

Ciudadanía: Individuo y comunidad (Una aproximación desde la ética pública)¹

JAVIER MUGUERZA
UNED

EL «RETO PENDIENTE» QUE ME HA SIDO PARCIALMENTE ASIGNADO en esta mi ponencia es el de divagar acerca del tema *Ciudadanía: individuo y comunidad*. Y digo «divagar» porque se trata de un asunto en el que estoy

¹ El presente borrador ha pretendido seguir las instrucciones de los organizadores en el sentido de constituir «no un estudio bien documentado y razonado, sino más bien un ensayo personal» relativo al tema asignado. En consecuencia, se ha prescindido en el texto de toda clase de citas y referencias bibliográficas. Para ayudar a contextualizarlo en conexión con otros trabajos míos, me permito mencionar los que siguen a continuación: «Entre el liberalismo y el libertarismo», en *Desde la perplejidad*. México-Madrid-Buenos Aires: 3ª ed. 1996, pp. 153-208; «Polis without politeia?», en W. Krawietz y G. H. Von Wright (eds.), *Oeffentliche oder private Moral?* Berlín: 1996, pp. 251-31; «Los peldaños del cosmopolitismo», en R. R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*. Madrid: 1997, pp. 347-74; «El puesto del hombre en la cosmópolis», *Laguna*, Número extraordinario (1998), pp. 11-34; *Ética, disenso y derechos humanos (En conversación con E. Garzón Valdés)*. Madrid: 1999; «Derechos humanos y ética pública», en E. Díaz, J. Muguerza y otros, *Ética pública y Estado de Derecho*. Madrid: 2000, pp. 68-98, 133-49; «El individuo ante la ética pública», *Endoxa*, Número extraordinario (2000), en prensa; «Cosmopolitismo y derechos humanos», J. A. Ortega y P. M. Echenique (eds.), *El legado del siglo xx: materia, vida y sociedad*. En prensa; «El derecho de intervención en pro de los derechos humanos... y en su contra», V. Zapatero y M. Marín (eds.), *Hacia una nueva moral internacional*. En prensa.

muy lejos de poderme considerar especialista (a diferencia, para citar tan sólo un par de ejemplos que me resultan cercanos, de colegas míos de Universidad y de Departamento como Fernando Quesada o Antonio García Santesmases, quienes habrían estado en situación de ocuparse de él con más y mejores títulos que yo). Pues, sin el menor ánimo de abrir una disputa acerca de cuestiones de demarcación entre sindicatos académicos, tengo que confesarme incompetente en las materias y los ámbitos disciplinares habituales de la *Revista internacional de filosofía política* allí editada, materias y ámbitos que son sin duda los idóneos para abordar el examen de las relaciones del «individuo» y la «comunidad» desde la perspectiva temática de la «ciudadanía».

Confesado lo cual, intentaré acercarme a nuestro tema con toda la honestidad de la que sea capaz, comenzando por ubicarlo en el dominio de la «ética pública», esto es, en aquel apartado de la *filosofía moral* –en cuanto diferente de la «filosofía política», y no digamos de la politología o «ciencia política»– llamado a hacerse cargo del cuestionamiento de la moralidad en el espacio público.

Como indica su denominación, la *ética pública* viene a contraponerse a lo que se suele denominar la «ética privada», pero de ahí no se sigue que la hayamos de contraponer a la «ética individual» o personal. La razón de ello es que, en definitiva, no hay otros sujetos morales que los *individuos*, de suerte que la ética pública –como recordara entre nosotros Aranguren, quien no llegó a darle ese nombre pero le dedicó, bajo el título de *Ética y Política*, uno de sus mejores libros– ha de hundir sus raíces en la *ética individual* o personal, la cual, por lo demás, tampoco se halla confinada a la esfera de la privacidad. Como a cualquiera se le alcanza, incluso una convicción moral que el individuo albergue en el reducto, no ya privado sino íntimo, de su conciencia puede surtir efectos públicos, según lo mostrarán las ulteriores «acciones» e «interacciones» de tal individuo a tenor de ella. De modo que, sin perjuicio de hundir sus raíces en la ética individual o personal, la ética pública ha de prestar atención preferente a lo que se ha dado en llamar *el individuo en relación*. Esto es, el individuo «situado» dentro de una «comunidad», e incluso dentro de varias comunidades a un mismo tiempo, comunidades a su vez integradas por una serie de otros individuos diversamente interrelacionados. Para decirlo en dos palabras, la ética pública constituye eminentemente una *ética social* –así era, en efecto, como Aranguren la llamaba en *Ética y política*– y, por ende, una ética que atiende a los individuos en tanto y en cuanto que éstos se dan en el seno de una o más *comunidades*. O, dicho de otro modo, en tanto y en cuanto que semejantes individuos o «sujetos morales» se convierten en los pro-

tagonistas de la vida moral o la «moralidad» en el *espacio público*, también en ocasiones conocida bajo el nombre de «eticidad».

