

El cosmopolitismo filosófico: sus raíces en el pensamiento grecorromano

COLECCIÓN BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Serie Filosofía 15

DIRECCIÓN – COORDINACIÓN EDITOR-IN-CHEF

Ana María Andaluz Romanillos – Universidad Pontificia de Salamanca, España

CONSEJO ACADÉMICO – ACADEMIC ADVISORY BOARD

Sixto J. Castro (Universidad de Valladolid, España)

Juan José García Norro (Universidad Complutense de Madrid, España)

Mauricio Beuchot Puente (UNAM, México)

Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III de Madrid, España)

Jesús Conill Sancho (Universidad de Valencia, España)

Adela Cortina Orts (Universidad de Valencia, España)

John Cottingham (University of Reading/University of London / Oxford University, Reino Unido)

Dulce María Granja Castro (UNAM, México)

Diego Gracia Guillén (Universidad Complutense de Madrid, España)

Danièle Moyal-Sharrock (University of Hertfordshire, Reino Unido)

Jesús Padilla Gálvez (Universidad de Castilla La Mancha, España)

Chon Tejedor (University of Hertfordshire, Reino Unido)

Nuria Sánchez Madrid (Universidad Complutense de Madrid, España)

Jesús Vega Encabo (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Nuno Venturinha (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)

BIBLIOTHECA SALMANTICENSIS

Serie Filosofía 15

EL COSMOPOLITISMO FILOSÓFICO:
SUS RAÍCES EN EL PENSAMIENTO
GRECORROMANO

MUARRAPAZ SILVA CINQUENTA

UPSA EDICIONES

SALAMANCA

2026

Esta Editorial es miembro de la Unión de Editoriales Universitarias Españolas (UNE), lo que garantiza la difusión y comercialización nacional e internacional de sus publicaciones.



Silva, Muarapaz, autor

El cosmopolitismo filosófico : sus raíces en el pensamiento grecorromano / Muarapaz Silva Cinquenta.
– Salamanca : UPSA Ediciones, 2026

401 páginas.- (Bibliotheca Salmanticensis. Serie Filosofía ; 15)

Basado en la tesis del autor-Universidad Pontificia de Salamanca, 2025

Bibliografía: páginas 379 (sin numerar)-401

DL: S 167-2026.- ISBN: 979-13-87569-33-4

1. Internacionalismo. 2. Cínicos (Filosofía griega). 3. Estoicos

172.4

17.037

17.036.2

© UPSA EDICIONES

Universidad Pontificia de Salamanca

Compañía, 5 • Telef. 923 27 71 28

publicaciones@upsa.es • www.publicaciones.upsa.es

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com <<http://www.conlicencia.com>>; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

Portada: Ilustración (CC0) de la humanidad unida (estilo conceptual). Aporta la dimensión ética del cosmopolitismo: la *unidad de la humanidad*. Aunque moderna, es CC0 y complementa las imágenes clásicas mostrando la idea de comunidad universal.

ÍNDICE

Agradecimientos.....	11
Dedicatoria.....	15
PRÓLOGO.....	17
INTRODUCCIÓN.....	21

CAPÍTULO PRIMERO

LA *POLIS* DE LA GRECIA ANTIGUA COMO MARCO DE REALIZACIÓN DEL SER HUMANO

Introducción.....	41
1. La idea aristotélica de la <i>polis</i> como el ámbito de realización e interacción humana.....	43
2. Las condiciones necesarias para una ciudadanía en la <i>polis</i> aristotélica.....	50
3. La noción aristotélica de <i>Politeia</i>	61
4. El cultivo de la <i>areté</i> para la vida buena y feliz en la <i>polis</i> aristotélica.....	65
Conclusión.....	71

CAPÍTULO SEGUNDO

EL PAPEL DEL HELENISMO EN LA CONFIGURACIÓN DEL COSMOPOLITISMO CLÁSICO

Introducción.....	75
1. Del derrumbe de la <i>polis</i> griega al surgimiento de la <i>cosmópolis</i>	76

A) Antecedentes ideológicos y religiosos	78
B) Actividades comerciales como incentivo del intercambio cultural.....	83
2. Alejandro Magno como el gran impulsor del helenismo.....	88
3. El legado de Alejandro Magno, ¿un cosmopolitismo político?	95
Conclusión.....	105

CAPÍTULO TERCERO

LAS SEMILLAS COSMOPOLITAS EN LA FILOSOFÍA CÍNICA

Introducción	111
1. El cinismo.....	112
1.1. <i>Kynismo</i> como nuevo modo de ser y pensar del hombre griego	112
1.2. La sabiduría socrática en el origen del cosmopolitismo cínico.....	122
2. La doctrina cosmopolita en el cinismo primitivo	130
2.1. Antístenes de Atenas, ¿un mentor de los principios cínicos de corte cosmopolita?	131
2.1.1. El cosmopolitismo antisteniano desde la fraternidad humana	134
2.2. Diógenes de Sinope como el exponente máximo de la doctrina cínica	138
2.3. Los fundamentos del ideal cosmopolita del <i>Abrepuertas</i> , Crates de Tebas	142
2.3.1. Hiparquía, amante del cínico Crates y de la doctrina cínica-cosmopolita.....	147
Conclusión.....	154

CAPÍTULO CUARTO

LA DOCTRINA COSMOPOLITA DE DIÓGENES DE SINOPE

Introducción	157
1. <i>Vivir según la Naturaleza</i> como principio motor del cosmopolitismo cínico	160
2. <i>La invalidación de la moneda en curso</i> , una condición para la proclamación del cosmopolitismo diogeniano	165
2.1. <i>La desvergüenza</i> , una doctrina diogeniana de la invalidación de la moneda en curso	174
3. <i>De la falsificación de la moneda a la ciudadanía del kosmos</i>	183
4. Distintas líneas de interpretación del cosmopolitismo diogeniano	186
5. El <i>kosmos</i> como la verdadera <i>polis</i> del sabio cínico	196
Conclusión.....	200

CAPÍTULO QUINTO

LA DOCTRINA COSMOPOLITA DE LA *STOA* ANTIGUA

Introducción	209
1. Zenón de Citio: del cinismo al estoicismo	212
2. La doctrina cosmopolita de Zenón	217
A) <i>La areté</i> como condición del <i>kosmopolités</i> zenoniano	217
B) La unidad del ser como fundamento de la idea cosmopolita.....	219
3. El cosmopolitismo en los discípulos de Zenón	223
A) Cleantes de Asos y la doctrina de la solidaridad cosmopolita.....	223

B) El papel de Crisipo en la sistematización de la doctrina de la <i>Stoa</i> y su ideal de justicia cosmopolita.....	226
4. El estoicismo en el Imperio romano	228
Conclusión.....	231

CAPÍTULO SEXTO

EL COSMOPOLITISMO ENTRE LOS GRANDES ESTOICOS ROMANOS: LA DOCTRINA DE LA *RAZÓN UNIVERSAL*

Introducción	233
1. Cicerón y su experiencia vital en la configuración de su ideal cosmopolita	235
1.1. La ética cosmopolita de Cicerón.....	239
A) Los deberes y la virtud	240
B) La Ley y el derecho	243
2. Séneca y su experiencia del exilio.....	248
2.1. El estoicismo de Séneca en clave cosmopolita.....	258
3. Marco Aurelio: un emperador estoico-cosmopolita	269
3.1. El pensamiento filosófico-cosmopolita aureliano.....	278
3.1.1. La doble ciudadanía en el pensamiento aureliano: política y filosófica	279
A) La interpretación política de la ciudadanía cosmopolita	284
B) El ideal de la ciudadanía cosmopolita desde lo filosófico	285

C) El correcto uso de la razón como condición de posibilidad para la ciudadanía cosmopolita.....	287
Conclusión.....	291

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL LEGADO DEL COSMOPOLITISMO ESTOICO: UN DIALOGO CON EL PENSAMIENTO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

Introducción	301
1. <i>La dignidad humana</i> como fundamento ético del cosmopolitismo kantiano.....	303
2. El derecho de hospitalidad en Kant	312
A) Levinas y la responsabilidad cosmopolita del Otro	325
B) Derrida y la hospitalidad	327
C) Hospitalidad kantiana desde lo jurídico: ¿oscuridad o doble plano?	329
3. Tradición cosmopolita y justicia: de Kant a la actualidad.....	333
3.1. El legado de la justicia cosmopolita en el pensamiento político de Kant.....	334
3.2. Ecos del legado de la justicia cosmopolita en J. Rawls.....	339
3.2.1. La teoría del <i>derecho de gentes</i> y el deber de ayuda material.....	345
3.3. La revalorización de los problemas olvidados por la tradición cosmopolita según Nussbaum	349
3.3.1. La bifurcación de los deberes.....	351

A) Los deberes de justicia.....	351
B) Los deberes de ayuda material	356
3.3.2. La nueva teoría de la justicia cosmopolita: el enfoque de las capacidades (EC) para un desarrollo humano integral.....	359
Conclusión.....	363
CONCLUSIÓN	365
BIBLIOGRAFÍA	379

“No soy un ateniense ni un griego, sino ciudadano del mundo’:
dijo Sócrates”

“Preguntándole uno de dónde era, respondió Diógenes de Sinope:
‘Ciudadano del mundo’ (*kosmopolités*)” (D.L., VI, 63).

