamás puede ser total (Gadamer, 1975). Sin embargo, reconocer esto no quiere decir que la conversación teórica sea “inefectiva” con respecto a los principios o a las condiciones de su consolidación.

En primer lugar, la imparcialidad moral desempeña un papel crítico y discriminador crucial. Esta postura la encontramos más claramente definida en O'Neill (1991). El razonamiento imparcial, señala O'Neill, constituye la base para revelar los principios, normas e intereses no generalizables, y para mostrar cómo la justicia no puede fundamentar acciones, vidas o instituciones en principios que no se pueden compartir de forma universal. Este mirador imparcial adquiere, por tanto, gran eficacia por su posición crítica.

Desde esta perspectiva, los principios de la coerción y el engaño se encuentran entre los principios más expuestos a la objeción. Es imposible que el principio de la coerción sea compartido universalmente, pues a aquellos que la sufren se les niega la participación, de modo que no pueden compartir el principio de acción con quien les está infligiendo tal coacción. Igualmente, no es posible universalizar el principio del engaño porque aquellos que son engañados no pueden adoptar los intereses subyacentes del que engaña o compartir su principio de acción (si el plan de acción de éste fuera conocido por todas las partes, el engaño, obviamente, no podría funcionar). Tales argumentos no demuestran que “toda coerción o engaño es injusta; simplemente, muestran que las acciones, instituciones y vidas

que toman como esenciales la coerción o el engaño son injustas” (O’Neill, 1991, pág. 298). Además, el mismo tipo de razonamiento puede ayudar a revelar que los seres humanos no pueden construir un orden justo basado en el abandono de la necesidad, pues este hipotético principio pondría en riesgo la posibilidad de hacer frente a sus propios estados necesitados y limitados, y mucho menos los de los demás. Pero no vamos a especificar aquí cómo y en qué medida se debería hacer frente a estas necesidades.

El razonamiento imparcial, entendido de este modo, es un instrumento crítico para dilucidar principios no generalizables e instituciones injustas; pero, ¿puede adoptar una postura más positiva que determine los principios subyacentes de un orden cosmopolita justo? En mi opinión, se pueden extraer resultados más positivos en la búsqueda de principios y normas que se puedan compartir universalmente. Haremos solamente un esbozo de esta idea. A mi modo de ver, los ocho principios cosmopolitas pueden cumplir la prueba de la imparcialidad, y forman elementos políticos y morales sobre los que todos podrían actuar, ya que constituyen los cimientos de la igual consideración y trato de todos los seres humanos, independientemente del lugar donde hayan nacido o crecido. El acento que pone la imparcialidad en la necesidad de tener en cuenta la posición del otro, de únicamente considerar justos y razonables los resultados políticos que den razones para sostener que serían igualmente aceptables para todas las partes, y de únicamente considerar legítima la postura de grupos socio-económicos que sea admisible para todas las personas independientemente de donde estén situados en la jerarquía social, es perfectamente aplicable a los ocho principios, y no da razones para que se puedan rechazar razonablemente. Los principios del igual estatus moral, la igual participación pública y la justificación pública de los acuerdos institucionales colectivos son lo suficientemente consistentes como para ser obstaculizados por estas consideraciones (véase Held, próximamente).

Según este marco teórico, se podría argumentar que los compromisos sociales colectivos o individuales que producen daños graves (necesidades urgentes no abordadas) no se pueden justificar aludiendo a una situación social especial, a la identidad cultural, el origen étnico o a la nacionalidad —de hecho, a ningún grupo en particular— si estos últimos sancionan el cese o la exclusión en relación con las condiciones esenciales de la autonomía humana, el desarrollo y el bienestar (véase Caney, 2001). Siempre que un dominio de actividad estructura y restringe las perspectivas de vida y las oportunidades de participación, es posible hablar de déficit en la estructura de acción de una acción política. Estos déficit pueden, además, ser considerados ilegítimos por la sencilla razón de que habrían sido rechazados de acuerdo con las condiciones del MPRI. Si las personas no supieran su futura ubicación social ni su identidad política, es muy improbable que encontrasen convincente la defensa egoísta de procesos y mecanismos específicamente excluyentes. Estas justificaciones no se pueden generalizar fácilmente y resultan, por lo tanto, extremadamente débiles ante la prueba de la imparcialidad. A menos que se disponga de extraordinarios argumentos en contra, los mecanismos sociales y los procesos que causan daños graves a ciertos grupos y

categorías de personas, no cumplen con la exigencia de la imparcialidad (véase Barry, 1995, 1998a).

