

DE LA SANGRE AL COSMOS. REFLEXIONES SOBRE “EL SENTIDO DE PERTENENCIA” A PARTIR DE ANTÍGONA, ROMEO Y JULIETA Y LAS AVES

MARÍA N. SERRA*

Resumen

¿Por qué la pregunta por la pertenencia? ¿Por qué es interesante indagar en el modo en que los sujetos construyen y se sienten parte de espacios de relaciones? La idea de pertenencia tiene que pensarse de nuevas maneras e ir más allá de la pertenencia política, ya que entramos en una época en la que la soberanía nacional se ha deshilachado y la ciudadanía nacional se ha descompuesto y fragmentado en nuevos procesos. En este sentido, la reflexión teórica desarrollada en este ensayo —a partir de *Antígona*, *Romeo y Julieta* y *Las aves*— se constituye como una búsqueda y recuperación de relatos pasados que nos permita crear nuevas categorías presentes y formas de leer la pertenencia que reconozcan —así como en su momento el patriotismo explicaba la vinculación emocional con un Estado nación— los modos en los que los sujetos actualmente se pueden estar ligando sentimentalmente a espacios de relaciones. Pertenencias vinculadas a nuevos referentes y tipos de contacto, a prácticas y categorizaciones que en nuestra época, ineludiblemente, se tienen

* Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina, mariaserra78@yahoo.com.ar

que ligar a las interconexiones globales y a las nuevas fronteras propiciadas por las tecnologías.

Palabras clave: Pertenencia, cosmopolitismo, lazos sociales, *Romeo y Julieta*, *Las aves*, *Antígona*.

Abstract

Why is relevant the belonging question? Why is pertinent asking how individuals feel themselves as a part of space of relationships? The idea of membership should be thinking in new ways and not only as a political affiliation, if we consider that we are living in a period in which national sovereignty has been frayed and national citizenship has broken down and fragmented into new processes. The theoretical reflection developed from *Antigone*, *Romeo and Juliet* and *The Birds* was set up as a retrieval of past stories that allows us to create new categories and point of view to understand the ways in which individuals create emotional ties to their spaces of relations. Belongings related to new referents and types of contact, practices and categorizations that in our time must be linked both global interconnections and new boundaries created by technologies.

Key words: Belonging, cosmopolitanism, social ties, *Antigone*, *Romeo and Juliet*, *The Birds*.

Introducción

La experiencia de vida en la actualidad está cargada de imágenes, de construcciones visuales y discursivas que nos colocan constantemente en el lugar de espectadores. De la mano del internet y la televisión, entre otros medios, se está todo el tiempo, o casi, con la mirada en una realidad que sucede “más allá” tal vez, en algunos casos, esperando el momento justo para ser el centro de alguna escena. El deseo de ser parte de ésta y la fantasía de que se “es” en la medida en que se circula por algún espacio tecnológico enmarca el día a día de los sujetos. En este contexto de espectadores distantes entre sí se desarrollarán estas páginas que, buscando eludir de alguna manera esa vorágine de sentidos en movimiento mediáticos y virtuales, intentan poner la mirada en tres relatos lejanos —constitutivos de nuestra cultura— para pensar acerca de cómo construimos pertenencia y establecer así claves de lectura para indagar

el modo en el que los sujetos contemporáneos pueden sentirse y/o son “parte de” uno o varios espacios de relaciones.

La noción de pertenencia que aquí vamos a trabajar está estrechamente relacionada a la de identidad¹ (en donde las tres dimensiones —individual, grupal y de categorización externa— mencionadas por Brubaker y Cooper se interrelacionan) y a la de reconocimiento. Por un lado, se liga a una “historia de reconocimientos” recibidos por un individuo en los diversos contextos de interacción social en los que participa, en donde el “otro”—implícita o explícitamente— tiene un valor y, en consecuencia, su presencia es digna (o no) de ser conservada. Esta historia, a su vez, se vincula con círculos de reconocimiento² en los que se establece un horizonte de sentido compartido en relación al pasado y futuro y se delimita un orden acerca de cómo deben ser las cosas. Finalmente, es indispensable considerar que la relación de reconocimiento recíproco se encuentra en la base de los juegos de coordinación gracias a los cuales se desarrollan los procesos de interpretación que surgen de la interacción cotidiana. Así que, para orientar la propia acción, es indispensable comprender la acción del otro presuponiendo la constitución de una comunidad o cultura que hace

¹ Como señalan Brubaker y Cooper “Identidad tiende a significar demasiado, poco o nada”, (La traducción es mía). A causa de esta limitación teórica, y la búsqueda de establecer distinciones que permitan vislumbrar procesos que entran en juego en referencia a la noción de identidad, estos autores analizan tres de sus usos más comunes. El primero se refiere a los procesos de categorización constituidos, por ejemplo, por el Estado —uno de los agentes más importantes de identificación y categorización. La segunda noción alude, por su parte, al propio entendimiento acerca de lo que uno es y no considera, como en el uso anterior, la idea que otros “externos” tienen sobre el sujeto. Finalmente, se centran en aquellos procesos que refieren a lo colectivo y presentan para los sujetos una carga emocional particular que los moviliza a sentirse parte o a diferenciarse de un grupo. Este análisis particularizado de la noción de identidad posibilita distinguir los procesos que refieren a la perspectiva del sujeto (en relación a sí mismo y al grupo) de aquellos ligados, principalmente, a una mirada externa y clasificadora. (R. Brubaker y F. Cooper, “Beyond identity” en *Theory and Society*, núm. 29. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 1-47).