“No he nacido para un solo rincón: mi patria es todo el mundo visible”
(SÉNECA, *Ep.*, 28, 4).

“Mi ciudad y mi patria, en cuanto que Antonio, es Roma, pero en cuanto
que hombre, el mundo. En consecuencia, lo que beneficia a estas ciudades
es mi único bien” (MARCO AURELIO, *Meditaciones*, IV, 4)

“El cosmopolitismo de Immanuel Kant lo debes estudiar, aunque no tuvieras
más dinero que el que se necesita para comprar una lámpara y aceite, ni más
tiempo que de la medianoche hasta el canto del gallo” (Friedrich Hölderlin).

“No habrá paz duradera -es el mensaje- sin eliminar las causas de la
guerra, y eso sólo puede conseguirse en una sociedad cosmopolita, en la que
todos seres humanos se sepan y sientan ciudadanos, sin exclusiones, sea
como fuere como se organice esa sociedad cosmopolita...” (CORTINA
ORTS, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre*).

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi más profundo y sincero agradecimiento, en primer lugar, al Altísimo, por el don de la vida y por todo lo que me ha concedido a lo largo de mi existencia. Agradezco también a mis padres, quienes ya no están conmigo, y al resto de mis hermanos en África.

Asimismo, extiendo mi gratitud a la Universidad Pontificia de Salamanca. En particular a la directora de mi Tesis doctoral, que me brindó la extraordinaria y sabia orientación con su infinita paciencia, haciendo posible que esta investigación llegara a buen término.

De igual modo, quiero agradecer a Dña. María Soledad de Villar Lázán, quien, desde la distancia, con amor materno, me ha brindado el apoyo y el aliento necesarios para afrontar los desafíos de esta investigación.

No puedo olvidar al hermano sacerdote diocesano de Salamanca, Rdo Pe. D. Manuel Muiños, un verdadero “samaritano”, cuya comprensión, calidez humana y amor incondicional me acogió y me brindó cobijo durante este tiempo de formación e investigación.

Finalmente, mi agradecimiento se dirige a los profesores de la Facultad de Filosofía de la UPSA por los conocimientos transmitidos durante mi formación, así como a todas aquellas personas que, de manera directa o indirecta, han contribuido al éxito de esta investigación.

DEDICATORIA

A mis queridos padres, *D. Antonio Silva Nchilo* y *Dña. Ana Rosa Cinquenta*, que en paz descansen, quienes, a pesar de no haber recibido ninguna formación académica, soñaron con que yo alcanzara este nivel educativo.

PRÓLOGO

Es habitual poner el origen del cosmopolitismo en las palabras de Diógenes el Cínico, en el siglo IV a C., cuando al preguntarle «que de dónde era, respondió: “Cosmopolita”»¹ (*kosmopolités*), ciudadano del mundo. Martha Nussbaum observa que al utilizar la palabra “ciudadano”, en vez de “habitante”, lo que Diógenes da a entender es que es posible una política centrada en la humanidad que compartimos, independientemente del lugar geográfico de procedencia o las diferencias de estatus, entre otras.²

En esta línea, cabe añadir que, de hecho, mucho más adelante y con protagonistas muy diferentes de Diógenes el Cínico, ese componente político implícito en el término ‘ciudadano’ se expresará en las ideas de una gobernanza global y un orden legal internacional. Pero el concepto de cosmopolitismo incluye un paso más respecto a la dimensión política y legal; es el momento ético del reconocimiento de los seres humanos en cuanto tales. Los sujetos de un orden cosmopolita no son solo los ciudadanos en cuanto miembros de sus Estados, tampoco son solo los Estados en sus relaciones mutuas, sino los ciudadanos en su condición de individuos de la especie humana o de la humanidad. Kant y Habermas vieron con claridad que el cosmopolitismo va más allá de los Estados y de las relaciones interestatales, para tener como punto de referencia al ser humano como tal.³ Un orden cosmopolita solo es tal en la medida en que tenga como eje la condición y el reconocimiento del individuo como ser humano, como persona, como fin en sí mismo; lo cual constituye el fundamento de su pertenencia a una comunidad universal, la comunidad del mundo (es decir, cósmica o cosmopolita). Por eso, y no por ninguna consideración anarquista, los hombres pueden ser vistos como ciudadanos del mundo. En esta línea, me parece muy adecuada la idea general del cosmopolitismo que formula Adela Cortina, como pertenencia de todos los seres humanos a “una única comunidad, en la que todos

¹ DL, VI, 63 [LAERCIO, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (traducción, introducción y notas de Carlos García Gual), Madrid: Alianza editorial, 2013, p. 336.

² NUSSBAUM, Martha C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Barcelona: Paidós, 2020, p. 11.

³ Sobre ello, *vid.* ANDALUZ ROMANILLOS, Ana M^a, “El camino de la paz. La recepción por Habermas de la idea kantiana de la paz perpetua” (capítulo de libro en prensa, Editorial Olms).

deben ser incluidos y que debe ser cultivada”.⁴ Obviamente, la idea de una comunidad tal, para su progresiva realización, necesita de la implementación de condiciones externas de distinta índole, políticas, legales, sociales.

En todo caso, el concepto de cosmopolitismo reviste hoy una enorme complejidad. Existen distintas acepciones de la noción de cosmopolitismo, como se pone de relieve en la taxonomía de Kleingeld,⁵ y su significado ha registrado distintos desarrollos a lo largo del tiempo.⁶

Lo que está claro es que el cosmopolitismo no es simplemente un concepto. Es ante todo un proyecto; y es un proyecto que está abierto a nuevos desarrollos, como también pone de relieve Nussbaum, al detectar ciertas deficiencias en la tradición cosmopolita y proponer una ampliación del cosmopolitismo a aspectos no tenidos en cuenta, como los deberes de ayuda material, que deben añadirse a los deberes de justicia, o la ampliación del cosmopolitismo a los cuerpos sintientes (y no solo a los seres de razón) y al mundo natural, entre otras lagunas a colmar.⁷

Así, otro de los problemas que se plantea tiene que ver con nuevos desafíos para la teoría y la práctica democráticas, como subraya David Held: “Si bien la teoría democrática ha debatido en profundidad los desafíos de la democracia originados dentro de los límites del Estado-nación [...], nunca se ha detenido a indagar seriamente si el mismo Estado-nación puede seguir ocupando el centro del pensamiento democrático”.⁸ A su juicio, es necesario “repensar la naturaleza, la forma y el contenido de la política democrática frente al complejo entrecruzamiento de relaciones y procesos locales, nacionales, regionales y globales”.⁹ Defiende en este sentido y desarrolla en la última parte del libro un “modelo cosmopolita de democracia”.¹⁰

⁴ CORTINA, Adela, *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Barcelona: Paidós, 2021, p. 1146).

⁵ <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/>

⁶ Sobre la complejidad del concepto de cosmopolitismo puede verse CATTAFI, C., “Las acepciones del término cosmopolitismo: una aportación a la taxonomía de Kleingeld”, *Confines*, 10/19 (2014), pp. 9-33.

⁷ NUSSBAUM, Martha C., *op. cit.*, cap. 7; sobre los nuevos retos del proyecto cosmopolita *vid.* también CORTINA, Adela, *op. cit.*, cap. 11, donde pueden verse además algunas diferencias con ciertos puntos de la primera.

⁸ HELD, David, *La democracia y el orden global*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 16.

⁹ *Ibid.*, 16.

¹⁰ *Ibid.*, 19, 265ss.