Por lo que se refiere a la articulación del mencionado «espacio público», la ética habrá de interesarse, en primer término, por las *relaciones interpersonales* que los individuos mantienen unos con otros, es decir, relaciones entre un *ego* y un *alter* –entre un sujeto y otro sujeto asimismo individualizado–, donde ese sujeto *otro* podría ser tanto un «otro concreto» (su pareja, un miembro de su familia, sus amigos y compañeros de trabajo, etc.) cuanto lo que los sociólogos llaman el «otro generalizado» (el vecindario de su barrio, los afiliados a su mismo club social, los integrantes como él de un determinado colegio profesional, los como él asociados a tal o cual organización de carácter no-gubernamental, los con él congregados bajo esta o la otra confesión religiosa, etc.), es decir, «otros» todos ellos ciertamente menos concretos que los anteriores, pero no obstante individualizables en diverso grado dentro del marco de ese sector del espacio público al que denominamos la «sociedad civil». A dicha ética de las «relaciones interpersonales» o relaciones *ego-alter* cabría llamarla con Aranguren *ética de la alteridad*, constituyendo un capítulo sumamente importante de la ética pública por más que ésta de ningún modo se agote en él. Pues, ciertamente, el grado más alto de generalización del otro concebible nos saca de la *sociedad civil* para introducirnos en la *sociedad política*, donde el otro no es ya un *alter* individualizado o individualizable con el que nos sea dado relacionarnos interpersonalmente, sino que pasará más bien a ser un innominado *alius* –un modo harto más vago y más abstracto de expresar en latín la «otredad»– con el que nos sería dado a lo sumo mantener una «relación impersonal»: por ejemplo, el beneficiario de una beca de estudios o de una cama de hospital sufragadas con el pago de los impuestos de sus conciudadanos no necesita ser personalmente conocido por estos últimos, los cuales, sin embargo, mantienen con él una relación de la incumbencia de la ética pública. A esta ética de las *relaciones impersonales*, o relaciones *ego-alius*, dio en llamarla Aranguren *ética de la aliedad*, considerándola el capítulo de la ética pública a cuyo cargo correría –dentro ya de la «sociedad política»– la regulación de las relaciones sociales institucionalizadas, esto es, aquellas relaciones entre los ciudadanos que discurren en el plano de las instituciones estatales. Desde el punto de vista de la ética pública, el Estado podría entonces servir –dicho sea con todas las salvedades que hagan al caso y sobre algunas de las cuales habremos de volver más adelante– como vehículo para la *moralización de la colectividad* por una doble vía, una *vía negativa* o de «autolimitación del poder estatal» a través de la democracia como insti-

tución (lo que convertiría al Estado en un «Estado democrático de Derecho») y una *vía positiva* o de aproximación a la «realización de la justicia social» (lo que implicaría profundizar en la democratización sustantiva y no sólo formal de la sociedad, convirtiendo al Estado finalmente en un «Estado democrático y social de Derecho»).