² “Los estoicos consideraban que para ser ciudadano del mundo las personas no tenían que renunciar a la identificación local, ya que ésta era considerada una fuente de gran riqueza en la vida. Sugerían que, sin dejar de valorar los lazos locales, tenían que imaginarse en el interior de una serie de círculos concéntricos. El primero rodea el yo, el próximo incluye la familia inmediata, el siguiente la familia extensa y, a continuación, en orden sucesivo: los vecinos o grupos locales, los habitantes de la ciudad, compañeros y compatriotas. Fácilmente se pueden añadir a la lista nuevas zonas en función de las identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género y sexuales. Fuera de todos estos círculos se encuentra la humanidad en su conjunto y, como afirmaba el filósofo estoico Hierocles, nuestra tarea como ciudadanos del mundo es la de dibujar círculos que incluyan a todos los seres humanos”. [La traducción es mía]. (Martha Nussbaum, *For Love of Country?* Boston, Beacon Press, 2002, p. 9.)

posible la comunicación.³ En síntesis, pensar acerca de cómo y por qué las personas son y se sienten parte de un espacio de relaciones implica considerar las modalidades (aquí consideramos tres) en que se constituyen identidades y, a su vez, indagar en el reconocimiento recíproco como figura que remite a una historia, a procesos interpretativos compartidos y a zonas —círculos— que establecen un orden de sentido posible.

Para reflexionar acerca de la pertenencia como espacio de reconocimiento en donde se crea una particular idea de “nosotros” se ha elegido trabajar con escenas de *Antígona* de Sófocles, *Romeo y Julieta* de Shakespeare y *Las aves* de Aristófanes. Esta elección está ligada, a su vez, al trabajo con tres conceptos que, se considera, pueden generar nuevos ángulos de lectura para pensar el tema de este trabajo. En primer lugar se reflexionará en *Antígona* sobre los círculos de reconocimiento; en segundo lugar (en la tragedia de Shakespeare elegida) acerca del sacrificio y su relación con la historia de la identidad y en tercer término —a partir de escenas de *Las aves*— sobre el cosmopolitismo y la tensión frágil establecida entre la posibilidad de que los sujetos puedan constituirse (y valorarse) contemporáneamente como ciudadanos del mundo y del lugar en el que viven.

Antígona y los círculos de reconocimiento

Se ha planteado anteriormente cómo la noción de pertenencia está ligada a aquello que se ha denominado “círculos de reconocimiento”. Con la intención de desarrollar esta idea se ha elegido analizar la tragedia de Sófocles, *Antígona*; en particular, la oposición que se establece entre los dos personajes en disputa acerca del tratamiento que se merece el cuerpo muerto que, para el gobernante de la ciudad, es un traidor y, para la protagonista, su hermano.

Para dar cuenta del argumento a desarrollar, refiramos por un momento a pasajes de la obra:

Creón: [...] Ni llorarlo siquiera. Quede al aire insepulto, devórenlo las aves y los perros. Horroroso a la vista de quién se atreva a verlo. Eso mando. Nunca un hombre malvado ha de lograr honores que competen a los varones de virtud.⁴

³ D. Della Porta, *et al.*, *Identità, riconoscimento, scambio. Saggi in onore di Alessandro Pizzorno*. Roma / Bari, Laterza, 2000, pp. XVI-XVIII.

⁴ Sófocles, *Las siete tragedias*. México, Porrúa, 1998, p. 192.

Antígona: Tormento hubiera sido dejar el cuerpo de mi hermano, un hijo de mi misma madre, allí tendido al aire, sin sepulcro. Eso sí fuera mi tortura: nada de lo demás me importa.⁵

Aquí se crea una división de las esferas de pertenencia en las que, para cada uno, sus propias acciones tienen sentido. Como afirma M. Nussbaum:

Creonte traza una línea divisoria entre las fuerzas invasoras y las que defienden la ciudad [...] Antígona niega toda pertinencia a tal distinción. En su imaginación ha dibujado un pequeño círculo en torno a los miembros de su familia; lo que hay en su interior [...] es la familia; por tanto amigos y seres queridos. Lo que queda afuera es no-familia, y en consecuencia, enemigos en cualquier posible conflicto con la familia".⁶

El primero se considera hijo o deudor de la ciudad, es decir un miembro de una familia civil en la que las mentes sanas son aquellas consagradas por entero a la seguridad y el bienestar de la ciudad.⁷ La segunda, en cambio, considera que la familia que tiene que ser cuidada, protegida y venerada correctamente es aquella que está ligada a la sangre y mientras aquello que para Creón es un ataque a los valores civiles, para ella es la única postura sensata.

Entre Creón y Antígona no hay diálogo posible en la medida en que las ideas de "nosotros" que cada crea uno se excluyen entre sí. "Creonte intenta sustituir los lazos de la sangre por los vínculos de la amistad civil. No podrán surgir conflictos entre familia y ciudad si la ciudad es la familia, si nuestra única familia es la ciudad".⁸ Para Antígona, por su parte, lo que Creón niega es el centro de sus preocupaciones, ya que "las personas amadas son los difuntos, o bien otros servidores de los muertos como ella misma; el resto es objeto de completa indiferencia".⁹

El valor del otro, lo que se considera el camino bueno o malo a seguir, se relaciona con la consideración que se tiene de la familia sanguínea y de la ciudad. Así, una acción que para Antígona implica adoración y reconocimiento del otro en tanto miembro de un linaje, para el gobernante es traición y ruptura definitiva con el espacio de relaciones en el que se vive. Cada uno, desde

⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁶ M. Nussbaum, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid, Visor, 1995, p. 106.

⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁹ *Ibid.*, p. 109.

su lugar, niega que la palabra del otro valga ser interpretada en la medida en que implicaría modificar la propia esfera de reconocimiento. Sin embargo, hay voces que, si bien no pueden ser aceptadas por los dos personajes, luchan por establecer puntos de contacto entre uno y otro. Éste es el caso de Ismene, Hemón y el coro.

Hemón: (a Creón) ¡Por haber cumplido la más noble de las acciones! No permitió que el cuerpo insepulto de su hermano quedara [...] Pero no te aferres a tus opiniones. No tengas por verdad inapelable lo que tú piensas. No eres el dueño de la verdad tú. Y aquellos que se obstinan en ser sabios sobre todos, sabios únicos, y tener una palabra que vence, si los sometemos a prueba resultan vacíos. Podrá muy sabio ser un hombre: jamás es para él una afrenta el recibir sabiduría de otros y no ser demasiado apegado a sus pareceres.¹⁰

Ismene: (a Antígona) Súbditas somos, tenemos que acatar las leyes [...] como las que imponen los más fuertes. Sean indulgentes conmigo los que yacen bajo tierra: lo hago forzada, no puedo remediarlo, tengo que doblegarme a los que imperan. Nadie tiene sano juicio si hace lo que no está a su alcance.¹¹

Corifeo (vuelto al pueblo): Para la dicha tiene la primacía ser prudente y discreto. Es preciso para con los dioses nunca mostrarse impío. Grandilocuentes palabras jactanciosas grandes azotes del destino producen. ¡Ah, sola la vejez aprende a ser cuerda! (Creón entra al palacio llevado por sus criados. Ellos recogen el cuerpo de Hemón).¹²

Más allá de la existencia de estas voces —alternativas a las dos posiciones dominantes del relato—, no se les da lugar en el recorrido de la historia. Se niega toda perspectiva que cuestione cada una de las esferas. En este sentido ¿la pertenencia está ligada a la exclusión de algunas voces? ¿Cuál es la diferencia entre eliminar, desconsiderar y excluir al otro en ese proceso? ¿Hay exclusión o creación de voces “sin lógica”?

A partir de lo dicho hasta aquí es posible pensar la pertenencia como el hecho de encontrarse inmersos en círculos de reconocimiento en donde las propias acciones son interpretadas por algunos dentro de horizontes de sentido compartidos. La perspectiva de Antígona se comprende en el marco de los lazos sociales constituidos a partir de referentes religiosos y de las tradiciones

¹⁰ Sófocles, *op. cit.*, p. 199.

¹¹ *Ibid.*, p. 190.

¹² *Ibid.*, p. 208.

familiares, mientras que la de Creón implica aquellos que están enmarcados en la vida de la ciudad. En esa oposición circulan otras voces ignoradas. Ahí —donde lo que el otro dice es “sin sentido” porque no corresponde con los valores personales acerca de cómo y por qué vivir, acerca del pasado y de la construcción de un futuro— lo que en un inicio fue un conflicto, se transforma luego en la antesala de una división que posiciona a los sujetos en dos horizontes de prácticas inconciliables y que, en la tragedia, desemboca en un final irremediable y desafortunado para todos.

La muerte de los enamorados: sacrificio e inicio de la historia

La historia de *Romeo y Julieta* termina, claramente, con el inicio de otra. La muerte de los enamorados posiciona a los Montesco y a los Capuleto, previamente enfrentados entre sí, en un nuevo tipo de relación. Se rompe, frente a los cuerpos inanimados de los jóvenes, un tipo de reconocimiento según el cual la membresía a un grupo venía dada por el linaje familiar.¹³ Se observa, en el epílogo de la tragedia, un giro luego de las muertes, una búsqueda de reconciliar el pasado que, hasta ahí, estaba signado por la oposición de dos familias.

Príncipe: Doy fe al triste relato que me hiciera el buen fraile Lorenzo y los testigos. Ya me enteré de todo. En esta fosa por fin descansan los enamorados. Ellos sólo buscaron el amor, el odio ajeno los llevó a la muerte. ¿Y ahora dónde están los enemigos? ¡Qué maldición, Montesco, Capuleto, ha caído en el odio que sembrasteis! ¡Por qué el cielo dispuso que el amor fuera el que aniquiló vuestra alegría! ¡Y yo por tolerar vuestras discordias *he debido perder a dos parientes!* ¡El castigo ha caído sobre todos!

Capuleto: ¡Montesco, ésta es la dote de mi hija *hermano mío*, estréchame la mano, ya no tengo otra cosa que pedirte!

Montesco: Pero yo puedo darte mucho más. Levantaré en recuerdo de Julieta su estatua construida de oro puro. ¡No habrá imagen más bella y venerada como la de la pura y fiel Julieta mientras dure la vida de Verona!

Capuleto: ¡Con igual esplendor haré a Romeo otra, junto a la estatua de su esposa! ¡Ay, pobres víctimas del odio nuestro!

Príncipe: En la paz enlutada de este día el poderoso sol no se levanta. Salgamos de este sitio para hablar de estos amargos acontecimientos. De los

¹³ “Capuleto: ¿Qué sucede sobrino, qué te enoja?