De lo que no cabe duda es de la actualidad y la realidad del cosmopolitismo: el alcance global de los problemas, la actual sociedad del riesgo (crisis climática, crisis financieras, conflictos bélicos) hace necesaria una gobernanza a nivel mundial; “*la realidad misma* –escribe Ulrich Beck– *se ha vuelto cosmopolita*”. Debido a los riesgos globales, “el cosmopolitismo ha dejado de ser una simple idea de la razón, aún muy disputada, para emigrar [...] de los sueños filosóficos a la pura y simple realidad. [...] Para este mundo que se ha vuelto cosmopolita necesitamos urgentemente una nueva manera de mirar, la mirada cosmopolita, si queremos comprender la realidad social y política en que vivimos y actuamos”.¹¹

La fuerza de la realidad impone, pues, la necesidad de pensar y actuar en clave de una sociedad cosmopolita. Como escribe Adela Cortina, crisis globales, como la COVID-19, han puesto de manifiesto el hecho de la interdependencia de todos los seres humanos, tanto a nivel local como a nivel global: “la interdependencia nos constituye, la solidaridad es irrenunciable”.¹² Efectivamente, ya Kant escribió que “la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás”.¹³

En su libro, Cortina apunta hacia algo que, a mi modo de ver, es lo fundamental para poder resolver los problemas planetarios: la necesidad de reflexionar sobre los *finés*: plantea, en esta perspectiva, una ética cosmopolita, un tipo de ética que “pretende abordar los retos globales, priorizar los mejores fines, pero teniendo en cuenta sobre todo quiénes deben ser los sujetos agentes encargados de decidir cuáles son esos fines y para quiénes son beneficiosos”.¹⁴ El cosmopolitismo es, por tanto, un proyecto aún en construcción, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista de su realización.

Pues bien, la complejidad y la amplitud del tema es lo que, con buen criterio, ha conducido al autor del presente libro a la necesidad de una delimitación del mismo. El libro se centra en el cosmopolitismo en su acepción moral. Así acotado el tema, se estudiarían las raíces del cosmopolitismo moral, las cuales se encuentran en el primer período

¹¹ BECK, Ulrich, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 10. “La mirada cosmopolita quiere decir: en un mundo de crisis globales y de peligros derivados de la civilización, pierden su obligatoriedad las viejas diferenciaciones entre dentro y fuera, nacional e internacional, nosotros y los otros, siendo preciso un nuevo realismo, de carácter cosmopolita, para poder sobrevivir” (*ibid.*, 25).

¹² CORTINA, Adela, *op. cit.*, p. 12.

¹³ KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua* (ZcF AA 08: 360).

¹⁴ CORTINA, Adela, *op. cit.*, p. 143.

histórico de la tradición cosmopolita, el de los clásicos griegos y romanos. Tras el estudio de las raíces, el autor se preocupa por reconstruir un diálogo entre el pasado y algunos exponentes centrales del cosmopolitismo en la filosofía moderna y contemporánea.

Por otro lado, el interés básico de Muarrapaz Silva está orientado hacia el cosmopolitismo desde el punto de vista de su realidad y su actualidad. Por eso, a lo largo del discurso, lo que sobre todo intenta subrayar es la tremenda actualidad de los exponentes de la primera etapa del cosmopolitismo; lo que principalmente persigue es rastrear en ella luces para el presente. Todo su trabajo tiende al objetivo central de mostrar el cosmopolitismo como el camino adecuado para afrontar los problemas y los conflictos del presente, los cuales tienen como característica básica su carácter global.

He seguido esta investigación desde su motivación en etapas académicas anteriores al doctorado, hasta la delimitación del tema y su desarrollo y articulación en la tesis doctoral de Muarrapaz. Volver a leer el texto en forma de libro, y ya con una cierta distancia, me ha causado la grata impresión de una obra muy trabajada, muy bien trabajada y altamente motivada. No puedo por menos que agradecerle la confianza que desde hace mucho tiempo ha depositado en mí y expresarle mi reconocimiento por un trabajo que considero serio, minucioso y bien fundamentado. Que me haya pedido prologar su libro es un gesto de generosidad, por su parte. Muchas gracias.

Cosmopolitismo y humanismo son, a mi modo de ver, conceptos interconectados; por un lado, porque la dignidad humana no conoce fronteras; por otro lado, porque el reconocimiento de los seres humanos como ciudadanos del mundo tiene su fundamento justamente en el *factum* de dicha dignidad, en virtud de la cual todos los seres humanos tienen voz. El cosmopolitismo es también una condición necesaria para la consecución de un estado de paz duradera y universal, un ideal esencial a perseguir, pues la guerra es un atentado atroz contra la dignidad humana. Esta conexión entre cosmopolitismo y dignidad de todos los seres humanos es, a mi juicio, el nervio que anima el presente libro. Por tanto, bienvenida sea esta obra, pues es una aportación para mantener vivo el potencial transformador del cosmopolitismo.

Ana María Andaluz Romanillos

Salamanca, 8 de abril de 2026.

INTRODUCCIÓN

En esta obra nos proponemos llevar a cabo una investigación sobre el cosmopolitismo filosófico. En el marco de este amplio campo de estudio, delimitaremos nuestro análisis a las raíces grecorromanas del cosmopolitismo tal como se presenta en la modernidad y de la filosofía contemporánea.

En relación con la noción de cosmopolitismo 'filosófico', resulta pertinente hacer referencia a las tipologías o acepciones del término “cosmopolitismo” que formula Pauline Kleingeld en su ensayo *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth- Century Germany*, recopiladas por Cattafi. De acuerdo con la clasificación propuesta por estos autores, es posible distinguir seis variantes del cosmopolitismo: moral, cultural, político, económico, legal y romántico¹⁵. Aunque el concepto de cosmopolitismo filosófico no se mencione explícitamente en dicha clasificación, por su contenido, puede identificarse con el cosmopolitismo moral:

El cosmopolitismo moral es “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 (...), 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. La característica de enfocarse esencialmente en el individuo hace que nos concentremos en un significado de hermandad conveniente a cualquier tipo de entidad. Lamentablemente, no es fácil pensar en su implementación ni a corto ni a largo plazo. Necesitaría una fuerte inversión a nivel educacional para proveer a la humanidad de ciudadanos del mundo comprometidos con el bien común¹⁶.”

¹⁵ Cfr. CATTAFI, C., «Las acepciones del término cosmopolitismo: una aportación a la taxonomía de Kleingeld», *Confines*, n° 10 (2014), pp. 9-33, 18-27.

¹⁶ *Ibid.*, 18.

Etimológicamente, la expresión cosmopolitismo (*kosmopolités*), deriva de dos términos griegos: *kosmos* y *polités*. Con el primer término los griegos querían referirse, entre muchas otras cosas y de modo más sintético, al *Mundo*, en tanto que el *Universo*, entendido como la combinación del orden, la perfección, la buena disposición y la belleza,

además del fin de todos los seres, tanto animados como inanimados¹⁷. Con frecuencia, esta expresión se ha identificado también con la palabra *physis*, contrapartida del *Logos*, que suele interpretarse como fuego, inteligencia suprema, divinidad, etc. La vinculación de estos tres conceptos en un solo significado se puso de manifiesto con mucha fuerza en el estoicismo¹⁸. Así pues, desde estos parámetros, con la expresión *kosmos* haremos referencia en conjunto a ese orden del universo y no solo a la concepción física de la Tierra¹⁹.

El segundo término de la expresión es *polités* (*polis*), que los griegos utilizaban para referirse a lo que nosotros hoy llamaríamos *ciudad*²⁰. Su significado más elevado era el de ciudad-Estado, lugar considerado como el centro de perfeccionamiento de la vida humana, de tal forma que el que no vivía en ella debía ser por fuerza o bien una bestia o bien un dios²¹. Según las fuentes,

¹⁷ Importa señalar que *kosmos* es un concepto perteneciente a la ciencia de la cosmología que, en su contexto primitivo, como las poesías homéricas, intentó explicar el origen de los dioses, de la tierra, de los ríos, del incesante movimiento de las olas, de los astros, del ancho cielo e incluso del propio ser humano; es decir, el origen del universo en general. Pero ya desde los filósofos griegos, pasando por todas las etapas de la historia de la filosofía hasta nuestros días, la cosmología ha ido ramificándose en diversas disciplinas que en la actualidad se han consolidado como ciencias modernas, hasta tal punto que hoy en día cuenta con una literatura muy variada. Por esta razón, cuando hablemos del *kosmos*, nos referiremos solo a su significado como un “todo ordenado”, una necesidad vital para el ser humano. Asimismo, el ser humano, además de sentirse y ser parte de ese orden como los demás seres del *kosmos*, se siente y es ciudadano del mismo, como dirán los filósofos cínicos, encabezados por Diógenes de Sinope, quien afirmaría que *somos ciudadanos del kosmos*. En ese sentido, descartamos la interpretación de este término en su concepción física de la Tierra (cfr. MOSTERÍN, J., *Helenismo: historia del pensamiento*, Madrid: Alianza, 2007, 137s; SOLER GIL, F. J., *El universo a debate: una introducción a la filosofía de la cosmología*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016; GESCHÉ, A., *El Cosmos*, Salamanca: Sígueme, 2010; ONFRAY, M., *Cosmos. Una ontología materialista*, [Traducción de Alcira Bixio], Barcelona: Paidós, 2016).