El razonamiento imparcial constituye la base para pensar en los problemas que plantean las asimetrías de poder, las desigualdades en la distribución de los recursos y los prejuicios descarnados. Proporciona los medios para reflexionar sobre las reglas, leyes y medidas que las personas consideren correctas, justificadas o respetables. Hace posible formular una distinción entre la legitimidad como aquiescencia a las estipulaciones socio-económicas existentes y la legitimidad como “rectitud” o “corrección” —la validez de un orden político admisible porque las personas lo aceptarían como resultado de un razonamiento imparcial. Este último puede ser concebido, no como un elemento opcional del pensamiento político y jurídico, sino como la exigencia que debe cumplir todo intento de dilucidar las diferentes circunstancias en que descansan el apoyo y la legitimidad de determinadas fuerzas y relaciones sociales; pues sin este tipo de razonamiento, sería imposible distinguir la legitimidad como “aceptación” de la legitimidad como “rectitud”.

Hay que subrayar que la ejecución del razonamiento imparcial es una actividad social, y no un ejercicio teórico solitario, pues, como Arendt expone:

“El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso del pensamiento que se activa al juzgar algo no es [...] un diálogo entre yo y mí mismo, sino que entabla, siempre y primariamente, incluso si estoy solo ordenando mi cabeza, una comunicación anticipada con quienes sé que finalmente deberé llegar a un acuerdo. [...] Y este modo ampliado de pensar [...] no puede funcionar si se está absolutamente solo o aislado; necesita la presencia de otras personas “en el lugar de los cuales” debe pensar, cuya perspectiva debe tener en consideración, y sin las cuales nunca tiene la más mínima oportunidad de operar” (1961, págs. 220-1, citado por Benhabib, 1992, págs. 9-10).

El propósito de la “conversación teórica” acerca de la imparcialidad política es un acuerdo anticipado entre todos aquellos cuyas diversas circunstancias afectan a la realización del interés en el principio de la autonomía y autodeterminación que todas las personas tienen por igual. Por supuesto, en tanto “acuerdo anticipado”, se trata de la proyección hipotética de un entendimiento intersubjetivo o colectivo. Así entendido, la prueba final de su validez dependerá en la vida contemporánea de la extensión de la conversación a todos aquellos que pretende abarcar. Sólo bajo esas circunstancias, una interpretación propuesta de forma analítica puede convertirse en un entendimiento o acuerdo efectivo (Habermas, 1988). La reflexión crítica debe ir de la mano del debate público y la política democrática.

El MPA y el MPRI constituyen la base del pensamiento cosmopolita. El MPA establece el espacio conceptual para que el razonamiento imparcial pueda tener lugar, ya que genera una inquietud por cada persona como sujeto de igual preocupación moral; por la capacidad de cada persona para actuar de forma autónoma ante las diferentes oportunidades que se le presentan; y por la igualdad de estatus de cada persona ante las instituciones básicas de las comunidades políticas,

esto es, por un título para demandar y para ser demandado (véanse Rawls, 1971, págs. 544-5; Barry, 1989, pág. 200). Ofrece motivos, razones y limitaciones para ayudar a establecer un acuerdo en términos razonables. El MPRI es la base para llegar a ese acuerdo. Es un instrumento de discusión diseñado para abstraerse de las relaciones de poder con el fin de dilucidar las condiciones fundamentales que posibilitan la participación activa, la autoridad legítima y la justicia social. Por supuesto, como instrumento de discusión, puede contar con la oposición de aquellos que rechazan el lenguaje de la autonomía y la autodeterminación; pero entonces, debemos dejar claro que eso es precisamente lo que están haciendo.

