

COSMOPOLITISMO

Apología de un término alterado por la Ciencia Política

Carmelo Cattafi¹

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar el concepto de cosmopolitismo en el contexto actual, la evolución de su significado y las diferentes acepciones que los debates han generado. Se formula una aportación teórica que incluye una categorización de lo que representa el cosmopolitismo hoy y la apología de un concepto que ha sido alterado por la definición utilizada en Ciencia Política. En el desarrollo del trabajo, se presentan dos secciones, la primera relacionada con el desarrollo del concepto y la segunda con una reflexión acerca de las distintas acepciones que podemos encontrar en el estudio del cosmopolitismo en la búsqueda de un sistema político ideal.

Palabras clave: Cosmopolitismo. Ciudadano del mundo. Derecho cosmopolita.

Abstract: The main purpose of this paper is to analyze the concept “cosmopolitanism”, its current context, the evolution of its implication and the different meanings created debates. Our theoretical contribution includes a classification of the cosmopolitanism today and an apology of the term’s essence that has been distorted in Political Science. In the development of this work, we can find two sections, the first dealing with the development of the concept and the second related to the different meanings that founded in the study of cosmopolitanism to find an ideal political system.

Keywords: Cosmopolitanism. World citizen. Cosmopolitan law.

¹ Doctor en Ciencias Sociales por el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. Adscrito al Departamento de Relaciones Internacionales y Ciencia Política en el Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey. Email: ccattafi@itesm.mx.

*establecer la responsabilidad de los países más ricos (y democráticos)
hacia los países más pobres (a menudo no democráticos)
significa identificar unos cauces institucionales (posiblemente democráticos)
que conecten ambos grupos. Mientras los Estados más ricos puedan
decidir unilateralmente qué parte de sus ingresos
nacionales conceden a la ayuda para el desarrollo,
ésta seguirá siendo limitada y sumamente contingente
(Archibugi, 2005, p. 27).*

Introducción

De acuerdo con el derecho cosmopolita kantiano (Kant, 1795/1999), un sistema supranacional regula la Comunidad Universal y su espacio tridimensional que une individuos, Estados y entidad supranacional. En este sentido en la Comunidad Universal existen diferentes sujetos jurídicos y los seres humanos son sujetos, independientemente de su pertenencia jurídica al pueblo de una nación. Es decir que la ciudadanía prima sobre la nacionalidad y coincide con ella cuando existe un connubio entre ciudadanía mundial y nacionalismo global. En el diseño cosmopolita reciente, el individuo ocupa un lugar como sujeto excepcional con subjetividad jurídica activa y subjetividad jurídica pasiva. Desde la mitad del siglo XX, se delineó su nuevo rol de protagonista en el escenario mundial (Ortiz Ahlf, 2009), debido al fortalecimiento de los instrumentos de protección de los derechos humanos y la creación de tribunales que tienen competencia para juzgar sobre la responsabilidad del individuo por haber cometido crímenes que violan el Derecho Internacional Público. La virtud y el amor serían los pilares para alcanzar los ideales de ley y justicia ausentes en la *polis* real. ¿Dónde se encuentra la *polis* ideal en la vida terrena? ¿Y quiénes son sus habitantes? ¿Serán los nómadas cosmopolitas del artificio zenoniano los apátridas, los refugiados, los apasionados aventureros turistas de profesión? ¿o los “indignados” que en octubre de 2011 paralelamente protestaron desde Nueva York a Roma, desde Sídney a Buenos Aires, desde Tokio a Santiago de Chile, desde Seúl a Helsinki, desde Kuala Lumpur a París? Mientras que hoy, en la mayoría de las ciudades del continente africano, no hay tiempo ni espacio para ser indignados, porque para ser indignados se necesita también haber nacido libre y con dignidad.

El cosmopolitismo se alimenta del debate dialéctico entre lo global y lo local, en el cual el individuo asume gran importancia en su rol de actor cosmopolita.

Varios autores han evidenciado la necesidad de poner al individuo en el centro de las relaciones internacionales como actor principal. Habermas (1987), por ejemplo, analiza *la colonización del mundo de la vida* y prospecta la llegada de individuos en comunicación. Al mismo tiempo, Beck (2008) simboliza la modernidad reflexiva de una sociedad del riesgo, donde lo más viable para poder vivir en armonía es la búsqueda de un vínculo entre pares. Al respecto, Giddens (2007) aborda la defensa de la integración de acción y estructura en la realidad del siglo XXI, justo para fortalecer ese vínculo. Desde otra perspectiva, Margaret Archer (2003) contempla un dualismo a través de la idea de la “conversación interna” de los sujetos consigo mismos que, al mismo tiempo que se forjan en la estructura, actúan para modificarla.

Finalmente, las reflexiones fundamentales que mejor se acercan a la percepción de un cosmopolitismo dirigido al bien común se han encontrado en las obras de Immanuel Kant (*Hacia la paz perpetua*, 1795/1999; *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, 1784/2008; *La metafísica de las costumbres*, 1797/1989); y Martha Nussbaum (*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, 2006; *El cultivo de la humanidad*, 2005; y *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, 1999).

En estos dos autores, se nota el esfuerzo de tratar de entender la dinámica que gira alrededor del mundo contemporáneo. En este contexto, el cosmopolitismo se vuelve una doctrina que define al hombre ciudadano del mundo aceptando la existencia de las delimitaciones políticas y geográficas.

Con visión idealista, en este trabajo se analiza la evolución histórica del término cosmopolitismo. A continuación, se analizan el significado y las diferentes acepciones para luego presentar una aportación a la taxonomía de Kleingeld (1999), con la finalidad de entender mejor el muy cuestionado concepto de cosmopolitismo siempre más vinculado con el individuo ciudadano del mundo y menos con la tradicional definición aceptada en Ciencia Política.

I Significado del término cosmopolitismo en los diferentes periodos históricos

Siguiendo la definición que se ha manejado, sobre todo en Ciencia Política, como lo indican los étimos griegos, *cosmos* y *polis*, según Bobbio, Matteucci y Pasquino, cosmopolitismo “es la doctrina que niega las divisiones territoriales y políticas (patria, nación, Estado) afirmando el derecho del hombre, y en particular del intelectual, a definirse [como] ciudadano del mundo” (Bobbio, Matteucci, & Pasquino, 2005). Estos autores se refieren, más bien, a un cosmopolitismo de élites, racionalizado pero de difícil implementación, cuyos defensores eran normalmente los intelectuales.

Esta definición va más de acuerdo con el ideal de Anacharsis Cloots (1792) que evocaba la creación de una república universal ligada a la desaparición de las entidades estatales; sin embargo, el concepto de cosmopolitismo se ha desarrollado, sobre todo, entre los neokantianos y se fundamenta en la acepción del ciudadano del mundo, quien comparte el estatus de ser humano en la relación con lo demás sujetos. No es, entonces, un anárquico que aborrece las instituciones, como sucedía en la acepción que le daban los anarquistas franceses del siglo XIX (Bobbio, Matteucci y Pasquino, 2005); al contrario: el cosmopolitismo propone la creación de una ulterior institución supranacional, compatible con las entidades estatales o locales existentes donde reina el universalismo dictado por la igualdad (Appiah, 2007) y el rol de los individuos como protagonistas en la construcción de una comunidad de tipo transnacional mediante el ejercicio de los derechos de ciudadanía (Habermas, 1999). Desde otra perspectiva, Martha Nussbaum (1999) señala que se debe aspirar a una comunidad de diálogo, es decir, una comunidad que ponga en comunicación los círculos concéntricos que la conforman, desde los más básicos hasta el círculo último y más amplio que es la humanidad en su totalidad.