¹⁸ Cfr. LONG, A. A., *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos y escépticos*, [Traducción de P. Jordán de Urries], Madrid: Alianza, 1975, 147-152.

¹⁹ Cfr. FINKELBERG, A., «Sobre la historia del *Kosmos* griego», [Traducción de Jorge Alejandro Flórez Restrepo], *Discusiones filosóficas*, n.º. 11 (2007), pp. 173-198.

²⁰ Cfr. GONZÁLEZ OCHOA, C., *La polis: ensayo sobre el concepto de ciudad en Grecia antigua*, México: Universidad Nacional Autónoma, 2004, 132s.

²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a [Introducción, Traducción y Notas de Manuela García

dicho perfeccionamiento estaba relacionado con las nociones de *koinonía*, que significa “lo común a todos”²², y de *isonomía*, lo que hoy se conoce como “igualdad política” o “igualdad ante la ley” y que se refería particularmente a la posibilidad de participar en los asuntos de la *polis*. La *isonomía*, en particular, se materializaba en la *ekklesia*, es decir, la asamblea del pueblo, que se encargaba de la legislación y del gobierno²³.

Por lo tanto, teniendo en cuenta todos estos datos, es evidente que los griegos habían concebido la *polis* como el lugar en el cual se ofrecían las herramientas necesarias para el perfeccionamiento de la vida humana, con el fin de llegar a ser un buen ciudadano. Esta sería precisamente la razón por la cual la vida de un verdadero y puro griego giraba en torno a la *polis*.

Históricamente, la expresión cosmopolitismo (*kosmopolités*) surge, al igual que su etimología, en la antigua Grecia, alrededor del siglo IV a.C. Según el relato que conocemos, sucedió en las calles de Atenas, cuando se le preguntó al exiliado cínico Diógenes de Sinope sobre su procedencia y él respondió con una sola palabra: *kosmopolités*²⁴ expresión que, según los filólogos griegos, equivale a “ciudadano del mundo”. En consonancia con esta afirmación, Diógenes también llegó a declarar, en varias ocasiones a lo largo de su actividad filosófica, que era un ciudadano “sin patria, sin techo, lejos de su hogar, mendigo errante a merced de la ocasión”²⁵. Estos momentos, sean reales o ficticios, marcan el inicio de una larga tradición occidental del

Valdés], Madrid: Gredos, 1994. A partir de ahora, para las obras de Aristóteles y Platón se empleará el estilo de citación especial de estos dos autores: el de la edición de 1578 de Henricus STEPHANUS, para Platón; y el de la edición de Immanuel BEKKER, para Aristóteles. Por lo tanto, no se incluirán las páginas de las ediciones en castellano.

²² Cfr. PLATÓN, *La República*, 276b, [Edición bilingüe, Traducción, Notas y Estudios Preliminares de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Gallano], Tomo I, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1969; ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252a7.

²³ Cfr. ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas*, [Edición Traducción y Notas con Estudios Preliminares de Antónío Tovar], Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, 53; OSVALDO PÉREZ, J., *La filosofía en la historia de Occidente. Tomo I. Pensamiento griego – latino, vol. 1*, Buenos Aires: Abaco, 1975, 153s.

²⁴ Cfr. LAERCIO, D., *Los Cínicos. Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, [Edición didáctica y Traducción: Rafael Sartorio], Madrid: Alhambra, 1986, II, 63, p.107. A partir de ahora pasaremos a citar esta obra por la abreviatura habitual: D. L., seguido del libro en numeración romana y las páginas correspondientes de la edición utilizada; y fuera del corchete, las páginas de la edición castellana, como sigue, [D. L., II, 63], p. 107.

²⁵ [D.L., II, 38], p. 94.

pensamiento político cosmopolita que ha influido en todas las épocas del pensamiento filosófico hasta la actualidad²⁶.

La expresión *kosmopolités* fue inicialmente interpretada de manera paradójica por los cínicos, comenzando con Diógenes de Sinope. Según algunos autores, este término reflejaba la intención del filósofo de cuestionar los estereotipos establecidos sobre los criterios de pertenencia a una *polis* determinada, así como las costumbres, tradiciones y valores morales asociados a dicha pertenencia²⁷. Curiosamente, esta postura fue

respaldada, en cierta medida, por el propio Aristóteles, quien, en su pensamiento político, estableció jerarquías entre aquellos que eran considerados ciudadanos y aquellos que, por su condición social, no eran reconocidos como seres humanos completos, como los esclavos²⁸.

Frente a los estereotipos preestablecidos de la *polis* griega, que Diógenes vivenció en su exilio, el *kosmos* representaba un lugar desde el cual era posible filosofar con el objetivo de restaurar la moralidad. Para los cínicos, el *kosmos* era el espacio que unía dos fuerzas: los dioses y los hombres²⁹, y las leyes que lo regían reflejaban su naturalidad e integridad. En contraste, la *polis*, concebida como institución y ley, representaba las injusticias inherentes a las estructuras sociales humanas.

Mientras que la *polis*, por su propia naturaleza, debe situarse en un lugar determinado, el *kosmos*, en cambio, no tiene tal restricción: puede ubicarse en cualquier lugar o incluso en ninguno. Así, el *kosmos* ofrece una ventaja sobre

²⁶ Cfr. NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, [Traducción de Albino Santos Mosquera], Barcelona: Paidós, 2020, 11.

²⁷ Cfr. APPIAH, K. A., *Cosmopolitismo. Ética en un mundo de extraños*, [Traducción de Lilia Mosconi], Madrid: Katz, 2011, 16. Este modo de pensamiento griego (el conservadurismo) debe entenderse desde el contexto histórico de su época. Tras las conquistas de Alejandro Magno, Grecia experimentó, por un lado, un momento de grandes logros, lo que permitió la expansión de la cultura, la lengua, la filosofía, la religión, entre otros aspectos. Por otro lado, Grecia se vio desconcertada ante la nueva situación socio-política, lo que la llevó a buscar una nueva identidad, a través de la *ecúmene* o *koiné* (lo común a todos), que abarcaba elementos, rasgos generales y figuras centrales [cfr. GARCÍA CUAL, C., (Ed.), *Historia de la filosofía*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 248s].

²⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1255a; I, 1254a; MAURI, M., «La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles», *IDEAS Y VALORES*. Vol. LXV. n.º.162, pp. 161-187.

²⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a.

la *polis*, ya que sus ciudadanos pueden existir en cualquier parte del universo, siendo la morada del sabio el *kosmos* mismo y no necesariamente una *polis* concreta como Atenas o Sinope.

Según lo expuesto, la expresión “ciudadano del mundo” (*kosmopolités*), en una primera aproximación, denota una metáfora que requiere interpretación para descifrar su significado real. Aunque Diógenes no pertenecía a un “Estado mundial” específico, sí hubo figuras, como el monarca macedonio Alejandro Magno³⁰, que aspiraron a ello. Dicho de otro modo, un ciudadano (*polités*) pertenecía a una *polis* particular, a la cual debía lealtad, mientras que, en esencia, los ciudadanos compartían y comparten un Estado común³¹.

Siguiendo esta interpretación metafórica, con la expresión *kosmopolités*, Diógenes manifestaba su rechazo por todo tipo de convencionalismos, estereotipos o estigmas que dictaban que todo ser humano debía pertenecer a una comunidad específica, definida por criterios particulares. Este convencionalismo, según los filósofos cínicos, impedía que muchos individuos pudieran desarrollarse plenamente como seres humanos. En lugar de adherirse a estos criterios, Diógenes optó por definirse a sí mismo en función de aquello que todos los seres humanos comparten: la humanidad, reconociendo las diferencias reales que existen entre los individuos, pero destacando lo común a todos.

En este sentido, para Diógenes, sería en el *kosmos* y no en la *polis* donde se ejercitaría correctamente la *areté* (virtud o excelencia) para alcanzar la sabiduría, entendida como la capacidad de ser un buen ciudadano: libre, amante y amigo de todos, y, en consecuencia, cosmopolita³². Como señalará la filósofa estadounidense Martha Nussbaum, con la expresión *kosmopolités*, Diógenes daba a entender que “es posible una política centrada en la humanidad

³⁰ Cfr. [D.L., II, 60], p. 106.

³¹ Cfr. GUTMANN, A., «Ciudadanía democrática», en NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 83-89; APPIAH, K. A. *Cosmopolitismo*, op. cit., 16s.

³² Cfr. PIGLIUCCI, M., *Cómo ser un estoico: utilizar la filosofía antigua para una vida moderna*, (Traducción de Francisco García Morenzana), Barcelona: Ariel, 2018.

que compartimos más que en las marcas del origen local, estatus, la clase y el género que nos dividen”³³.