Tybaldo: Aquél es un Montesco, un enemigo nuestro, un villano que ha llegado aquí”. (William Shakespeare, *Romeo y Julieta*. Buenos Aires, Losada, 1995, p. 59.)

que del rencor participaron unos tendrán perdón y otros castigo. Jamás se oyó una historia tan doliente como esta de Julieta y Romeo".¹⁴ (Las cursivas son mías)

De las anteriores líneas puede inferirse el comienzo de un nuevo capítulo. No sólo porque ambas familias se reconcilan y son interpeladas y auto reconocidas como miembros de una misma descendencia, sino también porque surge la pregunta acerca del lugar de los enemigos que, podría pensarse, de allí en adelante estarán más allá de las fronteras de Verona. La pertenencia, en este sentido, se establece mediante una diferenciación con el afuera —el enemigo— que, en la primera parte, se hallaba en el enfrentamiento entre las dos familias y, en el segundo e hipotético capítulo antes sugerido, por el linaje compartido en un territorio. Pero ¿cómo se puede pensar la creación de similitud¹⁵ —más allá de la diferencia— como causante de conflictos? ¿Qué lugar ocupan ciertas muertes en el establecimiento de una nueva idea de uno? ¿Qué efectos tiene el “sacrificio” en la constitución de una nueva “historia de reconocimientos” (pasado común)?

Se puede pensar, a partir de considerar el modo en que ciertas muertes desestructuran modos en que se establecían diferencias, en la violencia como constitutiva de los inicios de todo nuevo orden. Allí donde se instaura una crisis y tensiones irresolubles, se tiende a eliminar la supuesta causa del desorden (“víctima propiciatoria”).¹⁶ A partir de allí es posible establecer un nuevo inicio

¹⁴ *Ibid.*, p. 115.

¹⁵ La tensión entre la similitud y la diferencia en la creación de los espacios de relaciones en los que los sujetos se sienten parte y la relevancia que, en este proceso, tiene el “nombre” (o mejor dicho: nombrar y delimitar) se presenta en estas palabras: “Julieta: ¡Solamente tu nombre es mi enemigo! Seas Montesco o no, tú eres el mismo. ¿Qué es Montesco? No es un pie, ni una mano, no es un rostro, ni un brazo, no es ninguna parte del hombre. ¡Cambia de apellido! Porque, ¿qué puede haber dentro de un nombre? Si otro título damos a la rosa con otro nombre nos dará su aroma [...] Quítate el nombre y por tu nombre que no es parte tuya tómame a mí, Romeo, toda entera”. (*Ibid.*, p. 65).

¹⁶ “Hemos comenzado a descubrir la función catártica del sacrificio. Hemos definido a continuación la crisis sacrificial como perdida tanto de esta función catártica como de todas las diferencias culturales. Si la violencia unánime contra la víctima propiciatoria pone realmente término a la crisis, está claro que debe situarse en el origen de un nuevo sistema sacrificial. Si la víctima propiciatoria es la única que puede interrumpir el proceso de desestructuración, también está en el origen de toda estructuración [...] A partir de ahora ya poseemos ciertas razones para pensar que la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura. Si esto es cierto, la violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen

y relato acerca de la propia historia que, como en el caso de los amantes de Verona, se construye sobre las tumbas de viejas oposiciones.

Cosmopolitas: entre el estado y el “cosmos”

Para continuar con el modo en que se comenzó a reflexionar sobre la pertenencia a través de ficciones que, de una manera u otra son parte destacada de nuestra cultura, se han elegido algunos fragmentos de *Las aves* de Aristófanes. En esta comedia aparecen dos distinguidos atenienses —Pistetero y Evélpides— que, cansados de los conflictos de la polis, deciden buscar un lugar alejado y tranquilo en donde vivir.

Evélpides: ¡Esto es insopportable! Queremos irnos a los cuervos; ponemos para conseguirlo cuanto está en nuestra mano, y no logramos hallar el camino. Porque habéis de saber, oyentes míos, que nuestra enfermedad es completamente distinta de la que aflige a Saccas: éste, que no es ciudadano, se obstina en serlo, y nosotros que lo somos, y de familias distinguidas, aunque nadie nos expulsa, huimos a toda prisa de nuestra patria. No es que aborrezcamos a una ciudad tan célebre y afortunada, siempre abierta a todo el que desee arruinarse con litigios; porque es una triste verdad que si las cigarras sólo cantan uno o dos meses entre las ramas de los árboles, en cambio los atenienses cantan toda la vida posados sobre los procesos. Esto es lo que nos ha obligado a emprender este viaje y a buscar, cargados del canastillo, la olla y las ramas de mirto, un país libre de pleitos, donde pasar tranquilamente la vida. Tal es el objeto con que nos dirigimos a Tereo la Abubilla para preguntarle si en las comarcas que ha recorrido viajando, ha visto alguna ciudad como la que deseamos.¹⁷

Si bien no se puede decir que en esta obra se esté planteando una idea de ciudadanía del mundo, sí se pone de manifiesto la tensión entre una vida no comprometida con el sistema político en el que se vive y la participación en los conflictos propios de éste, que, como veremos, es parte de la reflexión —pasada y presente— acerca de la posibilidad de ser ciudadanos del mundo. En el

mayor empeño en conservar. Esto es precisamente lo que afirman, pero bajo una forma velada y transfigurada, todos los mitos de origen". (R. Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona, Anagrama, 1995, p. 101.)