En el transcurso de los siglos, la acepción de cosmopolitismo ha ido mudando hasta llegar a tener connotaciones negativas, como es el caso de las atribuciones que dieron los anarquistas en búsqueda de la abolición de cualquier forma de Estado-nación. Se ha catalogado al cosmopolitismo como vacío, por fundarse en propuestas consideradas irrealizables y, en algunas ocasiones, se ha contrapuesto al mismo término de buen ciudadano. Al contrario, parece tener más argumentos a su favor un concepto de cosmopolitismo en armonía con el concepto de Estado.

Prado (2006) distingue cinco etapas en la historia del cosmopolitismo: aristocrático de los cínicos y los estoicos, cristiano, republicano, posmoderno y/o neoliberal, posnacional. Su análisis parte de un enfoque occidental que parece no cosmopolita para llegar solo en última instancia al concepto, así como lo estamos analizando. Así que la primera vez que aparece la expresión *cosmopolita* es en el siglo IV a.C., con Diógenes el Cínico, heredero de las enseñanzas de Sócrates quien, en un cierto sentido, era cosmopolita sin haberlo explicitado, o como dice Brown (2000), era un “cosmopolita moderado” (p. 76). El cosmopolitismo de Sócrates es el más ético y se funda en la preferencia por las virtudes en asuntos políticos y la explícita irrelevancia de las diferencias convencionales entre las personas. En efecto, tampoco el cosmopolitismo de Diógenes era consciente, porque su pertenencia al mundo significaba, más bien, una no pertenencia a algún lugar particular. El hecho de considerarse un ciudadano del mundo significaba no considerarse ciudadano de Sinope en rechazo a la polis (Diógenes).

A las razones de conveniencia personal, se suma la aspiración a alcanzar la justicia y la virtud empezando por las entidades locales para llegar a alcanzar la justicia entre todo el mundo. Para ello, los estoicos planteaban la división de la comunidad en círculos concéntricos. Los vecinos pertenecían al círculo inmediatamente más amplio para luego encontrar el círculo de los conciudadanos, de los compatriotas y, finalmente, el círculo más grande que más allá de todos los demás círculos engloba a la humanidad como un todo único trabajando “para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y de preocupaciones” (Nussbaum, 2005, pp. 87-88).

Con los estoicos clásicos, el significado de cosmopolitismo se acerca más a la misión humanitaria de servicio hacia cualquier miembro de la humanidad. La República de Zenón es la manifestación estoica más estructurada de la “polis” ideal, una ciudad para todos, donde las propuestas corresponden a aboliciones de lo existente, inclusive las instituciones en su formato convencional. Pero es con el estoicismo romano que se define mejor una estrategia para implementar una comunidad incluyente; de hecho, se empieza a ampliar el espacio territorial donde Roma ejercía su soberanía. La ciudadanía se ofrecía a los no romanos para llegar a confundir las fronteras del imperio con las no fronteras del cosmos. Es decir que, por primera vez, se contempla una entidad territorial sin confines.

En la Roma imperial, una vez más la llegada del fenómeno cosmopolita se relaciona con una crisis política. No eran las polis a peligrar, sino la existencia de la República. La racionalización del Derecho romano busca implementar normas universales basadas en la

igualdad entre los ciudadanos y la universalización de la polis. Pero no todos eran considerados ciudadanos y no todo corría alrededor de un soberano. Un momento histórico que nos hace recordar a una de la más significativas expresiones de Derrida cuando parece decir que la soberanía necesaria es aquella que se limita a sí misma: “una no soberanía vulnerable, que sufre y es divisible, que es mortal e incluso capaz de contradecirse o de arrepentirse” (Derrida, 2005, p. 157).

En el *De officiis*, de Cicerón (44 a.C. / 2011), encontramos la lección de Panecio de Rodas que introduce elementos de ética, moral y filosofía del comportamiento como elementos universales y comunes a todos los hombres en la vida real de la sociedad. Una vez más se puede interpretar el sentido de pertenencia al mundo en la expresión ciceroniana “*Patria est, ubi cumque est bene*” en *Disputationes Tusculanas* (Cicerón, 45 a.C. /2005). Se trata de una concepción que pronto se materializó en la *Constitutio antoniniana* del año 212, “la cual liquidaba definitivamente la separación entre los ciudadanos romanos y los otros y afirmaba la igualdad de todos los hombres frente a la ley” (Bobbio, Matteucci, & Pasquino, 2005, p. 381).

Con la caída del Imperio Romano, se pierde la genuinidad del cosmopolitismo. El acontecimiento hace confluir la esencia del cosmopolitismo en un ejemplo de comunidad supranacional espiritual hincada en los ideales religiosos con valor universal promovidos por la *res pública cristiana*. La Iglesia cristiana altera el proyecto político del cosmopolitismo imperial, ahora el vínculo de la hermandad ante Dios traía consigo la búsqueda del adoctrinamiento. El cosmopolitismo era más ligado a vínculos de libertad que el humanismo supo devolver gracias al redescubrimiento de los clásicos y, sobre todo, del *iusnaturalismo*. Erasmo de Rotterdam, en el siglo XVI, es el exponente de la modernidad intelectual que estimula los ideales universalistas y cosmopolitas, aproximando al retorno de los estoicos el espíritu crítico hacia el poder establecido. La perspectiva racional y relativista de Michel de Montaigne pone en auge el escepticismo y la apertura a los descubrimientos de final del siglo XVI.

Más tarde, Guillaume Postel (1560) intenta sensibilizar a conocer *el otro* para poderlo entender. Un punto importante de su aportación es haber considerado al cosmopolitismo como un elemento indispensable para la paz universal. Pero el cosmopolitismo empieza a perder fuerza, aunque el término empieza a aparecer en el diccionario *L'Académie* en 1694. El siglo XVIII marca el regreso de los ideales que vehiculaban atrás del término que en el diccionario

Trévoux aparece, en 1721, como el hombre sin demora, que no se siente extranjero en ningún lugar. Giambattista Vico, en el mismo periodo, piensa en un cosmopolitismo pluralista que se fortalezca desde lo local sin perderse en el cosmopolitismo liberal carente de reglas que cae en el relativismo extremo. Parece notable la influencia que hubo en sus sucesores como Kant, al evidenciar un cosmopolitismo que acerca culturas no para hacer una selección natural, sino para integrar las mejores opciones, encontrar un denominador común como los derechos humanos y de ahí construir principios éticos globales (Vico, 1725).

En 1751, Fougeret de Montbron publica *Le cosmopolite ou le citoyen du monde* (Montbron, 1751), en el cual el cosmopolita empieza a ser entendido en tres posibles acepciones: el que desprecia cualquier lugar, el que tiene un alma noble y quiere ayudar a la humanidad entera, o quien simplemente vive sin demora. Jean-Jacques Rousseau en su obra *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754), hace notar cómo el haberse concentrado en los derechos civiles hizo perder terreno a la protección del Derecho natural.