Mientras los cínicos basaban su filosofía en la *physis* (la Naturaleza) y sostenían que para ser un auténtico sabio era necesario “vivir según la naturaleza”, lo que implicaba imitar literalmente el modo de vida de ciertos animales como el perro o el ratón, los estoicos, al asumir y reinterpretar esta misma filosofía, sustituyeron la *Physis* por el *Logos*. Estos filósofos, comenzando por su fundador Zenón de Citio³⁴ y continuando con los estoicos romanos como Cicerón, Séneca y Marco Aurelio, concibieron el *Logos* como una inteligencia suprema o divinidad, responsable de ordenar el universo de manera racional, estableciéndolo como el fundamento de su doctrina. Según esta escuela, el alma racional humana participa de esa divinidad, es decir, de la inteligencia racional universal, y lo propio de la naturaleza humana pasa a ser *vivir según esta racionalidad*. Este fue, en términos kantianos, su *imperativo ético o categórico*.

Tras la etapa romana, el cosmopolitismo resurgió con renovado vigor durante la Ilustración, con Kant como su máximo exponente. Kant retomó la tradición filosófica y centró su discurso en la dignidad humana, sosteniendo que el ser humano debe ser considerado *un fin en sí mismo* y no como un medio para otro fin³⁵. Desde esta perspectiva, al igual que para los cínicos (que basaban su ética en la *physis*) y los estoicos (que fundamentaban la suya en el *Logos*), en la modernidad se considerará *la dignidad humana* como la base del discurso cosmopolita, que perdura hasta nuestros días. Su influencia fue tal que sirvió como fundamento para varios acuerdos, tratados y convenios internacionales, así como en documentos jurídicos clave, como la Carta Magna de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en su

³³ NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, [Traducción de Albino Santos Mosquera], Barcelona: Paidós, 2020, 11.

³⁴ Cfr. [D.L., VII, 88], 401.

³⁵ Cfr. KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Edición bilingüe y Traducción de José Mardomingo], Barcelona: Ariel, 1996, p. 187. A partir de ahora, en el caso de las obras de Kant, añadiremos a la versión castellana, y entre corchetes, la referencia correspondiente a la edición de las obras completas de la Akademik-Ausgabe [GMS, AAO4: 428].

preámbulo y primer artículo³⁶, la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, y las constituciones de diversos Estados.

En definitiva, lo que subyace a todos estos tratados es la noción de justicia, que, en su esencia, es cosmopolita, en el sentido de que es imparcial y no conoce fronteras. Por ello, los cosmopolitas insisten en que “no hay lealtad local que justifique olvidar que cada ser humano tiene responsabilidades respecto de todos los demás”³⁷.

En síntesis, a la luz de lo anterior, debe subrayarse que, según la conciencia cosmopolita, cada ser humano tiene responsabilidades y obligaciones morales no solo con quienes convive, sino también con aquellos que se encuentran en otros rincones del mundo. Estos lazos universales, que nos vinculan a través de la *humanidad*³⁸, nos invitan a adoptar una visión moral global (cosmopolita). Solo bajo esta concepción es posible, como diría Kant, que los seres humanos puedan vivir de manera que sus vidas tengan un valor absoluto y genuino, tanto individual como colectivamente, y que merezca la pena vivirlas en el mundo en el que a cada uno le ha tocado vivir³⁹.

Este libro tiene su origen en mi Tesis doctoral, defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca. En este marco, la elección del tema se fundamenta en diversos antecedentes, que paso a presentar. En primer lugar, cabe señalar el itinerario formativo filosófico que hemos seguido durante los cinco años de la licenciatura, particularmente en las áreas y temas sobre la filosofía práctica, en general. Este proceso culminó con dos trabajos significativos: uno de ellos, el Trabajo de Síntesis para la obtención del Grado en Filosofía,

³⁶ *Preámbulo*: “Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana”; *art. 1*: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros”; cfr. HUNT, L., *La invención de los derechos humanos*, [Traducción de Jordi Beltrán Ferrer], Barcelona: Tusquets, 2009; ZORROZA HUARTE, I., *Derechos humanos: de Salamanca al mundo*, Salamanca: UPSA, 2022 (Documentos electrónicos, videograbaciones, Universidad de la Experiencia).

³⁷ APPIAH, K. A. *Cosmopolitismo*, *op. cit.*, 20.

³⁸ Cfr. PEÑA, J., *La ciudad sin murallas: política en clave cosmopolita*, Barcelona: El Viejo Topo, 2010, 17s.

³⁹ Cfr. GMS, AAO4: 428, p. 187; POGGE, Th., «John Rawls. Una biografía», *Revista Coherencia* (2010), vol. 7, pp. 13-42, 41.

titulado *La filosofía política de Kant y sus fundamentos éticos* (mayo de 2018), que abordó una visión general de la filosofía política kantiana. Sin embargo, debido a su carácter introductorio, algunos temas importantes no pudieron ser suficientemente profundizados.

Entre los temas pendientes de ese trabajo, dos emergen como particularmente relevantes en el contexto del debate filosófico contemporáneo: la libertad en la obra crítica de Kant, por un lado, y el republicanismo y la paz perpetua en Kant, por otro. El primero fue objeto de nuestra Tesis de licenciatura, titulada: *La libertad en la obra crítica de Kant* (mayo de 2019), elegido por la trascendencia del concepto de *libertad* en la filosofía práctica kantiana. Kant considera la *libertad* como “la *pedra angular* de toda la construcción de un sistema de la razón pura, incluso especulativa”⁴⁰. Este interés refleja la preocupación kantiana por la moralidad y la dignidad humanas, entendiendo al ser humano como *un fin en sí mismo* y no como un mero instrumento a merced de la manipulación, conceptos que están intrínsecamente vinculados a la libertad.

Tras haber abordado ya la *libertad*, nos enfrentábamos al desafío de elegir un nuevo tema para esta investigación doctoral. Esta elección no fue sencilla, ya que dicho tema sería objeto de estudio durante un período prolongado de tiempo, por lo que debía ser algo que nos apasionase y nos motivase profundamente. Además, la investigación debía abordar cuestiones de gran relevancia, tanto académica como general, que atañeran a la humanidad. Con todo esto en mente, después de un tiempo de reflexión, decidimos retomar el segundo tema pendiente: el republicanismo y la paz perpetua.

Para consolidar esta elección, lo consultamos con la directora de la Tesis, quien había acompañado nuestros trabajos anteriores. En nuestra conversación, coincidimos en la importancia de mantener la fidelidad al propósito planteado en las conclusiones del trabajo de síntesis, el cual abogaba por profundizar en los temas que aún quedaban pendientes. De esta manera, la

⁴⁰ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, [Edición bilingüe alemán-español, Traducción, Estudio introductorio, Notas e Índice analítico de Dulce María Granja Castro], México: UAM, 2001, [KpV., AA05, 15].

elección de investigar *el republicanismo y la paz perpetua* se consolidó, situando estos temas en un marco más amplio que nos llevaría al concepto de *cosmopolitismo*.

Pero, aunque nuestra inspiración principal proviene del filósofo de Königsberg, hemos decidido acotar nuestra investigación a las raíces del cosmopolitismo. Así, esta investigación explorará las fuentes originarias del cosmopolitismo en corrientes filosóficas como el *cinismo* y el *estoicismo*. Tras analizar estas raíces, estableceremos un diálogo con las aportaciones de Kant y las de otros filósofos contemporáneos relevantes. En particular, utilizaremos la filosofía práctica kantiana como un puente para examinar cómo el discurso cosmopolita puede concretarse en la realidad y contribuir a la construcción de una ciudadanía auténtica y comprometida. Este enfoque implica un énfasis en los valores éticos como principios cosmopolitas, capaces de transformar el mundo en un lugar digno para todos.

En resumen, esta investigación busca contribuir a la reflexión filosófica sobre el cosmopolitismo y su dimensión ética, analizando su potencial transformador desde una perspectiva filosófica comprometida con los problemas a los que se enfrenta la humanidad en el siglo XXI⁴¹.

El trabajo tiene como objetivo principal realizar una aproximación interpretativa a la problemática del cosmopolitismo en el contexto de un mundo globalizado, caracterizado por transformaciones profundas y dinámicas que afectan a diversas dimensiones de la estructura social y las organizaciones humanas.