De lo antedicho se desprende que no toda comunidad, de entre las varias comunidades imaginables en las que un individuo pudiera hallarse inserto, permite plantear en su interior la cuestión de la *ciudadanía*. Tal y como acaba de ser descrito, el Estado democrático y social de Derecho parece requerir para su asentamiento de un territorio nacional. Pero lo cierto es que no sólo hay comunidades «nacionales», sino también las hay «subnacionales» —como las minorías, incluidas nacionalidades minoritarias, que conviven dentro de una comunidad nacional— y «supranacionales», desde asociaciones de naciones a la comunidad humana en su conjunto. Sin embargo, y al menos hoy por hoy, tan sólo las primeras (o, para ser exactos, aquellas *comunidades nacionales* susceptibles de ser catalogadas como «comunidades políticamente soberanas», de ordinario bajo la forma de una Nación-Estado cuya innegable crisis es en la actualidad tan llamativa como su resistencia a dejarse reemplazar por otras formas paraestatales de organización) dan pie a llamar con propiedad *ciudadanos* a sus miembros, cosa que no sucede en plenitud ni con comunidades como las Comunidades Autónomas catalana, gallega o vasca de nuestro país (en que la respectiva aspiración a la soberanía de cada una se ha de acomodar a las constricciones impuestas por su común integración en el Estado español) ni con comunidades como la Comunidad Europea (por más que esta última constriña, como lo hace a no dudarlo, la soberanía de todos los Estados integrantes de la Unión de ese apellido). En cuanto a la comunidad humana en su conjunto, resulta obvio que sus miembros no pueden en rigor considerarse «ciudadanos del mundo» —cualquiera que sea el significado, a precisar en su momento, que se adscriba a dicha expresión— salvo a título desiderativo. Mas, por ilusionante que se deje entrever para algún día la configuración de tal ciudadanía, al presente no cabe hablar, pongamos por ejemplo, de una comunidad cosmopolita efectivamente dotada de soberanía política. Y es que el *cósmos* no merece la consideración hasta la fecha de una *pólis* e incluso habría que preguntarse si, en caso de merecerla, no merecería más bien la de una *caópolis*.

Aun cuando la cuestión de la ciudadanía está siendo abordada aquí, según lo prometido, desde una «perspectiva preferentemente ética», no es del todo impermisible que, en caso de necesitarlas, echemos mano a esos efectos de categorizaciones procedentes de la filosofía o la ciencia

«políticas». Así vendrá a ocurrir si caracterizamos bajo el rótulo de *paradigma liberal-republicano* (o «rawlsiano-habermasiano», por servirnos de nombres propios) aquella concepción de la inserción del individuo en la comunidad, y de las relaciones entre éste y los restantes individuos de la misma, que presupone en su seno la vigencia de un «consenso constitucional» —esto es, de un consenso acerca de una Constitución o ley suprema del Estado democrático y social de Derecho— irreductible a un simple *modus vivendi*, o una acomodación circunstancial y ocasional de los ciudadanos dictada por razones de mera conveniencia, sino respaldado antes bien por un *consenso moral* de mayor fuste (*overlapping consensus, rationaler Konsens*) fruto del «uso público de la razón» (cualesquiera que sean las divergencias que subsistan a partir de ahí entre Rawls y Habermas, se ha señalado con acierto que los liga un indiscutible «aire de familia», pues ni el liberalismo del primero está exento de resonancias «republicanas» y muy concretamente rousseauianas, ni el republicanismo del segundo lo está de impregnaciones «liberales» y muy concretamente kantianas). La hegemonía de semejante «paradigma liberal-republicano» ha sido cuestionada en nuestros días desde posiciones comunitaristas, pero asimismo cabe hacerlo desde posiciones situadas en el polo opuesto de un individualismo al que me gustaría poder calificar de individualismo «ético».

El comunitarismo reprocha a nuestro paradigma la tenuidad de un consenso social que renuncia a encontrar su base de sustentación en el *éthos*, cuando no en el *étnos*, de la comunidad y se limita a apelar a la instancia supuestamente imparcial de la justicia, desde la cual dicho consenso tratará o bien de superponerse como fórmula de coexistencia razonable a la pluralidad de los valores que pugnan por prevalecer dentro del ámbito comunitario o bien de imponerse como la opción valorativa prevaleciente en ese ámbito de resultados de una deliberación racional entre sus miembros. Desde el punto de vista alternativo del individualismo ético, el reproche consistiría por el contrario en hacer ver que la propuesta de aquel consenso, excesivamente compacto y homogéneo para el gusto individualista, resulta insatisfactorio tanto a título descriptivo cuanto a título normativo. En lo que concierne a la descripción de los hechos relevantes, el paradigma liberal-republicano —fiel en esto a su inspiración en la teoría del contrato social— tiende a desconsiderar la importancia del *conflicto* en beneficio de la del *consenso*, mientras que, hablando en términos más normativos que descriptivos, alza prima correlativamente la fundamentalidad de este último en detrimento de la del *disenso*. En la improbable medida en que el contrato social clásico se haya dejado materializar en los regímenes políticos surgidos de las Re-