DE LOS PRINCIPIOS COSMOPOLITAS AL DERECHO COSMOPOLITA

El derecho cosmopolita se refiere a un dominio del derecho diferente del derecho de los estados y de las leyes que vinculan a un estado con otro con el fin de reforzar sus intereses geopolíticos. Para Kant, su intérprete más importante, el derecho cosmopolita es la base para articular la igualdad de estatus moral de los individuos en la “comunidad universal” (1970, pág. 108). Para él, el derecho cosmopolita no es una forma fantástica ni utópica de concebir el derecho, sino un “complemento necesario” del código no escrito del derecho nacional e internacional, y el medio para transformarlos en un derecho público de la humanidad (véase Held, 1995, cap. 10). Mientras que Kant limitó la forma y el alcance del derecho cosmopolita a las condiciones de la hospitalidad universal —el derecho a presentarse uno mismo y a ser escuchado dentro de una comunidad y en las diferentes comunidades—, yo lo entiendo más ampliamente, como el modo adecuado de representar la igual posición moral de todos los seres humanos, su intitulación para una libertad igual y para las formas de gobierno basadas en la deliberación y el consentimiento. En otras palabras, el derecho cosmopolita es la forma de derecho que mejor articula y afianza los ocho principios del orden cosmopolita. Si hubieran de afianzarse sistemáticamente estos principios como el fundamento del derecho, las condiciones de la regulación cosmopolita de la vida pública podrían ser fijadas inicialmente.

Dentro del marco del derecho cosmopolita, la idea de la autoridad legítima, que generalmente ha estado vinculada al estado y a determinados ámbitos geográficos, debe reconcebirse y remodelarse. La autoridad legítima o soberanía puede ir más allá de la idea de las fronteras y los territorios establecidos y concebirse, en principio, como un atributo del derecho democrático cosmopolita básico que se puede establecer y promulgar en diferentes esferas, desde las asociaciones locales y las ciudades, hasta los estados y las redes mundiales más amplias. El derecho cosmopolita exige la subordinación de las “soberanías” regionales, nacionales y locales a un marco jurídico general, pero dentro de este marco las asociaciones pueden autogobernarse en diferentes niveles (Held, 1995, pág. 234).

De acuerdo con esta concepción, y tomando una vieja frase marxista, el Estado-nación se “marchitaría”. Pero esto no quiere decir que los estados y los entes democráticos nacionales sean superfluos. Más bien, los estados ya no serían los únicos centros de poder legítimo dentro de sus fronteras, como actualmente es el caso en muchos lugares (Held et al., 1999, Conclusión). Los estados necesitan articularse y reubicarse dentro de un marco cosmopolita general. En este marco, las leyes y normas de los Estados-nación serían sólo un foco más del desarrollo jurídico, la reflexión política y la movilización. Bajo estas condiciones, la gente gozaría, en principio, de múltiples ciudadanías —una membresía política en las diversas comunidades que los afectaran significativamente. En un mundo en el que las comunidades se solapan, los individuos serían ciudadanos de sus comunidades políticas más inmediatas, y de las redes regionales y mundiales más amplias que ejercieran influencia en su vida. Este sistema cosmopolita superpuesto sería un sistema que, tanto en su forma como en su sustancia, reflejaría y abarcaría las diversas formas de poder y de gobierno que ya operan dentro y más allá de las fronteras nacionales. En este sentido, el cosmopolitismo constituye la base y la filosofía política para vivir en una era global (véase Held, 2004).

REFERENCIAS

- Arendt, H. (1961). “The crisis in culture”. En: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. Meridian: Nueva York.
- Barry, B. (1989). *Theories of Justice*. Harvester Wheatsheaf: Londres.
- Barry, B. (1995). *Justice as Impartiality*. Clarendon Press: Oxford.
- Barry, B. (1998a). “International society from a cosmopolitan perspective”. En: Mapel, D. y Nardin, T. (eds.) (1998).
- Barry, B. (1998b). “Something in the disputation not unpleasant”. En: Kelly, P. (ed.). *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-thinking Brian Barry’s Justice as Impartiality*. Edinburgh University Press: Edimburgo.
- Barry, B. (1999). “Statism and nationalism: a cosmopolitan critique”. En: Shapiro, I. y Brilmayer, L. (eds.). *Global Justice*. New York University Press: Nueva York.
- Beitz, C. (1979). *Political Theory and international Relations*. Princeton University Press: Princeton.
- Beitz, C. (1994). “Cosmopolitan liberalism and the states system”. En: Brown, C. (ed.) (1994).
- Beitz, C. (1998). “Philosophy of international relations”. En: *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*. Routledge: Londres, págs. 826-833.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. Polity Press: Cambridge.
- Böhme, G. (2001). *Ethics in Context*. Polity Press: Cambridge.
- Caney, S. (2001). “Cosmopolitan justice and equalizing opportunities”. En: Pogge, T. (ed.). *Global Justice*. Blackwell: Oxford.
- Cohen, J. (ed.) (1996). *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*. Beacon Press: Boston.
- Dahl, R. A. (1989) *Democracy and its Critics*. Yale University Press: New Haven.