¹⁷ Aristófanes, *Las aves*, Wikipedia la enciclopedia libre, http://es.wikipedia.org/wiki/las_aves (consulta: 20 de noviembre de 2010).

marco de esta oposición, el cosmopolitismo presenta —como advierte Etienne Tassin— dos vertientes de explicación.

Por un lado, se relaciona con la idea de humanidad como unidad, una *cosmópolis* a la cual pertenecen tanto los dioses como los hombres, y que el estoicismo la describe desde una representación casi orgánica del mundo. El individuo, ciudadano del mundo, se reconoce siempre como en su casa y considera ilegítimas todas las fronteras y exclusiones. Por otro lado, la noción designa el interés atribuido a los seres y países extranjeros, una actitud que reconoce que a aquellos que no son los propios se les debe una hospitalidad particular. Bajo el primer punto de vista, no hay extranjeros [...] bajo el segundo [...] todos somos extranjeros.¹⁸

En este sentido, tanto en la primera tensión planteada como en las dos vertientes explicativas del cosmopolitismo, subyacen dos tipos de pertenencia. Uno gira alrededor de un mundo “en abstracto” ligado al ideal estoico que implica pensar “...en términos de amor, amistad o simpatía hacia esa humanidad integrada por hombres que no nos son inmediatamente conocidos, que no son nuestros vecinos ni nuestros conciudadanos”¹⁹ (¿lejos de un compromiso político práctico?); el otro, por su parte, refiere a un mundo de extranjeros en el que no se pueden eludir las fronteras, los Estados y sus leyes. Como observa Tassin “si el primer aspecto se inscribe en la perspectiva del Uno, extendido a la dimensión del Todo, el segundo se despliega sobre un fondo de pluralidad y se orienta a una articulación de relaciones que busca preservar dicha pluralidad”.²⁰

Kant: del estado único a la federación de naciones soberanas

Para seguir reflexionando sobre la tensión entre lo uno y lo plural con relación a la idea de ciudadanía del mundo —que en la comedia se manifiesta en la oposición estar “en” o “más allá” del conflicto— nos interesa destacar dos argumentos de Kant en relación a la concepción de una sociedad cosmopolita. El primero es aquel que fue planteado en el capítulo “Idea de una historia universal desde

¹⁸ Etienne Tassin, “La cosmopolítica a prueba. La cuestión del extranjero”, en *POST data*, septiembre de 2003, p. 45.

¹⁹ E. Rines, “Filantropías y cosmopolitismos”, en *Misanthropía, filantropía y apatía*. Córdoba, Brujas, 2007, p. 236.

²⁰ E. Tassin, *op. cit.*, p. 46.

el punto de vista cosmopolita” de su *Filosofía de la historia*, donde considera la realización futura de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal.²¹ Esto, según el autor, será posible, ya que, así como el hombre buscó eliminar los antagonismos constituyendo Estados, buscará crear una liga de naciones para alcanzar la paz y la seguridad. De este modo es necesario que “[...] los Estados tomen la misma decisión [...] a que fuera constreñido el hombre salvaje, con idéntico disgusto, a saber: renunciar a una brutal libertad y buscar paz y seguridad dentro de una constitución legal”.²²

En el primer argumento no queda claro cómo dicha liga de Estados podría gobernar en cada territorio concreto, así es que reformula años más tarde en “La paz perpetua” (1795) la perspectiva ideal de un Estado universal. Allí defiende la existencia de una federación de Estados que mantienen su soberanía y se unen por el compromiso de la paz. En esta unión de Estados piensa tres tipos de constituciones jurídicas: estatal, de gentes y cosmopolita.²³

La toma de partida de Kant por una confederación de Estados, antes que por el Estado único, no evita que sea posible diferenciar entre el Derecho Internacional y el Derecho cosmopolita y por lo tanto entre la posición del individuo como miembro de un Estado y la posición de un individuo fuera de cualquier adscripción estatal. El primero constituiría el orden jurídico internacional a través del cual las distintas naciones están unidas en una federación que regula sus relaciones. El segundo, en cambio, es el Derecho que derivaría de la consideración de toda la humanidad como integrante de una misma comunidad jurídica.²⁴

Este último implica la hospitalidad que para Kant es:

²¹ Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, Nova, 1958, p. 45.

²² *Ibid.*, p. 48.

²³ “Ahora bien; las constituciones jurídicas, en lo que se refiere a las personas, son tres: 1.º La del *derecho político* de los hombres reunidos en un pueblo (*Jus civitatis*). 2º La del *derecho de gentes* o de los Estados en sus relaciones mutuas (*Jus gentium*). 3º La de los derechos de la humanidad, en los cuales hay que considerar a hombres y Estados, en mutua relación de influencia externa, como ciudadanos de un Estado universal de todos los hombres (*Jus cosmopolitanum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria con respecto a la idea de la paz perpetua. Pues si sólo uno de los miembros de esa comunión se hallase en el estado de naturaleza y pudiese ejercer influjo físico sobre los demás, esto bastaría a provocar la guerra, cuya supresión se pretende aquí conseguir”. (I. Kant, *La paz perpetua*. www.u-cursos.cl/filosofia/ (consulta: 20 de diciembre de 2010), p. 29).

²⁴ C. García Pascual, “Ciudadanía cosmopolita”. <http://www.uv.es/CEFD/8/garciac.pdf> (consulta: 20 de diciembre de 2010), p. 9.