voluciones norteamericana o francesa del siglo XVIII, el supuesto pacto originario que les servía de fundamento determinó la exclusión de buen número de individuos y grupos de individuos de tales comunidades, como la población negra esclava en el primero de ambos casos o la clase de los campesinos y los obreros en el segundo, por lo que la conquista de los respectivos derechos civiles de unos y otros hubo de ser llevada a cabo con el tiempo contrariando a las Constituciones vigentes en cada uno de esos dos países. Y observaciones por el estilo a propósito de los restantes derechos humanos nos inducirían a concluir que la historia de su conquista a lo largo de estos dos últimos siglos, una historia en curso todavía puesto que ninguna Declaración de Derechos conocida ha alcanzado por ahora efectiva vigencia universal ni agota a buen seguro el repertorio de los derechos susceptibles de reivindicación, ha procedido invariablemente en contra de algún previo *consenso constitucional* y debido buscar su justificación, por consiguiente, no tanto en el respaldo de un consenso moral en torno a la justicia cuanto en la obligación moral de disentir frente a lo que se dé en considerar una injusticia.

Por lo demás, de ello no se desprende en modo alguno que las Constituciones de los Estados democráticos y sociales de Derecho carezcan de trascendencia en materia de *derechos humanos*, pues sólo a través de su incorporación a un texto constitucional de dicho género podrían éstos —que, en rigor, no son derechos de suyo, sino tan sólo exigencias morales en demanda de reconocimiento legal— cobrar positivación jurídica y transformarse, bajo la figura por ejemplo de los «derechos fundamentales», en auténticos derechos.

Pero, antes de proseguir, habría que precisar qué papel juega a este respecto el *individualismo ético*. Como en el paradigma liberal-republicano antes mentado, el «individuo» aquí traído a colación ha de tener acceso al *uso público de la razón*, esto es, a su uso cooperativo en el espacio público con el fin de dilucidar qué sea lo «justo» o «bueno para todos» y laborar en su consecución con prioridad sobre lo «bueno para algunos (o según algunos)» y, por lo tanto, sobre lo «bueno para uno mismo». Así pues, el individualismo ético no admitiría ser entendido como sinónimo de «egoísmo racional» o cualquier otra de las formas de individualismo que en nuestros días proliferan al socaire de las tesis del auge de la privacidad, el declive de lo público y demás, en cuyo caso no habría lugar a hablar de ética pública o *ética transpersonal*, ni interpersonal ni impersonal según antes veíamos, sino sólo del individuo puro y duro. Por el contrario, su condición de «individuo en relación» convierte al *sujeto moral* que es nuestro individuo en un sujeto abierto a la adopción de una multiplicidad de «posiciones de sujeto»,

como la que permitiría a una ciudadana de nuestro país pertenecer a la etnia gitana, declararse feminista y militar en un partido político. Esto es, convierte a aquel sujeto –por decirlo en los términos de Carlos Thiebaut– en un «sujeto complejo», el tipo de sujeto para el que José Rubio Carracedo ha recabado asimismo una *ciudadanía compleja*: en contraposición a los modelos de la «ciudadanía integrada» u homogeneizadora y la «ciudadanía diferenciada» basada en el reconocimiento de la heterogeneidad pluriétnica o multicultural, así como sociopolítica, el modelo de la «ciudadanía compleja» tendría que conjugar la aplicación sin excepciones de los *derechos fundamentales* a la totalidad de los ciudadanos dentro de una determinada circunscripción territorial con la preservación de los *derechos diferenciales* tanto de las mayorías cuanto de las minorías que se resistan a sacrificar su identidad y dejarse asimilar por aquéllas. Ahora bien, la dialéctica de las mayorías y las minorías puede muy bien reproducirse en el interior de estas últimas, dando de este modo lugar a minorías mayoritarias y minoritarias, sin que ni tan siquiera quepa excluir la posibilidad de que una «minoría minoritaria» o «microminoría» llegase a constituir, en el caso límite, la minoría de *un solo individuo*, cuyos derechos individuales deberían a su vez ser preservados ante el riesgo del sacrificio o la asimilación en aras de los derechos colectivos de la «minoría mayoritaria» o «macrominoría» de turno. Con lo que la cuestión, en fin, se retrotrae a la de la defensa de los *fueros del individuo* frente a la comunidad o, con mayor exactitud, frente a una interpretación radicalmente «comunitarista» de esa comunidad. Una defensa no menos necesaria, aunque a decir verdad tampoco más, que la defensa de los *fueros de la comunidad* frente a una interpretación radicalmente «individualista» del individuo, como en el caso de los individualismos dudosamente éticos a los que más arriba se aludía. Y, toda vez que esos excesos individualistas y comunitaristas podrían respectivamente afectar al *liberalismo* y al *republicanismo*, quizás fuera oportuno aventurar una propuesta alternativa al paradigma hegemónico representado por la conjunción de ambos elementos, en la que no siempre se suman las virtudes del uno y del otro sino más bien los vicios de los dos.