Estamos en la fase del cosmopolitismo ilustrado que hereda del estoicismo la doctrina fraternal de la *oikeiosis* y proclama la identificación de intereses desde los más cercanos hasta incluir a toda la humanidad. Pagden (2002) lo interpreta como el desarrollo de un interés compartido por todo el género humano que nos lleva a sentir que ningún ser humano es ajeno a otro.

La misma identidad común proclamada por Rousseau (1754), en virtud del reconocimiento afectivo va más allá de los vínculos territoriales o de parentesco. Prevalece, así, el concepto del cosmopolita como aquel que no tiene patria y, por ende, no es un buen ciudadano. Considerado un término tal vez más ligado a la literatura durante la Revolución Francesa, entre 1791 y 1792, se publica un periódico titulado *Le Cosmopolite, journal historique, politique, littéraire*. El término empieza a entrar en la cuna del Romanticismo que inspira un cosmopolitismo de tipo humanitario no por ideología, sino por el enfrentamiento con una realidad diferente enriquecida por la Independencia de las 13 colonias de América y el patriotismo revolucionario francés (Hazard, 1930/1972).

El patriotismo francés era incluyente en el sentido de que acogía a la Corte, a quien contribuía a fomentar el culto de la ley de la naturaleza, de la razón y de la justicia y de la unión entre los pueblos. Así que son los instrumentos jurídicos que emanan de la Independencia de las 13 colonias de América y de la Revolución Francesa que permiten al cosmopolitismo acercarse más a la gente y se vuelve una manera de pensar impulsando el

sentido de ciudadano del mundo. De esta manera, ser cosmopolita se convierte en un estilo de vida concentrado en la apertura a los demás, en la falta de prejuicios. Pero el derecho del ser humano se traduce en un vínculo para el respeto del derecho del ciudadano. En un cierto sentido, se trata de una traición de las revoluciones a la proclamación de la igualdad que deriva del Derecho natural.

La existencia de un cosmopolitismo ilustrado que resucitaba al estoicismo (Pagden, 2002) con la intención de ofrecer una ética secularizada que ocupase el vacío dejado por la Iglesia cristiana no supera el abandono de los ideales que inspiraron la Revolución Francesa. De hecho, a final del siglo XVIII, además de considerarse una doctrina obsoleta, el cosmopolitismo se vio como “una doctrina “peligrosa” desde el punto de vista social y político” (Prado, 2006).

De manera paralela, empiezan a distinguirse puntos de vista diferentes en el abordaje del concepto. Bajo la influencia del proyecto de paz perpetua del M. Abad de Saint Pierre (1717/1986), Kant planea implementar un modelo cosmopolita sin antes proponer un modelo de ciudadanía que iba más allá del permiso otorgado a los extranjeros de buena conducta para hospedarse en cualquier Estado. Su idea de “paz perpetua” involucraba más el compromiso de los Estados a respetar el Derecho cosmopolita abandonando los intereses nacionales para el bien de la comunidad en su conjunto. El Derecho cosmopolita, según Kant (1797/1989), tenía ya los elementos necesarios para realizarse. Era la última pieza de la trilogía que juntaba al Derecho interno o político con el Derecho externo o internacional y con el Derecho entre el Estado y los nacionales de otros Estados, si, como dice Kant (1775/2008), el fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral, “si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema” (p. 301).

A finales del siglo XVIII, aparece una acepción de cosmopolitismo centrada en el establecimiento de un Estado mundial cuyos súbditos son todos los seres humanos. Es la idea de Anacharsis Cloots, que examina la posibilidad de eliminar la presencia del Estado-nación (*La république universelle ou adresse aux tyrannicides*, 1792; *Bases constitutionnelles de la république du genre humain*, 1793).

A lado de los razonamientos filosóficos en el ámbito económico surge un tipo de cosmopolitismo basado en la apertura de los mercados y la abolición del proteccionismo, con la finalidad de reglamentar las relaciones comerciales entre los Estados. Una vez más, la base

estoica del cosmopolitismo se desvirtúa a favor de los intereses del mercado. En el siglo XIX, el cosmopolitismo sufre las críticas del marxismo, que lo asocia a la ideología capitalista. Sin embargo, tal vez la mejor forma de cosmopolitismo, que podríamos definir como “sectorial”, era la que planteaba Marx en el Manifiesto del Partido Comunista, de 1848, donde arbitrariamente se proponía alcanzar la igualdad a través de la unión entre los proletarios del mundo. El proletario sin patria, pero unido por una lucha de clases tuvo mucho éxito en la segunda mitad del siglo XIX. A pesar de esto, los nacionalismos caracterizaron pronto el nuevo siglo, conocido como uno de los más sangrientos. Sin embargo, al igual que en la época imperial y durante las Guerras Mundiales, también “el estado de guerra actual (Schmitt, Agamben), basado en una división de la humanidad en naciones y culturas inconmensurables (Huntington), siente como un peligro el componente cosmopolita del pacifismo y la doctrina del “sentimiento de especie única” (Prado, 2006).

Acercándonos al siglo XXI, con el recorrido histórico que hemos analizado, en un contexto post-totalitario, el cosmopolitismo de Arendt (1973/1951) se dirige más hacia una igualdad de derechos entre los hombres; sin embargo, no se trata de universalismo en el sentido de gobierno del mundo uniformador. Es una especie de toma de conciencia del ciudadano del mundo que habita y comparte un lugar. En este sentido, nuestra postura difiere, en vista de que un gobierno del mundo no necesariamente sería síntoma de tiranía, o de imposición de criterios homogeneizadores; además existen Estados federales cuyas entidades locales permanecen juntas sin sufrir las exigencias de los gobiernos centrales. Pensamos en Suiza o Canadá, por ejemplo.

Un punto de partida fundamental que pone de acuerdo a los autores contemporáneos es que la comunidad debe garantizar el derecho a no ser excluidos, pero, en el caso del cosmopolitismo de Arendt, existe una vistosa tendencia a la creación de una comunidad que principalmente logre combatir los crímenes contra la humanidad. Llega, así, a ser un cosmopolitismo que podríamos considerar “funcional”, basado en la concepción metafísica de la naturaleza humana. Podemos sintetizar de la siguiente manera este concepto: el hombre cosmopolita, a diferencia del hombre animal, vive para garantizar los derechos imprescindibles de todo ser humano. Hayden (2009), al respecto, argumenta que la más importante aportación de Arendt es haber utilizado los derechos humanos para apoyar el respeto de la dignidad humana (p. 52).

Hemos visto hasta ahora cómo el cosmopolitismo se ha adaptado a las corrientes de pensamiento de los distintos periodos y sus “antónimos, en general, indican xenofobia, inmovilización, provincianismo, soberanía restricta, y lealtad a una patria o a un Estado-nación.” (Ribeiro, 2003, p. 18).

En la acepción contemporánea, el cosmopolitismo ha conocido diferentes maneras de ser interpretado. Fine (2002), por ejemplo, sintetiza el proceso de desarrollo del término en cuatro momentos, cuatro “pinceladas” fruto de las aportaciones de Zenón, en la Antigüedad; Kant, en el contexto de la Ilustración (the Enlightenment); Arendt, en el pensamiento post-totalitario; y Nussbaum, en la actualidad. Sin embargo no se hace mención de la experiencia de la Unión Europea, que parece conformarse siempre más como el comienzo de una sociedad cosmopolita, como diría Beck (2008), una sociedad donde “las personas obtienen alas y raíces al mismo tiempo” (p. 33). A continuación intentamos, presentar una taxonomía acerca del significado otorgado al concepto de cosmopolitismo.