El estudio parte de un análisis histórico de dos corrientes cosmopolitas clásicas: *el cinismo* y *el estoicismo*, las cuales han sido fundamentales en la configuración del pensamiento cosmopolita a lo largo de los siglos. En paralelo, destaca la relevancia actual del discurso cosmopolita como herramienta

⁴¹ Cfr. NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, [Compilado por Joshua Cohen], Barcelona: Paidós, 1999, 11s; APPIAH, K. A. *Cosmopolitismo*, *op. cit.*, 18s.

para avanzar hacia una “ciudad común y sin murallas”, compartida por toda la humanidad⁴².

El interés en el tema del cosmopolitismo radica en la relevancia de los problemas actuales que aborda. Estos han dado lugar a nuevas estructuras en los ámbitos político, social, económico y medioambiental, configurando escenarios tanto a nivel nacional como transnacional. Entre los fenómenos más destacados, se encuentran las migraciones masivas, especialmente del Sur al Norte, impulsadas por conflictos bélicos, el terrorismo, el hambre y la búsqueda de mejores condiciones de vida, así como la integración social y el reconocimiento de derechos a los extranjeros. También se incluyen las crisis económicas y financieras, las desigualdades, la exclusión social, el racismo, los problemas ecológicos y la aparición de diversas epidemias y pandemias, como el brote de ébola en África (2019) y la reciente crisis del COVID-19 (2019-2020), entre otras.

Por su naturaleza, estos fenómenos son transnacionales y, por tanto, de carácter cosmopolita, ya que afectan a toda la humanidad sin importar el lugar o la condición de los individuos. Además, cualquier intento de solución debe adoptar una perspectiva global que fomente la cooperación internacional y el diálogo imparcial.

El discurso cosmopolita no busca excluir las diferencias, ya sean culturales, nacionales, religiosas o étnicas, sino promover una cultura de la tolerancia, la aceptación y el respeto mutuo, reconociendo la diversidad como un valor esencial. Tal como afirma Appiah, la tolerancia “implica interactuar respetuosamente con aquellos que perciben el mundo de manera diferente”⁴³. Este enfoque permite el progreso colectivo, ya que, incluso en desacuerdo, es posible aprender y enriquecerse mutuamente.

Por tanto, el cosmopolitismo se configura como un proyecto que fomenta la inclusión, la solidaridad y la responsabilidad compartida ante los problemas globales. Estos desafíos, como la pandemia del COVID-19, nos muestran la interdependencia de todas las naciones, pues un problema localizado en un

⁴² Cfr. PEÑA, J., *La ciudad sin murallas*, op. cit., 11.

⁴³ APPIAH, K. A. *Cosmopolitismo*, op. cit., 193.

determinado punto de la Tierra, tanto desde el punto de vista social o como de los fenómenos naturales, puede rápidamente convertirse en una crisis global, hecho que el filósofo de Königsberg hizo notar en su obra *Sobre la paz perpetua*⁴⁴. Así, por ejemplo, la pandemia del COVID-19, ha sido una demostración clara de cómo las crisis de un determinado punto del mundo pueden volverse transnacionales y afectar a todos por igual, sin distinción de lugar, cultura o nivel social, lo que obliga a repensar nuestras respuestas a estos fenómenos. En este sentido, el cosmopolitismo promueve una reflexión conjunta para encontrar soluciones que trasciendan al cierre de fronteras, entendiendo que la humanidad comparte un destino común.

Dado que las transformaciones globales afectan a todos, las respuestas deben ser responsabilidad de todos, y el cosmopolitismo invita a adoptar nuevas posturas en el debate ontológico y epistemológico que permitan comprender, analizar y explicar estos fenómenos de manera adecuada y exhaustiva. En este trabajo, se abordarán estos problemas desde una *mirada cosmopolita*⁴⁵, integrando tanto la visión normativa y filosófica del “deber ser” de la sociedad como la perspectiva *realista-crítica*⁴⁶. Así, buscaremos aportar respuestas capaces de trascender las fronteras tradicionales, que promuevan la

⁴⁴ “[...] la violación del derecho en un punto de la Tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituir en condición para una continua aproximación a ella” (KANT, I., *Sobre la paz perpetua*, [Presentación de Antonio Truyol y Serra, Traducción de Joaquín Abellán], Madrid: Tecnos, 199, *ZeF*, AA08; 30).

⁴⁵ Según Ulrich Beck, por la *mirada cosmopolita* se entiende el “sentido del mundo, sentido de la ausencia de frontera [...] a la mirada cotidiana, históricamente despierta y reflexiva, una mirada dialógica a las ambivalencias que existen en el entorno caracterizado por las diferenciaciones en proceso de desaparición y las contradicciones culturales. [...] las posibilidades de conformar la propia vida y la convivencia en la mezcla cultural” (BECK, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, [Traducción de Bernardo Moreno carrillo], Barcelona: Paidós, 2005, 12). Según este modo de entender, la mirada cosmopolita no es otra cosa que un mundo de cristal donde todo lo definido en el texto debe entenderse y fijarse conociendo la similitud de los demás, que no está limitada por su ontología; y abre por otro lado un espacio de compasión y odio: “Compasión porque el otro (que ya no es distinto) está presente en el propio sentimiento, en la propia experiencia: la autoobservación y la observación del prójimo ya no se excluyen; y el odio, porque con él se vienen abajo los muros de la ignorancia y la hostilidad institucionalizadas, que han protegido mi propio mundo” (*Ibid.*, 18).

⁴⁶ Cfr. BECK, U., *La mirada cosmopolita op. cit.*, 75. Véanse también los argumentos que ofrece Martha

C. Nussbaum cuando habla de las obligaciones morales reales cosmopolitas con el resto del mundo (cfr. NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo, op. cit.*, 24-25).

inclusión de todos los individuos en un proyecto común, en el que nos sintamos *todos como conciudadanos de una misma ciudad sin murallas*, en la que valga la pena vivir.

En definitiva, como sostiene Peña, frente a esta encrucijada de problemas, el cosmopolitismo parece ser:

[...] la respuesta teórica y política más apropiada a los hechos y circunstancias de un mundo crecientemente unificado por la intensificación y aceleración de los procesos de comunicación e interdependencia económica, cultural y política a escala planetaria, propiciados por el desarrollo de las tecnologías de la comunicación⁴⁷.

El *cosmopolitismo* que proponemos en esta investigación es compatible con el universalismo moral en el que se basan los defensores de los derechos humanos en las organizaciones políticas y jurídicas, tanto a nivel nacional como internacional. Asimismo, responde a una elección ética sobre cómo entender y ordenar nuestro *kosmos* con el propósito de hacerlo más sostenible, considerando siempre la dignidad del ser humano como *un fin en sí mismo*.

En este marco, planteamos la siguiente hipótesis central: el cosmopolitismo filosófico, entendido como un marco normativo basado en el universalismo moral y en la primacía de la dignidad humana, es capaz de ofrecer una alternativa viable a las concepciones tradicionales de ciudadanía territorial. Este marco permite abordar de manera ética y sostenible los desafíos globales actuales, siempre y cuando se desarrollen instituciones internacionales capaces de garantizar la igualdad y la libertad de los individuos en un contexto global.

Para la filósofa cosmopolita Nussbaum, la dimensión normativa de cualquier visión que adopte el cosmopolitismo constituye un elemento fundamental, ya que tiene como objetivo hacer del ser humano el sujeto y fundamento último de cualquier acción política⁴⁸. Por esta razón, dado que la dignidad humana debe prevalecer frente a la condición de ciudadanía, el

⁴⁷ PEÑA, J., *La ciudad sin murallas*, op. cit., 13.

⁴⁸ Cfr. NUSSBAUM, M. C., *Los límites del patriotismo*, op. cit., 19s

cosmopolitismo filosófico se opone a la noción de ciudadanía territorial basada en el Estado.

Mientras que el *cosmopolitismo filosófico* o la *ciudadanía cosmopolita* defiende una “nación ética”, caracterizada por un pueblo homogéneo en términos éticos y en la que prevalece el respeto a la dignidad humana, independientemente de las diferencias reales existentes; la *ciudadanía territorial o estatal*, en cambio, enfatiza las particularidades individuales de los Estados⁴⁹.

Ante estas dos concepciones de nación (ética y política), surgen preguntas que complementan nuestra hipótesis y guían esta investigación: en una nación ética, donde las fronteras son consideradas moralmente irrelevantes debido a su principio rector de igualdad de dignidad humana⁵⁰, ¿cómo es posible ser ciudadano del mundo sin la existencia de instituciones ni leyes que garanticen el respeto a esa igualdad? En otras palabras, ¿cómo aseguramos que todos los individuos tengan tanto la capacidad como el reconocimiento de ser ciudadanos del mundo, donde se garanticen sus valores, su dignidad y su libertad?