Sin atribuir necesariamente tales excesos ni a Rawls ni a Habermas, lo antedicho vendría a ser lo que sucede –para citar un caso emblemático– con las respectivas interpretaciones liberal y republicana de la *libertad negativa* y la *libertad positiva*, esto es, de la libertad llamada a garantizar la independencia del individuo frente al Estado y de la libertad llamada a permitir la participación activa del individuo en la vida política de ese Estado. El liberalismo concentra sus esfuerzos en la defensa de

la libertad negativa, pero no tiene mucho que decir acerca del ejercicio positivo de la libertad (a los *derechos liberales*, que integran el sistema de garantías encargado de proteger de la interferencia estatal al ciudadano y sus actividades en el marco de la sociedad civil, corresponde de parte del Estado el deber público de no intervenir sino para salvaguardar la igualdad formal de todos los ciudadanos ante la ley), mientras que, a la inversa, el republicanismo no se interesa tanto por la protección negativa de la libertad cuanto por la potenciación de la libertad positiva desde la sociedad política (si el ciudadano ha de tener derecho a participar activamente en la vida política, corresponderá entonces al Estado el deber público de intervención para suministrarle el disfrute de los *derechos sociales* –como el derecho al trabajo, la salud o la educación– que permitan en lo posible su igualdad material y no sólo formal con el resto de los ciudadanos, en lugar de confiar sus oportunidades de acceder por igual a aquellos bienes al simple juego de las reglas que presiden la vida económica de una sociedad civil reducida a la condición de sociedad de mercado). Y, tendencialmente al menos, la lógica liberal que toma como premisa el *predominio de la sociedad civil* parece conducir en ciertos liberalismos –el caso, por ejemplo, del liberalismo conservador, que proporciona cobertura ideológica al paleo o neoliberalismo económico, pero también de manifestaciones hartas más evolucionadas del liberalismo político– a consecuencias declaradamente antisociales, como la indiferencia ante la desigualdad de oportunidades que todavía afecta a numerosos ciudadanos de nuestras sociedades del primer mundo y no digamos de las subdesarrolladas; en tanto que la lógica republicana, que estriba en la premisa del *predominio de la sociedad política*, también parece conducir en ocasiones –en especial por lo que atañe a la ideología del republicanismo socialista, que alcanzó cotas máximas de autoritarismo en el socialismo dictatorial pero podría seguirse mostrando residualmente autoritario incluso en su sin duda más amable versión socialdemócrata– a consecuencias antiliberales, como lo prueban la insensibilidad e incluso la actitud reticente mostradas con frecuencia desde el poder ejecutivo, no pocas veces avalado desde el legislativo, hacia la ardua cuestión de la tutela garantista de los derechos de los ciudadanos por parte del poder judicial en sociedades desarrolladas como las nuestras, para no hablar de su desprotección legal en las del segundo y tercer mundo.

En cuanto a la anunciada propuesta alternativa, me limitaré a ofrecer de ella un esbozo sumarísimo tras bautizarla como *una propuesta libertaria*. El adjetivo «libertaria» no traduce la voz inglesa *libertarian* –característica de las propuestas «libertarianas» o ultraliberales de re-

ducción del Estado a su mínima expresión, cuando no de su desaparición a instancias del anarcocapitalismo o anarquismo de derechas—, sino la voz francesa *libertaire*, tenida desde el siglo pasado por sinónima de «anarquista» en el sentido del anarcosindicalismo o anarquismo de izquierdas, lo que habría de permitir en cualquier caso aplicar al *libertarismo* —adaptándola para nuestros propósitos— una bien conocida caracterización del anarquismo, a saber, el libertarismo como «una crítica republicana del liberalismo y una crítica liberal del republicanismo». Mas si se me formula la pregunta, imagino que inevitable, acerca de si dicha conjunción no reproduce la conjunción característica del paradigma liberal-republicano, responderé que sí, pero que lo hace *como su contrapartida*, esto es, por inversión o negativamente.