II Reflexiones sobre el significado atribuido al término cosmopolitismo

Debido a las diferentes acepciones que lo han acompañado, el término cosmopolitismo ha sufrido críticas de distintas procedencia. Para los liberales es multiculturalismo; para los multiculturalistas es liberalismo; para la izquierda, es una estética de la historia; o para la academia biempensante, una banalización del globalismo; y, peor aún, como una utopía para los internacionalistas clásicos (Bilbeny, 2007, p. 39).

¿Será posible reunir las diferentes versiones en un solo enfoque? Para Delanty (2006) existe un dilema del cosmopolitismo contemporáneo: si el fundamento cosmopolita del Estado mundial se basa en el reconocimiento de que son los individuos y no los Estados, los sujetos últimos del Derecho cosmopolita, para garantizar tales derechos individuales, el Derecho cosmopolita de un Estado mundial tendría necesariamente que disolver el Derecho internacional que regula las relaciones entre Estados (Delanty, 2008). A nuestra manera de ver, no es necesario que desaparezca la ontología estratificada, ya patrimonio de la tradición cosmopolita desde sus inicios. Simplemente porque el Derecho internacional no regula, desde hace tiempo, solamente las relaciones entre Estados.

En un ensayo significativo para la sistematización del término, Pauline Kleingeld (1999) brindó una tipología de seis variedades del cosmopolitismo en Alemania en el siglo dieciocho: cosmopolitismo moral, cosmopolitismo cultural, cosmopolitismo político, cosmopolitismo económico, cosmopolitismo legal y cosmopolitismo romántico. Se trata de una tipología muy enfocada a la experiencia alemana, pero nos da una importante base para entender las diferentes facetas que el cosmopolitismo puede tener y trataremos de identificar otras posibles acepciones que hemos encontrado en nuestra investigación.

Como fundamento del **cosmopolitismo moral** hallamos el supuesto latente de la justicia social. Según Pogge (2010) sus evaluaciones y prescripciones están basadas en considerar de manera igual los intereses de todos los seres humanos.

En esta acepción, encontramos un vínculo con el desarrollo del sentido de pertenencia a una sola comunidad para el bien de la cual se actúa éticamente. Es un cosmopolitismo que no considera la implementación de un sistema político que acompañe las exigencias de la sociedad. Existe aquí simplemente una relación moral entre los individuos y la humanidad, tal que pareciera que las normas imperativas no fueran necesarias. Sus raíces podemos encontrarlas en los clásicos griegos y romanos. Es posible distinguir un cosmopolitismo moral en sentido estricto en O'Neill (2000), Singer (2002) o Unger (1996), y otro más moderado en Scheffler (2001).

Si bien ha sido considerado una peligrosa ilusión (Himmelfarb, 1999, p. 96), el cosmopolitismo moral supone el reconocimiento de obligaciones morales hacia la comunidad en su conjunto con base en tolerancia e imparcialidad, como lo profesaban los cínicos y con un desarrollo teórico más doctrinario, típico de los estoicos.

Como dice Kleingeld (1999), este tipo de cosmopolitismo no es apolítico o anti político, al contrario, se nota en él una fuerte tendencia propositiva que tiene que enfrentarse con un la soberanía nacional, un obstáculo que Singer (2002) concibe como carente de peso moral. Si los humanos constituimos una comunidad moral global y aceptamos que todos somos iguales en dignidad, como asienten los cosmopolitas, hay que concluir, por coherencia, que la moral cosmopolita es distinta y preferible a la moral patriótica, que antepone la patria a la humanidad (Bilbeny, 2007, p. 99) y que enfrenta las complejas formas de integración económica, ideográfica y electrónica (Falk, 1999). Elementos estos últimos que han tratado de permear la rigidez de las tradiciones culturales. Vemos en el siguiente párrafo cómo se entiende el cosmopolitismo cultural.

El **cosmopolitismo cultural** hace énfasis en los valores culturales que proceden de ambientes diferentes. Se caracteriza por su ingrediente nacional que se añade a los componentes no autóctonos. Es un cosmopolitismo fruto del pluralismo de culturas que debido a la globalización se hallan siempre más cerca. No siempre los derechos de las minorías culturales defendidas por Kymlicka (1996) o Tamir (1993), van de acuerdo con el cosmopolitismo cultural. En este sentido, Margalit y Raz (1990) defienden la autoestima y el *autorespeto* de las minorías. Desde nuestro punto de vista, justo las aportaciones de las diferentes culturas hacen posible la existencia del cosmopolitismo cultural, que mezcla sin excluir y sin hacer perder la esencia de cada una de las aportaciones. Waldron (1992) considera que “necesitamos cultura, pero no necesitamos integridad cultural” (p. 108).

El cosmopolitismo cultural tiene una fuerte marca antropológica. Según Forster (1777/1958), el común denominador de los seres humanos son los sentimientos y la imaginación. Muy parecido al cosmopolitismo moral, el cosmopolitismo cultural se enfoca básicamente en valores colectivos y en el respeto de los derechos de los pueblos y de sus particularidades (Kleingeld, 1999, pp. 515-518). Veamos ahora cuáles son las características del cosmopolitismo político.

La búsqueda de un cuerpo político que incluya a todos los individuos del mundo es el punto de partida del **cosmopolitismo político**. Podríamos considerarlo como un cosmopolitismo que empieza en el Estado y que hace referencia a las instituciones y a la organización social. Sin embargo, nos encontramos en una realidad que Bohman (1995) llama “sucedáneo negativo” a la existencia, o ausencia de un gobierno mundial en la actualidad. El mismo autor, plantea la necesidad de una esfera pública cosmopolita que complemente al sucedáneo negativo de la Federación de Estados diseñado por Kant (Bohman, 1995). Se trata de una idea que refleja la condición actual del mundo y concibe como aceptable al sistema pluriestatal donde la hegemonía de pocos debilita el espíritu de igualdad propugnado por autores como Held (1997), Archibugi (2009) (2005), Falk (1999), Beck (2005), y garantizado por la organización política mundial institucionalizada que sea principalmente democrática, que esté dirigida a formar una sociedad transnacional y una democracia cosmopolita (García Guitián, 2003). En realidad, el cosmopolitismo político es una invención de los estoicos, como bien nos refiere Eric Brown (2006). La premisa del cosmopolitismo político, inventado por Crisipo (Diógenes), viene retomada siglos después y de manera diversificada. De hecho, en la esfera política del cosmopolitismo, el *ius federationis* kantiano no representa la única opción que hace valer el derecho o los derechos cosmopolitas. Siendo evidente que los

partidarios del cosmopolitismo político se inspiran en gran medida por el proyecto kantiano de «paz perpetua» se han desarrollado diferentes alternativas en vista de la instauración de un gobierno mundial. Así que, al interior de la tendencia cosmopolita, podríamos definir un cosmopolitismo progresista, que navega desde Held a Archibugi en la búsqueda de un nuevo orden mundial a prescindir de las Naciones Unidas.

Los partidarios del cosmopolitismo político aspiran a un proceso gradual de disolución de los Estados y la articulación de una democracia poliárquica a espirales que utilice el modelo ya implementado en la Unión Europea conocido como principio de subsidiariedad. Sin embargo, nosotros consideramos que no es necesaria la eliminación de los niveles intermedios, siendo suficiente una razonada demarcación de las competencias entre las entidades estratificadas.