Y, por otro lado, ¿cómo podemos prevenir que el discurso de la nación política derive en un nacionalismo extremo? ¿Es posible que esta concepción permita a los pueblos considerarse y sentirse culturalmente miembros de una sociedad única y compartida? Estas preguntas serán analizadas transversalmente, con el objetivo de discernir si el cosmopolitismo filosófico puede o no desarrollarse y mantenerse en el tiempo como una solución ética y sostenible para los desafíos globales contemporáneos.

Dado el carácter de nuestra investigación, hemos elegido *el método analítico-crítico*, examinando las fuentes que atañen a nuestra temática y emitiendo, siempre que proceda, un juicio crítico personal sobre las opiniones de algunos de los autores acerca de las cuestiones tratadas. Será precisamente en esta fusión de ideas donde buscaremos y destacaremos la importancia y la relevancia del tema para nuestra sociedad hoy. En este orden de ideas, cabe

⁴⁹ Cfr. Sobre la necesidad de enfatizar los derechos de la humanidad más allá del concepto del Estado-nación, según Habermas, vid; ANDALUZ ROMANILLOS, A. M^a., *El camino de la paz. op. cit.*, Editorial Olms (en prensa).

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*; APPIAH, K. A. *Cosmopolitismo, op. cit.*, 18s.

subrayar que la investigación hará un esfuerzo para distanciarse del exhaustivo enfoque historiográfico, ya que este no forma parte del plan de esta investigación. Los datos de carácter historiográfico los tomaremos solamente como recurso que nos ayudarán a comprender los orígenes del propio cosmopolitismo y las distintas discusiones e interpretaciones llevadas a cabo en épocas y en líneas ya trazadas, con el fin de entender mejor los fenómenos cosmopolitas de nuestro tiempo. Dicho de otro modo y teniendo en cuenta el enfoque hermenéutico de Gadamer, podríamos decir que queremos establecer un diálogo con el pasado, desde el cual obtendremos las herramientas suficientes para comprender e interpretar el momento presente⁵¹.

El trabajo consta de siete capítulos y cada uno de ellos contará con una pequeña introducción y una recapitulación, además de la introducción y la conclusión generales. El primer capítulo abordará el papel de Grecia y sus instituciones, como la *polis*, que sirvieron de marco para el nacimiento del cosmopolitismo. En este contexto sociopolítico, denominado por algunos pensadores la “Ilustración Griega”⁵², nuestro interés se centrará en la búsqueda de los conceptos filosóficos fundamentales que marcaron todo el debate cosmopolita, desde la primera evocación de Diógenes de Sinope en las calles de Atenas hasta nuestros días. Hablaremos de conceptos como *polis*, *ciudadano*, *ciudadanía*, *regímenes políticos*, *participación*, *libertad*, *virtud política*, *ley*, *justicia*, *justicia cosmopolita*, *fraternidad*, *bienestar*, *bien común*, *felicidad*, *dignidad*, *democracia*, *constitución*, y *la relación de inclusión-exclusión*, entre otros.

En el segundo capítulo, se explorará el papel del helenismo en la formación del cosmopolitismo. Después de la decadencia del apogeo político-cultural ateniense, surge una nueva etapa cultural conocida como *el helenismo*. Este fenómeno cultural promueve la idea de que todos los hombres, independientemente de sus orígenes, razas, formas políticas, religiones, géneros o condiciones sociales, etc., pueden convivir civilizadamente, aunque no todos

⁵¹ Cfr. GADAMER, H.-G. *Verdad y método*, Vol., I, Sígueme: Salamanca. 2003, 377.

⁵² Cfr. MEDINA GONZÁLEZ, A., «El ideal del sabio en las escuelas helenísticas», *Boletín Universitario*, 6, Centro Asociado en Ávila Universidad Nacional de Educación a Distancia, Curso Académico 1987- 1988, 6; GUTHRIE, W.K.C., *Historia de la filosofía griega. (Vol. III). Siglo V. Ilustración*, Madrid: Gredos, 1988, 45.

lo logren al mismo tiempo o con el mismo grado de desarrollo⁵³. Filippo II y su hijo Alejandro Magno jugarán un papel clave en la difusión de esta idea, con el objetivo de crear un *Imperio de fraternidad universal*, que más tarde sería denominado por Kleingel el “cosmopolitismo político”⁵⁴.

En el tercer capítulo se analiza el origen del movimiento cínico, su conexión con la sabiduría socrática, sus principales exponentes y las características de su doctrina impregnadas de semillas cosmopolitas. La filosofía cínica ofrece al individuo, antes limitado y desorientado en la *polis*, herramientas para vivir de manera libre fuera de la ciudad-Estado y alcanzar la felicidad, algo que en la teoría política de Aristóteles era impensable, pues se concebía como posible solo para bestias o dioses⁵⁵. El individuo aristotélico, el *zoon politikon*, pasa a ser el *zoon koinonikon*, entendiéndolo a este último como parte de una comunidad más amplia: el *kosmos*. En este sentido, el propio Diógenes de Sinope, considerado el padre del cinismo y del cosmopolitismo, se autoproclamó *kosmopolitês*⁵⁶, en respuesta a la pregunta sobre su procedencia mientras caminaba por las calles de Atenas. La transformación del *zoon politikon* aristotélico, que seguía el *nomos* de la *polis* para alcanzar la *eudaimonía*, lo convierte en el ciudadano del *kosmos*, quien ahora debe regirse por las leyes inmutables de la *Physis* para lograr su autorrealización. En la filosofía cínica, se rechaza el *nomos* y se fundamenta la vida en las leyes naturales (*physis*), pues solo estas pueden conducir al individuo a la plena felicidad personal (*eudaimonía*). Así, el individuo helenístico debe buscar la felicidad desde su interior, a través de su propia *physis*, convirtiéndose en un ser autárquico (*autarkeia*) que rechaza los factores externos como obstáculos para alcanzar la *eudaimonía*. Diógenes de Sinope, con su influencia en el desarrollo del cinismo y el cosmopolitismo, será el foco del cuarto capítulo, dedicado exclusivamente a su doctrina.

⁵³ Cfr. GARCÍA, GUAL, C. y JESUS ÍMAZ, M., *la filosofía helenística*, Madrid: Síntesis, 2007, 20.

⁵⁴ Cfr. CATTAFI, C., «Las acepciones del término cosmopolitismo: una aportación a la taxonomía de Kleingeld», *op. cit.*, 19-20.

⁵⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a.

⁵⁶ Cfr. [D.L., VI, 63], p. 107.

En este capítulo se abordará la figura y la vocación filosófica de Diógenes de Sinope, considerado el padre del cinismo y del cosmopolitismo. Se explorará cómo surge su vocación cínica, las razones de su presencia en las calles de Atenas y cómo desarrolló su doctrina en conexión con la tradición filosófica. Exiliado de Sinope por ser acusado de falsificación de moneda, Diógenes llegó a Atenas, donde, al serle negada la ciudadanía, se instaló en una tinaja como apátrida⁵⁷.

A través de su relación con Antístenes, Diógenes abrazó el cinismo y utilizó su condición de exiliado y mendigo como un recurso metodológico para su actividad filosófica. En este contexto, Diógenes adoptó una postura radical: *la inversión de los valores sociales vigentes*⁵⁸ proclamándose *kosmopolítés* o “ciudadano del mundo”. Su lema central fue *vivir conforme a la naturaleza*, lo que implicaba una vida sin disimulo ni vergüenza (*anaidea*), siguiendo las leyes de la *Physis* sin intervención humana. Llevó esta idea al extremo, viviendo de manera austera y natural, emulando la vida de animales como los ratones y los perros.

La *anaidea* se convirtió en el fundamento desde el cual el sabio cínico, mediante la *parrhesía* (franqueza)⁵⁹, cuestionaba los hábitos, opiniones y normas de decencia establecidas por la sociedad. Este acto de libertad total (*autarkeia*) permitió al cínico presentarse como ciudadano del *kosmos*, no de una *polis* específica. La patria del sabio cínico no se limitaba a un lugar concreto, sino que cualquier parte del mundo era patria del sabio cínico, como ellos mismos afirmaban: “Mi patria no posee alcázar ni muralla; en cualquier hogar del mundo, donde sea posible vivir, allí está mi ciudad, allí mi casa”⁶⁰.

La filosofía cínica, particularmente en la figura de Diógenes, fue conocida por su crítica agresiva al convencionalismo de la sociedad. Sin embargo, con el tiempo, esta agresividad se suavizó. Este cambio comenzó con el discípulo de Diógenes, Crates de Tebas, conocido como el *Abrepuertas*⁶¹ o también el *Perro*

⁵⁷ Cfr. [D. L., VI, 23], 88.

⁵⁸ Cfr. BAQUERO GOTOR, A, *La traición a Diógenes. Lecturas contemporáneas de la filosofía cínica*,

Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2020, 26.