- Gadamer, H. G. (1975). *Truth and Method*. Sheed and Ward: Londres.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Polity Press: Cambridge.
- Goodin, R. (1992). *Green Political Theory*. Polity Press: Cambridge.
- Habermas, J. (1973). "Wahrheitstheorien". En: Fahrenbach, H. (ed.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Neske: Pfullingen.
- Habermas, J. (1988). *Theory and Practice*. Polity Press: Cambridge.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Polity Press: Cambridge.
- Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Polity Press: Cambridge.
- Held, D. (1996). *Models of Democracy*. Segunda edición. Polity Press: Cambridge.
- Held, D. (2002). "Law of states, law of peoples". *Legal Theory*, 8, 2, págs. 1-44.
- Held, D. (2004). *Global Covenant: The Social Democratic Alternative to the Washington Consensus*. Polity Press: Cambridge.
- Held, D. (próximamente). *Cosmopolitanism: A Defence*. Polity Press: Cambridge.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D., Perraton, J. (1999). *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Polity Press: Cambridge.
- Hill, T. (1987). "The Importance of autonomy". En: Kittay, E., Meyers, D. (eds.). *Women and Moral Theory*. Roman and Allanheld: Towata, N. J.
- Horstmann, A. (1976). "Kosmopolit, Kosmopolitismus". En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4. Schwabe: Basilea, págs. 1156-1168.
- Kant, I. (1970). *Kant's Political Writings*. Ed. e Introd. Reiss, H. Cambridge University Press: Cambridge.
- Kelly, P. (ed.) (1998). *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-reading Brian Barry's Justice as Impartiality*. Edinburgh University Press: Edimburgo.
- Kuper, A. (2000). "Rawlsian global justice: beyond". *The Law of Peoples to a cosmopolitan law of persons*. *Political Theory*, 28, págs. 640-674.
- Mapel, D. y Nardin, T. (eds.). *International Society: Diverse Ethical Perspectives*. Princeton University Press: Princeton, N. J.
- Marshall, T. (1973). *Class, Citizenship and the Welfare State*. Greenwood Press: Westport, Conn.
- McCarthy, T. (1991). *Ideals and Illusions*. MIT Press: Cambridge, Mass.
- McCarthy, T. (1999). "On reconciling cosmopolitan unity and national diversity". *Public Culture*, 11, págs. 175-208.
- Miller, D. (1988). "The ethical significance of nationality". *Ethics*, 98, pp. 647-62.
- Miller, D. (1989). *Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism*. Clarendon Press: Oxford.
- Miller, D. (1998). "The limits of cosmopolitan justice". En: Mapel, D. y Nardin, T. (eds.). (1998).
- Nussbaum, M. C. (1996). "Patriotism and cosmopolitanism". En: Cohen, J. (ed.). (1996).
- Nussbaum, M. C. (1997). "Kant and cosmopolitanism". En: Bohman, J. y Lutz-Bachmann, M. (eds.). (1997).
- O'Neill, O. (1990). "Enlightenment as autonomy: Kant's vindication of reason". En: Jordanova, L. y Hulme, P. (eds). *The Enlightenment and its Shadows*. Routledge: Londres.
- O'Neill, O. (1991). "Transnational justice". En: Held, D. (ed.). (1991).
- Pogge, T. (1989). *Realizing Rawls*. Cornell University Press: Ithaca, N.Y.
- Pogge, T. (1994a). "Cosmopolitanism and sovereignty". En: Brown, C. (ed.). 1994.

- Pogge, T. (1994b). "An egalitarian law of peoples". *Philosophy and Public Affairs*, 23, págs. 195-224.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.
- Rawls, J. (1985). "Justice as fairness: political not metaphysical". *Philosophy of Public Affairs*, 14(3).
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford University Press: Oxford.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*. Belknap: Cambridge, Mass.
- Scheffler, S. (1999). "Conceptions of cosmopolitanism". *Utilitas*, 11, págs. 255-276.
- Schmidt, J. (1998). "Civility, enlightenment and society: conceptual confusions and Kantian remedies". *American Political Science Review*, 92, págs. 419-227.
- Sen, A. (1999) *Development as Freedom*. Oxford University Press: Oxford.
- Tully, J. (1995). *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*. Martin Robertson: Oxford.
- Weale, A. (1998). "From contracts to pluralism?" En: Kelly, P. (ed.). *Impartiality, Neutrality and Justice: Re-Reading Brian Barry's Justice as Impartiality*. Edinburgh University Press: Edimburgo.