Entre las corrientes de interpretación y promoción del cosmopolitismo político encontramos a la vertiente transnacional de los gramscianos (Gramsci, 1978), quienes postulan la necesidad de gobernabilidad global y de una sociedad civil global. De las articulaciones internas de la segunda corriente saldrán las cosmopolíticas contra-hegemónicas para el activismo político transnacional” (Ribeiro, 2003, p. 23).

Hemos notado que no existe una posición homogénea hacia cuál es la mejor opción para gobernar a los ciudadanos del mundo. El cosmopolitismo político se articula de esta manera entre partidarios de un gobierno mundial centralizado, un sistema federal con poderes limitados, un sistema que sea mundial por competencias nada más, privilegiando la defensa del medio ambiente o la prevención de los crímenes más graves. Para ello falta “crear cosmopolíticas que “promuevan la construcción de una sociedad civil global y concepciones críticas sobre la globalización realmente existente” (Ribeiro, 2003, p. 24). Cuando utilizamos el término “globalización”, a veces se nos dificulta diferenciar lo político de lo económico y, más aún, si el tema en discusión es el cosmopolitismo. En el siguiente apartado vemos tal diferencia a través de la reflexión sobre lo que caracteriza al cosmopolitismo económico.

El **cosmopolitismo económico** se fundamenta básicamente en la creación de un mercado común universal. La paulatina reducción de la intervención del Estado en los asuntos económicos y la búsqueda de un mercado sin fronteras con libre circulación de mercancías, no se hace cargo de las acusaciones en su contra por causar desequilibrio social. La tentativa de alejar al Estado de los asuntos económicos estrictamente relacionados con la globalización, marca la diferencia entre este cosmopolitismo y el cosmopolitismo político. El

cosmopolitismo concebido por Hayek (1988/1997), considera la libertad en un conjunto de pesos y contrapesos que limita el poder coercitivo. La defensa de los intereses personales encabezados por el derecho a la propiedad privada y los recursos que los ciudadanos pueden utilizar para coronar los planes individuales, confluyen en este imprescindible valor que se le atribuye a la libertad, lo cual puede llegar a fortalecer lo que Pieterse (2006) llama cosmopolitismo “*corporativo*”. Parece que se alude a que el mercado tenga un alma y al valor de la libertad que la alimenta. El respeto de las reglas hace que el mercado se vigile a sí mismo, guiado por sus lógicas, lo que lo hace justo.

Es evidente que, finalmente, el cosmopolitismo económico que rechaza el proteccionismo considera a la humanidad como un conjunto de individuos que persiguen intereses personales (Kleingeld, 1999, p. 518). El problema para que se logre la armonía entre ellos es que los intereses personales sean compatibles con los intereses de la comunidad.

Un cosmopolitismo económico implicaría la creación de un mercado común universal que no pone de acuerdo a quienes están mirando con escepticismo a la formación de mercados comunes regionales como es el caso del sistema de integración Centroamericana, del Mercosur o, por supuesto, de la Unión Europea.

Si estos aspectos, más específicamente económicos, han suscitado polémicas desde el comienzo de su implementación por su falta de pragmatismo, hemos visto que en comparación, más críticas han sido reservadas al cosmopolitismo moral.

Veamos ahora un tipo de cosmopolitismo que más se acerca a estos intereses: el cosmopolitismo legal.

El **cosmopolitismo legal** está directamente relacionado con el concepto de derechos humanos, junto con el compromiso con el conjunto de los ciudadanos del mundo; sin embargo, se trata de derechos primordialmente individuales, aunque podemos agregar que la violación de los derechos de un individuo debería considerarse como violación de los derechos de todo ciudadano.

En Ferrajoli (1994), por ejemplo, podemos notar algo similar en el pasaje de los derechos del ciudadano a los derechos de la persona. De esta forma podemos definir al Derecho cosmopolita como el conjunto de normas que regula las interacciones entre Estados e individuos en general, independientemente de su nacionalidad o ciudadanía.

Podemos incluir entre los teóricos de esta visión a Höffe (2007), cuando considera que el orden jurídico internacional es a la vez un reclamo de la humanidad en su afán por lograr paz y respeto por el derecho y una tarea jurídico-moral, sin pretender ver a un orden que “reemplaza al derecho civil nacional, sino que agrega un derecho civil internacional” (p. 190).

Si consideramos a una cosmópolis (etimológicamente ciudad-estado) como la representación de la “realidad política universal”, el cosmopolitismo legal para Pogge (2010) se convierte en toda “concepción moral que prefiera esta organización legal unificada de la totalidad del mundo humano sobre otros diseños institucionales” (p. 144) y no comparte los siguientes compromisos: individualismo normativo, imparcialidad, inclusividad total, generalidad. Según Pogge, la “idea básica aquí es que el diseño de todas las instituciones sociales debería ser guiado por el objetivo preeminente de que los derechos humanos de todos los seres humanos sean satisfechos” (p. 151). Es el caso del artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde encontramos que “toda persona tiene derecho a un orden social e internacional en el cual los derechos y libertades establecidos en esta Declaración puedan ejercitarse a plenitud” (ONU, Declaración Universal de Derechos Humanos, 1948). Nosotros agregaríamos que, a este reconocimiento de derechos, debe corresponder la obligación de los Estados a respetarlos. Evidentemente, se está hablando de derechos humanos en los países más desarrollados, visto que, desafortunadamente, todavía no se ha colmado el déficit a nivel mundial por la presencia de enormes disparidades al respecto. Kleingeld (1999) considera que el núcleo duro del Derecho cosmopolita o *Weltbürgerrecht*, es que Estados e individuos tienen el derecho de establecer relaciones con otros Estados y con sus ciudadanos sin poder legislar extraterritorialmente. Y continúa alegando que un Estado puede rechazar el derecho a que se ingrese en su territorio pero no puede violentar los derechos de las personas. Evidentemente, existe en esta concepción una limitación de los derechos de los ciudadanos del mundo a un simple derecho a la hospitalidad, misma crítica que se puede oponer al *ius cosmopoliticum* kantiano. Al contrario, ya Fichte (1797/2000) ampliaba la categoría de derechos incluyendo algunos derechos humanos como el derecho a la libre circulación, por ejemplo. Siguiendo estos lineamientos, se han logrado algunos avances: los instrumentos para la salvaguardia de los derechos humanos se han fortalecido; se han creado tribunales internacionales para castigar casos graves de violaciones de derechos humanos (Fine, 2003).

La comunidad es la comunidad universal de la humanidad entera y el ciudadano del mundo es el “buen ciudadano” que empieza con ser responsable de sí mismo y atiende

primero a los que están en sus círculos de relación más cercanos. Sin pensar que la obligación disminuya frente a los que tenemos más lejos.

Ahí es donde surge la necesidad de un Derecho universal, un ordenamiento jurídico internacional, que requiere de organizaciones internacionales e, inclusive, transnacionales o, mejor aún, una democracia internacional o una república universal.

Existe una acepción de cosmopolitismo más reconducible a los soñadores de un mundo ideal, pero seguramente toma en cuenta elementos que podrían poner a todos de acuerdo. ¿Quién diría, por ejemplo, que no quiere vivir en paz y en armonía con todo el mundo? Con esta orientación, Bilbeny (2007) considera que el cosmopolitismo “depende en gran medida de la sensibilidad: imaginación, sentimiento, curiosidad.” (p. 117).