[...] el derecho de un extranjero a no recibir un trato hostil por el mero hecho de ser llegado al territorio de otro. Éste puede rechazarlo si la repulsa no ha de ser causa de la ruina del recién llegado; pero mientras el extranjero se mantenga pacífico en su puesto no será posible hostilizarle. No se trata aquí de un derecho por el cual el recién llegado pueda exigir el trato de huésped —que para ello sería preciso un convenio especial benéfico que diera al extranjero la consideración y trato de un amigo o invitado—, sino simplemente de un derecho de visitante, que a todos los hombres asiste: el derecho a presentarse en una sociedad. Fúndase este derecho en la común posesión de la superficie de la tierra.²⁵

En síntesis, vemos cómo se manifiesta la tensión antes planteada entre lo uno y lo plural, entre un Estado único que va a llegar a garantizar la paz universal (que los seres humanos por naturaleza tienden a buscar) y un mundo en el que los Estados soberanos no se piensan como uno, en donde hay leyes y fronteras, y en consecuencia extranjeros, quienes para Kant, en el marco de los derechos como ciudadanos del mundo, sólo podrán tener un “simple derecho de visita”.²⁶

Arendt y el final de los derechos del hombre

En el fragmento seleccionado de *Las aves* se vislumbra la diferencia entre los personajes principales —miembros de la *polis*— y Saccas, aquel que no es ciudadano pero “se obstina en serlo” porque, se infiere, más allá de que pueda permanecer en dicho lugar se encuentra “fuera” en términos de derechos. Para seguir pensando en esta tensión adentro/afuera de un espacio de derecho, se ha elegido el escrito de Arendt *La decadencia de la Nación Estado y el final de los derechos del hombre*, en el que muestra cómo frente a los acontecimientos trágicos del siglo xx (desintegración de Estados, enfrentamientos bélicos, regímenes totalitarios, entre otros) el término derechos humanos, es decir aquellos

²⁵ I. Kant, *La paz perpetua*, p. 12.

²⁶ “La idea de un derecho cosmopolítico ha sido formulada por Kant de manera original pero aparentemente restrictiva. Original porque lo distingue del *ius gentium* clásico y porque lo funda no como un derecho internacional regido por las relaciones entre los Estados, sino como un derecho de los ‘ciudadanos del mundo’ [...] No obstante, es restrictiva porque lo considera como un simple ‘derecho de visita’ del que todo extranjero dispone frente a los diferentes territorios nacionales, respondiendo ciertamente al principio de hospitalidad universal pero sin conceder derecho de asilo ni de residencia ni, por consiguiente, una comunidad de derechos con los sujetos del Estado que es ‘visitado’”. (E. Tassin, *op. cit.*, p. 48.)

que las personas deberían poseer por el sólo hecho de nacer, “se convirtió para todos los implicados, víctimas, perseguidores y observadores, en prueba de un idealismo sin esperanza o de hipocresía chapucera y estúpida”.²⁷

La incongruencia entre el “hombre” y el “ciudadano”, así como la centralidad que adquirió el Estado-nación como espacio de derecho, transformó la suerte en parte importante de Occidente. En el momento en que “[...] quedó roto el precario equilibrio entre la nación y el Estado, entre el interés nacional y las instituciones legales, la desintegración de esta forma de Gobierno y de organización de los pueblos sobrevino con una aterradora rapidez”.²⁸ En consecuencia, la suerte de los derechos del hombre quedó ligada al Estado-nación —el Estado se convierte en instrumento de una nación—²⁹ volviéndose inaplicables. La desnacionalización,³⁰ el exilio y la circulación de apátridas evidencian que la “[...] pérdida de los derechos nacionales se identificaría de ahí en más con la pérdida de los derechos humanos. En el momento en que carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos”.³¹

Para Arendt, una ciudadanía cosmopolita —si bien no lo dice en esos términos— garantizada por un tribunal internacional, no se presenta posible consideradas las anteriores circunstancias. Más allá de que piensa que al ser humano no sólo como un ser digno de respeto moral sino también como poseedor de un estatus jurídico que debe ser tutelado por el derecho internacional,³² observa cómo la pertenencia a una nación se vuelve la medida con la cual las personas adquieren o pierden valor y, en algunos casos, reconocimiento como humanos.³³

²⁷ Hanna Arendt, “Los orígenes del totalitarismo,” en *Imperialismo*. vol. 2. Madrid, Alianza, 1982, p. 346.

²⁸ “Su desintegración, bastante curiosamente, se inició precisamente en el momento en que era reconocido en toda Europa el derecho a la autodeterminación nacional y cuando su convicción esencial, la supremacía de la voluntad de la nación sobre todas las instituciones legales y “abstractas” era universalmente aceptada”. (*Ibid.*, p. 352.)

²⁹ *Idem*.

³⁰ “La desnacionalización se convirtió en arma poderosa de la política totalitaria y la incapacidad constitucional de las Naciones Estados europeas para garantizar los derechos humanos a aquellos que habían perdido los derechos nacionalmente garantizados, permitió a los Gobiernos perseguidores imponer su norma de valores incluso a sus oponentes”. (*Ibid.*, p. 345.)

³¹ *Ibid.*, p. 370.

³² Sheyla Benhabib, *Cittadini globali*. Bologna, Il Mulino, 2008, p. 11.