Mientras que en este último, para ejemplificar lo que estoy queriendo decir, se da sin más por bueno el dualismo de «sociedad civil» y «sociedad política», la doble crítica libertaria vendría más bien a sugerir la oportunidad de su superación. Ahí está sin ir más lejos la invitación marxiana (y, en última instancia, rousseauiana) a aproximar cuanto podamos al «individuo como hombre» y al «individuo como ciudadano», que no es sino otra forma de apuntar a la confluencia de la sociedad civil y la sociedad política. La idea de semejante confluencia ha sido descalificada alguna vez como un «mito», pero también recientemente Pablo Ródenas ha tachado de «dogma» la contraposición dualista de ambas «sociedades».

Por lo que a mí respecta, creo hallarme más cerca de su punto de vista que de aquel otro, pero como no estoy seguro de que el interesado suscriba sin reservas politológicas —o, por lo menos, poli(é)ticas— la propuesta que estoy tratando de pergeñar desde la ética pública, prefiero no invocarle como argumento de autoridad ni mucho menos endosarle mi propio punto de vista, que se dejaría resumir en las cinco siguientes observaciones.

En primer lugar, la sociedad civil —que está lejos de reducirse a la sociedad mercantil, pues sociedad civil son asimismo los viejos o nuevos movimientos sociales que reniegan de una tal reducción— alberga, junto a éstos, toda clase de grupos de poder, los cuales constituyen una fuente virtual de coacción sobre los individuos-ciudadanos de no menor envergadura que la representada por la acción de los aparatos del Estado a través de la sociedad política. En segundo lugar, la sociedad política no reviste la misma significación en el contexto de un régimen despótico que en el de un Estado democrático y social de Derecho, dentro del cual los derechos fundamentales de los individuos-ciudadanos se hallarían reconocidos por el ordenamiento constitucional y el control de las

instituciones estatales estaría, siquiera sea nominalmente, al alcance de estos últimos. En tercer lugar –sin entrar en disputas escolásticas acerca de la «primacía» de la sociedad civil o de la sociedad política (y cualquiera que haya sido el sentido de la confluencia entre ambas para la teoría y/o la praxis de la tradición rousseauiano-marxiana que históricamente la auspiciara)–, el proyecto de *sociocivilizar al Estado* parece más prometedor en líneas generales que el de *estatalizar a la sociedad civil*. En cuarto lugar, un capítulo importante del primero de ambos proyectos vendría constituido por la sociocivilización de ese espacio social aparentemente intermedio que es la Administración pública y, de manera muy especial, la de la justicia, cuyo efectivo control por parte de la ciudadanía contribuiría a evitar los extremos, por igual indeseables, de la politización de dicha administración o de su autonomía corporatista. En quinto y último lugar, el imperio de la ley a escala de la sociedad global habría de quedar asegurado, si de algún modo, al margen de la subsistencia del par sociedad civil-sociedad política –pues dicho par sólo podría de hecho subsistir si a la Nación-Estado, sucesora de la Ciudad-Estado, le hubiera de suceder un Mundo-Estado o Estado mundial, esto es, un Imperio en una acepción harto más deplorable del vocablo que no tendría que coincidir precisamente con el de la ley–, en cuyo caso la pregunta sería cómo.

El Kant de *Hacia la paz perpetua* advertía sabiamente a sus contemporáneos de los peligros de aquel Imperio o Superestado mundial, frente al que proponía la alternativa de una Sociedad de Naciones regida por la escrupulosa observancia del Derecho Internacional. Pero, más allá del *ius gentium*, no dejó de avizorar la posibilidad –tal vez el sueño, aun si uno de esos raros sueños de la razón que no tienen por qué producir monstruos– de un *ius cosmopolitanum*, es decir, de un orden jurídico planetario en que el Imperio de la Ley no se identifique con la Ley del Imperio y descanse antes bien en el de la Moral, puesto que la «ciudadanía mundial» (*Weltbürgertum*) no sería por más tiempo un atributo del individuo-ciudadano de este o aquel Estado, sino que habría más bien de recaer sobre el sujeto moral o el individuo-hombre, esto es, sobre el individuo en cuanto simplemente miembro de la comunidad humana. Que es la utopía que Bloch, quien tantas utopías viera fracasar a lo largo de su vida, gustaba de llamar la *Pólis sin politeía* y la utopía también que vuelve a cobrar vida en nuestros días, a un nivel ahora cosmo(tele)polita, como la mejor faz del rostro ambiguamente jánico de la sociedad informacional cuya otra faz nos muestra los disutópicos estragos del cosmopolitismo de los mercados globales y el poderío desenfrenado del capitalismo transnacional.