Kleingeld (1999) considera que el **cosmopolitismo romántico** es un ideal que contempla la humanidad unida por fe y amor, emociones y confianza. En este sentido, se toman en cuenta los ingredientes esenciales de la vida, pero resulta ser la versión más criticable por ser tan vulnerable el punto de unión entre los ciudadanos del mundo. De todas maneras, esta visión es capaz de acercar, más que las otras, a los nacionalistas más convencidos.

En nuestros días, el escepticismo hacia el ideal europeo se ha alimentado del prejuicio de imposibilidad de implementar el sueño europeo. Como un heredero del romanticismo, Beck (2008) describe ese sueño como el deseo de vivir en una Europa “donde las personas tengan raíces y alas a la vez” (p. 325).

En este sentido, podríamos hablar de microcosmos o de *microcosmopolitismo*, una reproducción en miniatura de lo que es el sueño del cosmopolitismo romántico. Y qué más romántico que la solidaridad universal propuesta por Ribeiro (2003) en los siguientes términos: “El cosmopolitismo presupone una actitud positiva con relación a la diferencia, un deseo de construir alianzas amplias y comunidades globales pacíficas e igualitarias, con ciudadanos que serían capaces de comunicarse a través de fronteras culturales y sociales formando una solidaridad universal” (p. 17).

En la misma línea romántica, a Henry Thoreau (1854/2005), según escribe en su *Walden o la vida en los bosques*, lo que más le hacía sentirse ciudadano del mundo era escuchar desde su habitación el lejano silbido del tren, este repentino testigo de la amplitud de la tierra. Cada cosmopolita, pues, con su imaginario. Ocurre algo semejante, como no podía

ser menos, con el humanitarismo y todos aquellos idearios que ensalzan la idea de “humanidad” (Bilbeny, 2007, pp. 103-104).

Es notable cómo esta tipología de cosmopolitismo resulte un poco más abstracta que las demás; sin embargo, es fundamental este toque romántico en el momento en que se decida planear con más vigor un proyecto incluyente de comunidad universal para los ciudadanos del mundo.

Después de haber revisado y analizado las distintas acepciones de cosmopolitismo con las seis versiones propuestas por Kleingeld, nos parece oportuno enriquecer tal taxonomía incluyendo unas variantes que nos parece que pueden considerarse una categoría separada que podríamos llamar **otros tipos de cosmopolitismos**.

En realidad, existe un tipo de cosmopolitismo que ha sido considerado una vertiente utópica, “a diferencia de otros -ismos, el cosmopolitismo abarca primariamente perspectivas de cómo deberían ser las cosas, no sólo de cómo son” (Pogge, 2010, p. 143). Pieterse (2006), por ejemplo, distingue un cosmopolitismo no emancipatorio, impulsado desde arriba por normas eurocéntricas y otro que viene desde abajo, empujado directamente de las exigencias individuales; mientras que Delanty (2000) concibe un cosmopolitismo cívico o post-nacional que emerge de la esfera pública cosmopolita y se acerca a una perspectiva ética basada en la conciencia cosmopolita de conformar una identidad global colectiva mirando hacia el fin de la justicia social.

De otra parte es muy interesante el concepto de cosmopolita *doméstico* que desde las “nuevas viviendas”, se relacionan trascendiendo las fronteras territoriales físicas (Echevarría, 1995). Efectivamente, la llegada de Internet y las redes sociales han promovido un tipo de participación impensable en el siglo pasado.

Se trata de un reconocimiento de diversidades susceptible de manifestarse también eligiendo el aislamiento que podríamos definir *compartido*. Bilbeny (2007) se encarga al respecto de formular una tipología sociológica de un cosmopolitismo blando donde destacan “cosmoconsumidores”, “cosmousuarios” y “cosmo-intelligentsia”.

Como estamos viendo, un sinnúmero de literatura ha puesto en discusión la esencia del término cosmopolitismo. En este sentido, Mendieta (2009), por ejemplo, pone bien en evidencia que en su búsqueda ha “podido compilar la siguiente lista de inflexiones y formas adjetivales del cosmopolitismo: imperial, posmoderno, patriótico, discrepante, multicultural,

arraigado, élite, popular, de izquierda, de consumo, *soft*, atenuado, comparativo y realmente existente”.

Pogge (2010) concibe un cosmopolitismo ético cuando, del análisis de las conductas de los individuos, resulta que “están estrechamente interrelacionadas y, por ello, son usualmente manejadas en conjunto dentro de lo que se podría llamar una concepción de la ética” (p. 144). Así que encontramos otro tipo de cosmopolitismo, menos comentado tal vez, pero pensado de una manera estructurada. De hecho, para Pogge, se puede decir que, dependiendo de los sujetos a examinar, existe un cosmopolitismo ético interpersonal y uno internacional. Nuestra postura al respecto, es hacer coincidir en su conjunto al cosmopolitismo internacional con el ético interpersonal; una vez más se nos pone enfrente una acepción que reduce el campo de acción. El cosmopolitismo no debe ser visto sólo en un nivel internacional. Sin embargo, discutiendo acerca de la concepción moral monista, Pogge remedia diciendo que “es cosmopolita si y sólo si el estándar que usa para evaluar el mundo considera de manera igualitaria los intereses de todos los seres humanos. Si lo hace, entonces esta concepción ejemplifica [...] el cosmopolitismo monista” (p. 146).

¿Y qué decir del cosmopolitismo colonial propugnado por Ghalioun? Se trata de una imposición por las armas a los pueblos conquistados (Ghalioun, 2008, p. 112).

No se trata de imponer el cosmopolitismo que aquí se utiliza casi como un sinónimo de colonización. En esta acepción encontramos nuevamente una contradicción. De otra parte, Mignolo (2009) encuentra un “cosmopolitismo descolonizado” y “descolonial”, que necesariamente es un cosmopolitismo del otro.

Cosmopolitismo es también vivir en armonía y, ciertamente, en esta circunstancia, el arte de vivir en una sociedad cosmopolita al estilo kantiano pierde su significado. De hecho, Kant (1798/2004) señala que la especie humana es un conjunto de personas existentes sucesivas y simultáneas, que no pueden prescindir de la convivencia pacífica, “aunque tampoco evitar ser antagonista, y que, no obstante, se sienten destinadas, a través de leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, siempre amenazada de disensión, en una sociedad civil universal, es decir, en una sociedad cosmopolita” (Martíarena, 2009, p. 213). Habrá momentos en que el interés por lo universal y el respeto por las legítimas diferencias entrarán en conflicto. En este sentido, “lejos de ser el nombre de la solución, el cosmopolitismo es el nombre del desafío” (Appiah, 2007, p. 19).

En la literatura analizada, se hace mención a un tipo de cosmopolitismo que reflexiona sobre su localidad material, sobre su propio lugar material de enunciación y, como diría Mignolo (2000), es un “cosmopolitismo dialógico”, de aprendizaje recíproco.