³³ “El mayor peligro derivado de la existencia de personas obligadas a vivir al margen del mundo corriente es el que, en medio de la civilización, son devueltas a lo que se les otorgó naturalmente, a su simple diferenciación. Carecen de esta tremenda igualación de diferencias que surge del hecho

Nussbaum: educar para el cosmopolitismo futuro

Así como los personajes principales de la comedia emprendieron el viaje para alcanzar el lugar que desean, Martha Nussbaum se posiciona en la tradición estoica³⁴—considerando que todos los seres humanos merecen igual respeto— para erigir una teoría acerca de una educación cosmopolita que permita exiliarse del patriotismo³⁵ y del amor y respeto exclusivo hacia los vínculos cercanos.

Si bien no desconoce la existencia de tensiones generadas en un mundo de “patriotismos” (es decir, asume las fronteras y las ideas que las sostienen) piensa que es posible ir “más allá” de las mismas por medio de la educación. De esta manera, una ciudadanía del mundo (que transciende leyes, fronteras y sentimientos de respeto exclusivos), podría volverse posible por medio de la compasión, valor susceptible de ser transmitido.³⁶

de ser ciudadanos de alguna comunidad y, como ya no se les permite tomar parte en el artificio humano, comienzan a pertenecer a la raza humana de la misma manera que los animales pertenecen a una determinada especie animal. La paradoja implicada en la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general —sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse— y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado”. [La traducción es mía]. (*Ibid.*, p. 381.)

³⁴ Cuando Diógenes el Cínico respondió: “Soy un ciudadano del mundo”, se negaba a ser definido de acuerdo a sus orígenes y pertenencias a grupos locales —importantes para la imagen del hombre griego convencional. Él mismo se pensaba de acuerdo a aspiraciones más universales. Los estoicos que siguieron su ejemplo desarrollaron su imagen como *Polites kosmou* (ciudadanos del mundo) bajo el argumento de que cada uno de nosotros habita dos comunidades: la local, de nuestro nacimiento, y la humana, cuyas aspiraciones son verdaderamente grandes y comunes y no miran a este o aquél rincón particular, ya que las fronteras están dadas por el sol (Séneca, *De OTIO*). Esta comunidad es la fuente de nuestras obligaciones morales y en cuanto a los valores morales básicos, como la justicia, debemos considerar a los seres humanos en general como nuestros compatriotas y vecinos (Plutarco, *Sobre la fortuna de Alejandro*)”. [La traducción es mía]. (M. Nussbaum, *For Love*, p. 7.)

³⁵ “A menudo convertirse en un ciudadano del mundo es una tarea solitaria. Es, como dijo Diógenes, una especie de exilio de la comodidad de las verdades locales [...] En los escritos de Marco Aurelio [...] a veces el lector puede sentir una soledad sin límites, como si el retiro de las costumbres y de las fronteras locales habrían alejado a la vida privada de cualquier calor y seguridad”. [La traducción es mía]. (*Ibid.*, p. 14.)

³⁶ “La compasión comienza con lo local, pero si nuestra naturaleza moral y emocional viven en algún tipo de armonía debemos encontrar dispositivos que nos permitan expresar emociones fuertes y una capacidad de imaginar de los demás en el mundo y de la vida humana en su conjunto. Desde que la compasión contiene pensamiento, esta puede ser educada. Podemos tomar este desastre (se refiere al 11 de septiembre) como una ocasión para estrechar nuestro enfoque o bien

Lejos de establecer tendencias naturales hacia la paz entre los Estados y de no considerar la posibilidad de que el ser humano pueda llegar a tener valor más allá del Estado nación, reflexiona sobre su país y la ignorancia que tiene la mayor parte de su población acerca del resto del mundo, imaginando que una educación cosmopolita haría posible que los norteamericanos aprendieran más sobre ellos mismos. Así es que la autora afirma que si nos miramos a nosotros mismos a través de los lentes del otro, podremos ver qué de nuestras prácticas es local y no esencial, y qué es más amplio y profundamente compartido.³⁷

En la tensión entre lo local y lo universal, Nussbaum asume que el amor por la humanidad puede ser menos cálido y “colorido” que aquellos sentimientos generados en el marco de otro tipo de pertenencias más cercanas. En este sentido, el cosmopolitismo no requiere una igual atención a todas las partes del mundo sino que tiene que considerar que ninguna de las partes en juego es mejor o tiene un valor intrínseco superior. Es por este motivo que señala “todos somos igualmente humanos, todos tenemos el mismo valor moral”,³⁸ dando por descontado el desafío de constituir una ciudadanía global centrada en fomentar un horizonte en el que se valore la diversidad sin jerarquizarla.³⁹

Pertenencias cosmopolitas: entre el uno y lo plural

A partir de las argumentaciones aquí planteadas, se cree subyacen dos dimensiones de análisis acerca de una ciudadanía del mundo: una moral, ligada al valor y a los derechos que debería tener el ser humano por el solo hecho de haber nacido, y una institucional, vinculada a los Estados soberanos como espacios legales de reconocimiento o desconocimiento de derechos entre sus miembros. Se vuelve manifiesta la tensión, antes planteada, entre el uno y un inevitable fondo de pluralidad (en la metáfora de *Las aves*, estar más allá de las nubes y unificar sin problemas el espacio de vida, o bien estar entre las personas, las fronteras y sus conflictos).

En el primer Kant analizado, late la posibilidad de eliminar la diferencia por medio de la constitución de un Estado único en el que, por naturaleza, se es-

como una oportunidad para ampliar nuestros horizontes éticos. Ver lo vulnerable que es nuestro gran país nos puede permitir aprender lo que significa perder seres queridos en un desastre [...] hambre, inundaciones o limpieza étnica”. [La traducción es mía]. (*Ibid.*, p. XIII.)