El cosmopolitismo es finalmente una relación epistémica y moral para con el mundo histórico de los seres humanos porque intenta conocer y reconocer la humanidad en toda obra humana. Sin embargo, autores como Mendieta (2009) prefieren considerarlo como un

juego dialéctico entre singularidad y universalidad, fijeza y desplazamiento, arraigo y desarraigo, abogo y desamparo, inmovilidad y movilidad. Uno no puede tornarse cosmopolita sin separarse de una localidad ya sea espacial o temporal, porque ninguno de nosotros está arraigado sin más, sin un índice que se descifre en referencia a algún tipo de mirada del mapa global (p. 3).

Al contrario, hemos considerado que se puede ser cosmopolitas imaginando su propio hogar como el ombligo del mundo; sin embargo, es fundamental fijar la mirada hacia los derechos del otro. Eso es, sobre todo, ser cosmopolitas. En autores como, por ejemplo, Pérez de la Fuente (2006), podemos observar que, con la relación entre cosmopolitismo y Estado, surgen nuevos conceptos como desterritorialización (Held, 1997), que prevé la ruptura entre “ambiente físico” y “situación social”; interdependencia (Pareck, 1999, p. 28), que prevé que ninguna sociedad puede mantenerse culturalmente aislada; e hibridación (Turner, 2002, p. 58), que prevé que los tradicionales sistemas de inclusión y exclusión se enfrentan a nuevas situaciones definidas por la hibridación, diversidad y heterogeneidad.

Hemos dejado, por último, la acepción que Beck (2005) elabora para la representación embrionaria del cosmopolitismo, una versión del cosmopolitismo arraigado, ilustrado y reflexivo inspirado en la Unión Europea, que paradójicamente es el mejor ejemplo del éxito de esa concepción “cosmopolita” que denomina “cosmopolitismo banal” (p. 121) y “ligado de manera estricta a todas las formas de consumo” (p. 62). Es cierto que resulta más fácil pensar en el cosmopolitismo siendo nacional de un Estado que tiene buenas relaciones diplomáticas con los demás Estados. Eso facilita beneficiarse de la exención de visa al viajar, pero hay muchas personas que necesitan autorización previa para poder dejar las fronteras nacionales. En este sentido, tal vez los más cosmopolitas de todos son los apátridas, sin patria por antonomasia, pero residentes en el mundo por derecho.

A manera de conclusión: reflexión sobre la necesidad de un sistema político ideal

El Derecho internacional público reconoce un estándar mínimo de derechos, es decir un conjunto de normas consuetudinarias obligatorias cuyo alcance es universal. Se trata de derechos inviolables que tiene el individuo independientemente del lugar de origen o de establecimiento. El destinatario de estos derechos es el individuo, quien en este trabajo ha sido identificado como ciudadano del mundo.

Si el Derecho cosmopolita busca la paz duradera y reconoce los derechos fundamentales de los ciudadanos del mundo, ¿cómo se puede seguir sin reglamentar y permitir la sobrevivencia de políticas migratorias obsoletas, la proliferación de daños al medio ambiente, de crímenes informáticos y de crímenes contra la humanidad? Resulta necesario concebir el cosmopolitismo desde su faceta social, así que ya no son suficientes las aportaciones “cándidas” como la de Guibernau (2009) que prevé constituciones democráticas, primacía de la democracia y derecho a la hospitalidad (p. 171), porque para lograr la aceptación del cosmopolitismo, es necesario considerarlo una doctrina de vida a seguir.

Las consecuencias que derivan de los diferentes niveles de identidad que caracterizan los habitantes de la comunidad universal no quitarían a un mexicano ese gran sentimiento de sentirse ligado a su nación y, mejor aún, a su municipio de pertenencia. Lo mismo se ha experimentado en el caso de la ciudadanía europea. Por ejemplo, un ciudadano europeo no pierde sus raíces italianas y menos aún sus raíces sicilianas si es que procediera de la región de Sicilia.

Hemos asociado el cosmopolitismo a la comunidad universal, como objeto de estudio vinculado de manera directa e inseparable. El análisis de la evolución histórica del término cosmopolitismo nos ha permitido hallar importantes diferencias que justamente corresponden a la transformación de la comunidad universal. Cuando hemos enfrentado la categorización del término hemos notado de manera constante cómo las críticas son frutos de tendencias antagónicas entre el ideal federalista y el nacionalista, entre el global y el local, entre el concepto de ciudadanía ligado a un estatuto político local claramente regulado y el concepto de ciudadanía universal que aún carece de una reglamentación aceptada desde un punto de vista legal.

El enfoque idealista que ha caracterizado este análisis ha visto privilegiar la aproximación kantiana, que privilegia el bien común y la hospitalidad universal (todos tenemos el mismo derecho de estar en cualquier lugar en el mundo), regresando al individuo un lugar de sujeto en el derecho que regula las relaciones en la comunidad universal.

En este recorrido, hemos visto cómo el espíritu de pertenencia a una comunidad -sin necesariamente compartir la identidad- es el sentido que une finalmente a los cosmopolitas. Cosmopolitismo es búsqueda de la paz y, al mismo tiempo, aceptación del otro. Desarrollar el espíritu de pertenencia a una comunidad universal nos permite hablar de ciudadanía universal y si exploramos, por ejemplo, la experiencia de los turistas aventureros junto con los ambientalistas que deciden nunca desplazarse de su lugar de origen, hallamos que un ermitaño tiene más en común con las categorías arriba mencionadas que con un connacional.

La meta que se nos acerca es encontrar las características de un sistema político ideal, sin discriminación de las minorías, articulado territorialmente en federación de comunidades cosmopolitas, motor de las nuevas relaciones entre sujetos de la comunidad universal.

Bibliografía

- APPIAH, K. A. (2007). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of strangers*. Nueva York: W. W. Norton & Company.
- APPIAH, K. A. (2007). *Cosmopolitismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- ARCHER, M. (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ARCHIBUGI, D. (2005). *La democracia cosmopolita: una respuesta a las críticas*. Madrid: Centro de Investigación para la Paz.
- ARCHIBUGI, D. (2009). *Cittadini del mondo. Verso una democrazia cosmopolitica*. Milán: Il Saggiatore .
- ARENDT, H. (1973/1951). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt, Brace.
- BECK, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2008). Reinventar Europa: una visión cosmopolita. *Quaderns de la Mediterrània* (10), pp. 319-325.
- BILBENY, N. (2007). *La identidad cosmopolita*. Barcelona: Kairós.
- BOBBIO, N., Matteucci, N., & Pasquino, G. (2005). *Diccionario de política* (Vol. I). D.F, México: Siglo XXI.
- BOHMAN, J. (1995). The Public Spheres of the World Citizen: on Kant's "Negative Substitute". *Proceedings of the Eighth Internacional Kant* (pp. 1065-1066). Milwaukee: Marquette University Press.
- BROWN, E. (2000). Socrates the Cosmopolitan. *Stanford Agora: An Online Journal of Legal Studies*, I, 74-87.

- BROWN, E. (2006). *The Stoic Invention of Cosmopolitan Politics . Cosmopolitan Politics: On The History and Future of a Controversial Ideal*. Frankfurt.
- CICERÓN, M. T. (44 a.C./2011). <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=774>.
Obtenido de <http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=774>
- CICERÓN, M. T. (45 a.C. /2005). *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Gredos.
- CLOOTS, A. (1792). *La république universelle ou adresse aux tyrannicides*. París: Imprimerie Nationale.
- DELANTY, G. (2000). *Citizenship in a Global Age*. Buckingham: Open University Press.
- DELANTY, G. (2006). The Cosmopolitan Imagination: Critical Cosmopolitanism and Social Theory. *British Journal of Sociology*, 57(1), pp. 25-47.
- DELANTY, G. (Septiembre de 2008). La imaginación cosmopolita. *CIDOB d'Afers Internacionals* No. 82-83, pp. 35-49.
- DERRIDA, J. (2005). *Rogues - Two Essays on Reason*. Stanford: Stanford University Press.
- DIÓGENES, L. (s.f.). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Recuperado el 12 de abril de 2011, de BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO: <http://www.e-torredabel.com/Biblioteca/Diogenes-Laercio/Vida-Filosofos-Ilustres-Diogenes.htm>
- ECHEVARRÍA, J. (1995). *Cosmopolitas Domésticos*. Barcelona: Anagrama.
- FALK, R. (1999). En N. Martha, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*.
- FALK, R. (1999). Una revisión del cosmopolitismo. En N. Martha, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*.
- FERRAJOLI, L. (1994). Dai diritti del cittadino ai diritti della persona. En D. Zolo, *Appartenenza, identità, diritti* (pp. 25-26). Bari: Laterza.
- FICHTE, J. G. (1797/2000). *Foundations of Natural Right*. (F. Neuhouser, Ed., & M. Baur, Trad.) Cambridge: Cambridge University Press.
- FINE, R. (2002). Four moments of cosmopolitanism. En C. Robin, & S. Vertovec, *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice* (pp. 137-164). Oxford: Oxford University Press.
- FINE, R. (2003). Cosmopolitismo sin "ismo": un ensayo reconstructivo. *European Journal of Social Theory*, 6(4), pp. 451-470.
- FORSTER, G. (1777/1958). *Georg Forsters Werke*. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- GARCÍA GUTIÁN, E. (2003). Sociedad transnacional y democracia cosmopolita. En G. G. Arteta, *Teoría política: poder, moral, democracia* (p. 478). Madrid: Alianza Editorial.
- GHALIOUN, B. (2008). La utopía cosmopolítica. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 82-83, 109-116.
- GIDDENS, A. (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- GRAMSCI, A. (1978). *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*. Torino: Einaudi.
- GUIBERNAU, M. (2009). *La identidad de las naciones*. Barcelona: Ariel.

- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. I). Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1999). *La Inclusión del Otro*. Barcelona: Paidós.
- HAYDEN, P. (2009). *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*. London: Routledge.
- HAYEK, F. (1988/1997). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial .
- HAZARD, P. (1930/1972). Cosmopolite. En *Mélanges Baldensperger*. Ginebra: Slatkine.
- HELD, D. (1997). *La democracia y el orden global*. Barcelona.
- HIMMELFARB, G. (1999). Las ilusiones del Cosmopolitismo. En: NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Barcelona: Paidós.
- HÖFFE, O. (2007). *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización*. Buenos Aires: Katz Editores.
- KANT, I. (1784/2008). *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- KANT, I. (1795/1999). *Hacia la paz perpetua*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- KANT, I. (1797/1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1798/2004). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- KLEINGELD, P. (1999). Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century Germany. *Journal of the History of Ideas*, 60, pp. 505-524.
- KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- MARGALIT, A., & RAZ, J. (1990). National Self-Determination. *Journal of Philosophy*(87), 439-461.
- MARTIARENA, Ó. (2009). *La formación del ciudadano del mundo*. México: Alia.
- MENDIETA, E. (2009). Del cosmopolitismo imperial al cosmopolitismo dialógico: humildad, solidaridad y paciencia. *Eastern Division del American Philosophical Association*.
- MIGNOLO, W. (2000). The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture*, 12(3), pp. 721-748.
- MIGNOLO, W. (2009). Cosmopolitanism & the Decolonial Option. *Cosmopolitanism & Catastrophe*. Duke University, US. .
- MONTBRON, F. D. (1751). *Le cosmopolite ou le citoyen du monde*. Recuperado el 22 de junio de 2011, de <http://www.archive.org/download/lecosmopoliteoul00foug/lecosmopoliteoul00foug.pdf>
- NUSSBAUM, M. C. (1999). *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*. Barcelona: Paidós.
- NUSSBAUM, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- O'NEILL, O. (2000). *Bounds of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ONU. (10 de Diciembre de 1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Recuperado el 11 de octubre de 2011, de <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

- ORTIZ AHLF, L. (2009). *Derecho Internacional Público*. México: Oxford.
- PAGDEN, A. (2002). *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- PARECK, B. (Mayo-junio de 1999). Political Theory and the Multicultural Society. *Radical Philosophy*, 27-32.
- PÉREZ DE LA FUENTE, O. (Junio de 2006). Algunas estrategias para la virtud cosmopolita. *Derechos y Libertades*(15), pp. 65-100.
- PIETERSE, J. N. (2006). Emancipatory Cosmopolitanism: Towards and Agenda. *Development and Change*, 37(6), 1247-1257.
- POGGE, T. (2010). Cosmopolitismo. *Precedente*, pp. 143-169.
- POSTEL, G. (1560). *De la république des Turcs : & là où l'occasion s'offrera, des moeurs & loy de tous les Muhamédistes ([Reprod.]) / par Guillaume Postel cosmopolite*. (B. n. France, Editor) Recuperado el 22 de junio de 2011, de <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k545052/f10.image>
- PRADO, B. C. (Septiembre de 2006). Apología del cosmopolitismo. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*.(13 Año IV).
- RIBEIRO, G. L. (2003). Cosmopolíticas. *Postimperialismo. Cultura y Política en el mundo contemporáneo*, pp. 17-35.
- ROUSSEAU, J.-J. (1754). *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. Recuperado el 22 de junio de 2011, de http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_origine_inegalite/discours_inegalite.pdf
- SAINT PIERRE. (1717/1986). *Project pour rendre la paix perpétuelle en Europe del Abbé de Saint Pierre*. París: Fayard.
- SCHEFFLER, S. (2001). *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHMITT, C. (1932/2006). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SÉNECA. (4 a.C-65 d.C/1995). *Ideario extraído de las Cartas a Lucilio*. Barcelona: Península.
- SÉNECA. (41 d.C.- 64 d.C./ 2001). Sobre el ocio. En *Diálogos* (pp. 216-217). Madrid: Gredos.
- SINGER, P. (2002). *One World: The Ethics of Globalization*. New Haven: Yale University Press.
- SINGER, P. (2002/2003). *Un solo mundo. La ética de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- TAMIR, Y. (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- THOREAU, H (1854/2005). *Walden o la vida en los bosques*. México, D.F: Grupo Editorial Tomo.
- TREVOUX. (1721). *Dictionnaire universel françois et latin*. Obtenido de: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50963c/f138.image>.
- TURNER, S. B. (2002). Cosmopolitan Virtue, Globalization and Patriotism. *Theory, Culture and Society*(19), 45-63.

UNGER, P. (1996). *Living High and Letting Die: Our Illusion of Innocence*. Oxford: Oxford University Press.

VICO, G. (1725). *Principi di una Scienza nuova intorno alla natura delle Nazioni*. Obtenido de http://www.ispf.cnr.it/file.php?file=/ispf_lab/compressi/opere_sn25.zip

WALDRON, J. (1992). Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative. *Journal of Law Reform*(25), 751-793.

Recebido em: 19/07/2014. Aceito em: 22/03/2015.