³⁷ *Ibid.*, p. 11.

³⁸ *Ibid.*, p. 136.

³⁹ “El desafío de la ciudadanía mundial es trabajar hacia un estado de cosas en las que todas las diferencias puedan ser no jerárquicamente entendidas”. [La traducción es mía]. (*Ibid.*, p. 138.)

tablecerá un orden equilibrado; en el Kant de *La paz perpetua*, la pluralidad se vuelve evidente y, buscando un puente entre la necesidad de paz y seguridad universal y la autonomía de los Estados, se establece un derecho cosmopolita válido para todos en donde, restrictivamente, se crea la figura de la hospitalidad. En Arendt, desde una mirada que no elude los conflictos históricos que signaron el siglo pasado, la disyuntiva se manifiesta entre el valor universal de los derechos humanos y su pérdida allí donde el Estado se constituye en instrumento de dominio de la nación. Finalmente Nussbaum, buscando establecer ese puente entre lo universal (“todos somos igualmente humanos”) y lo particular (posible a través de la hospitalidad en Kant, no presente en el texto de Arendt),⁴⁰ elige pensar en una educación “cívico”-cosmopolita capaz de trascender la valoración exclusiva de lo nacional y de generar espacios de aceptación de la diferencia sin jerarquías.

Conclusión

En estas páginas, las escenas de dos tragedias y una comedia han servido para reflexionar sobre distintos modos de pertenencia así como, por decirlo de alguna manera, de los “rituales” de reconocimiento/desconocimiento (*Antígona*), estructuración/desestructuración (*Romeo y Julieta*) y de entrada/salida (*Las aves*) en ellos presentes.

En la primera, se analizó la división establecida entre Creón y Antígona, entre sentirse parte de la ciudad y actuar de acuerdo a los deberes ligados a ella o, por el contrario, ser miembro de un linaje familiar y no pensarse de otro modo que no sea a partir del mismo. Para ello hemos considerado círculos de reconocimiento que, en esta tragedia en particular, se visualizan como antagónicos e irreconciliables.

En la obra de Shakespeare —contrariando la lógica del relato— empezamos por el final. Luego de la muerte de los amantes, el príncipe veronés, figura del poder central, refuerza la idea de unidad “familiar” entre grupos previamente antagónicos que, si bien habitaban en un mismo territorio, no podían ser tributarios de un destino compartido. Frente a esta nueva unidad (Verona) a la que

⁴⁰ Al respecto Sheyla Benhabib, analizando el texto de Arendt “La banalidad del mal”, se pregunta: ¿por qué Arendt niega que un tribunal internacional penal sea posible? ¿Quiere decir que su nacimiento es poco probable o más bien que en el caso de que existiera tendría poca autoridad? [La traducción es mía]. (S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*. Milán, Raffaello Cortina editor, 2006, p. 13.)

el príncipe llama a pertenecer, de *Romeo y Julieta* surge la pregunta acerca de quiénes, de ahí en más, serán los nuevos enemigos contra quienes habrá que defender el nuevo orden instituido.

Las escenas aquí tratadas han procurado remitir a distintos tipos de pertenencia: a la polis (Creón), a un linaje familiar (Antígona, Montescos y Capuletos) y a un incipiente Estado (Romeo y Julieta). En *Las aves*, por su parte, el ritual de entrada y salida del mundo de los mortales llevó a indagar en torno a una pertenencia cosmopolita que se constituye en el marco de las recurrentes tensiones de nuestra cultura teórica: uno/múltiple, igualdad/diferencia, orden/conflicto, etcétera.

¿Por qué la pregunta por la pertenencia? ¿Por qué es interesante indagar en el modo en que los sujetos construyen y se sienten parte de espacios de relaciones? La idea de pertenencia tiene que pensarse de nuevas maneras, ir más allá de la pertenencia política,⁴¹ ya que, como dice Benhabib, entramos en una época en la que la soberanía nacional se ha deshilachado y la ciudadanía nacional se ha descompuesto y fragmentado en varios elementos. Una época en la que han emergido nuevas formas de pertenencia, con el resultado de que las fronteras de la comunidad política, de acuerdo a cómo éstas eran definidas, no están más en condiciones de modelar a aquella del mismo modo.⁴²

Tal vez sea necesario empezar a pensar nuevas categorías y modalidades de la pertenencia que reconozcan —así como en su momento el patriotismo explicaba la vinculación emocional con un Estado nación— las formas en las que los sujetos actualmente se ligan sentimentalmente a espacios de relaciones. Pertenencias vinculadas a nuevos referentes y tipos de contacto, a prácticas y categorizaciones que, ineludiblemente, en nuestra época se tienen que ligar a las interconexiones globales y a las nuevas fronteras propiciadas por las tecnologías.

Fecha de recepción: 30/08/2010

Fecha de aceptación: 10/12/2010

⁴¹ S. Benhabib entiende por pertenencia política [...] los principios y las prácticas dirigidas a integrar extranjeros y forasteros, inmigrantes y nuevos llegados, refugiados y personas que piden asilo, en los sistemas políticos existentes. Los confines políticos definen a algunos como miembros, otros como extranjeros [...] La pertenencia, además, tiene sentido si está acompañada de rituales de entrada, acceso, inclusión y privilegio. El moderno estado nacional ha formalizado la pertenencia con base a una sola categoría fundamental: la ciudadanía nacional". [La traducción es mía]. (*Ibid.*, p. 1.)

⁴² *Idem*.