⁵⁹ Cfr. FOUCAULT, M., *Discurso y verdad en antigua Grecia*, [Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías], Barcelona: Paidós, 2004, 46.

⁶⁰ [D.L., VII, 98], 112.

⁶¹ «Se le llamaba *Abrepuertas*, por su costumbre de entrar en las casas a impartir sus consejos.

*alegre y domesticado*⁶² quien introdujo actitudes más filantrópicas en la doctrina cínica. Posteriormente, Zenón de Citio, discípulo de Crates, aportó nuevas interpretaciones que moderaron aún más el cinismo, dando lugar a la nueva corriente o escuela: la *Stoa*, de donde provendrá el nombre del *estoicismo*⁶³.

El quinto capítulo se centrará en la escuela estoica, que surge, como se ha dicho, como una vertiente más suave del cinismo, representada principalmente por Zenón de Citio. Históricamente, el estoicismo se ha dividido en tres fases: *antigua, media y nueva (o tardía)*. En este contexto, el objetivo de este capítulo será explorar las conexiones entre el cinismo y la escuela estoica naciente, así como las interrelaciones entre las tres etapas del estoicismo, destacando sus principales representantes y las respectivas semillas de sus doctrinas cosmopolitas. De este modo, se pretende trazar una línea de continuidad de la tradición cosmopolita, desde sus orígenes hasta la fase tardía o nueva durante el Imperio Romano.

En la fase antigua del estoicismo, la atención se centrará exclusivamente en los filósofos más relevantes de este período: Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo, todos ellos pertenecientes al ámbito griego. Además, se rastrearán las semillas del cosmopolitismo presentes en sus doctrinas, en la medida en que sea posible identificarlas. Por otro lado, el estoicismo medio, que se desarrolla en dos ámbitos (el griego y el romano) no aborda explícitamente cuestiones doctrinales cosmopolitas como en otras etapas, pero su importancia radica en el papel que desempeña como puente entre el estoicismo antiguo y el tardío o nuevo, enraizado en el Imperio Romano, donde es sistematizado por los grandes pensadores de la época.

El sexto capítulo aborda el cosmopolitismo de los grandes estoicos romanos (Cicerón, Séneca y Marco Aurelio), basado en la doctrina de la razón universal (*Logos*)⁶⁴. La investigación no busca ser una reconstrucción

También son suyos estos versos: “Poseo cuanto he aprendido y pensado. Y los sagrados preceptos de las Musas: Todo lo demás es vanidad”» ([D.L., V, 86], 119).

⁶² Cfr. GARCIA GUAL, C., *La secta del perro. Diógenes Laercio: Vidas de los filósofos cínicos*, Madrid: Alianza, 1988, 78.

⁶³Cfr. [D.L., VII, 5], 364.

⁶⁴ Cfr. LONG, A. A., *La filosofía helenística, op. cit.*, 123s.

historiográfica exhaustiva, sino contextualizar las ideas de los filósofos en su entorno social, político y cultural. Los pensadores de este período continúan la tradición cosmopolita y desarrollan sus doctrinas en torno a la idea de que todos los seres humanos comparten una misma naturaleza racional, lo que los une fraternalmente en la “ciudad universal”.

Cicerón, a partir de su contexto vital, flexibiliza la rigidez del estoicismo original, influenciado por el cinismo, y descubre dos dimensiones de la *physis*: humana y cósmica. Ambas, según él, forman una unidad, ahora concebida como *Logos*. A partir de esta visión, Cicerón ofrece una concepción de la humanidad como parte de una comunidad global regida por la razón y la moralidad. En sus obras *De republica* y *De officiis* defiende que los seres humanos deben considerarse miembros de una ciudad universal, cuyas leyes naturales trascienden las fronteras políticas⁶⁵.

Séneca, siguiendo una línea similar, promueve un cosmopolitismo que fomenta la armonía y la responsabilidad moral hacia toda la humanidad, entendida como una comunidad unida por la racionalidad. Para él, cualquier lugar es la patria del sabio estoico, y todos los seres humanos son parte de una misma familia, con responsabilidades éticas mutuas. Séneca reinterpreta el exilio no como una desgracia, sino como una oportunidad de enriquecerse con diversas experiencias culturales⁶⁶.

Finalmente, Marco Aurelio, emperador y filósofo, aplica su visión cosmopolita desde su experiencia como gobernante. En sus *Meditaciones* reflexiona sobre su doble lealtad: *como ciudadano romano y como miembro de la humanidad universal*. La razón universal, para él, trasciende las divisiones físicas y políticas, uniendo a todos los seres humanos en un principio común que guía sus acciones, más allá de su origen o nacionalidad⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*; CICERÓN, M. T., *De Officiis*, 1, 16, 53, [Traducciones, Introducciones y Notas de Ignacio J. García Pinilla], Madrid: Gredos, 2014.

⁶⁶ Cfr. SÉNECA, L. A., «*Consolatio a Helvia*», (4, 1-2), en *Diálogos*, [Estudio preliminar, Traducción y notas de Carmen Cordoñer], Madrid: Tecnos, 1986.

⁶⁷ Cfr. AURELIO, M., *Meditaciones*, IV, 4, [Introducción de Carlos García Gual; Traducción y Notas de Ramón Bach Pellicer], Madrid: Gredos, 1983.

Toda la tradición estoica, al igual que la tradición cínica, partirá de un principio común en sus reflexiones filosóficas: la doctrina del *Logos*, entendido como el principio universal. Este principio es identificado como *Razón Universal* o fuego divino, etc., y constituye el fundamento que integra y armoniza todo lo existente. El ser humano, al ser partícipe de este fuego divino, se erige como agente racional, capacitado para relacionarse profundamente con sus semejantes. Por ello, como destacaremos a lo largo de este trabajo, el *Logos* será el eje central de la doctrina cosmopolita de los filósofos estoicos⁶⁸.

Es indudable que el estoicismo ha dejado una profunda huella en el mundo helenístico, proporcionando herramientas conceptuales para enfrentar los desafíos de la época. Sin embargo, la relevancia y la trascendencia de un sistema filosófico radican, a nuestro juicio, en su capacidad para proyectarse más allá de su contexto histórico, ofreciendo soluciones aplicables a generaciones posteriores a lo largo de los siglos. Este es el verdadero legado del estoicismo: un sistema fértil que no ha quedado atrapado en el pasado, sino que ha seguido inspirando a numerosos pensadores a lo largo de la historia y continúa despertando interés en la actualidad⁶⁹.

En el séptimo y último capítulo se analizará la vigencia de la idea de la razón universal, entendida como un legado del cosmopolitismo estoico, en el pensamiento moderno y contemporáneo. En este contexto, resulta pertinente mencionar la advertencia de la crítica especializada, que señala que no debe estudiarse esta corriente de manera fragmentaria, sino como un sistema integral y cohesionado⁷⁰. Además, se establecerá un diálogo con figuras clave de la modernidad y la contemporaneidad, tanto hombres como mujeres, cuya reflexión ha sido influenciada por esta misma tradición filosófica. Las obras de estos pensadores ponen de manifiesto la relevancia del estoicismo para enfrentarnos a los desafíos del mundo globalizado. Por razones metodológicas, se seleccionarán los filósofos que, de manera explícita, han rescatado y reinterpretado los valores ético-cosmopolitas, contribuyendo significativamente a la reflexión

⁶⁸ Cfr. LONG, A. A., *La filosofía helenística*, op. cit., 112.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, 111-112.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, 111-112.

sobre los problemas actuales. Entre ellos, destacan *Kant, Rawls, Levinas, Derrida* y *Nussbaum*, cuyas aportaciones resultan especialmente relevantes⁷¹.

En el marco de este análisis, abordaremos los temas centrales de sus propuestas. En Kant, destacaremos la dignidad humana como núcleo esencial de su cosmopolitismo, así como su concepción de la hospitalidad como expresión del proyecto cosmopolita. Con Rawls, analizaremos su concepción de la justicia desde una perspectiva cosmopolita. También resaltaremos las contribuciones de Nussbaum, quien critica las tradiciones filosóficas en lo referente a los deberes de justicia y asistencia material, considerándolos fundamentales para el florecimiento integral del ser humano⁷². En este contexto, bosquejaremos su *Teoría del Enfoque de las Capacidades (EC)*, donde la autora aborda problemas que han sido históricamente ignorados⁷³.

En definitiva, todos estos pensadores convergen en un principio común, desde la perspectiva kantiana: la reivindicación del ser humano como *un fin en sí mismo*, rechazando cualquier forma de cosificación. Sus ideas constituyen una poderosa invitación a repensar nuestra relación con los otros, promoviendo una ética que trascienda las fronteras culturales, políticas y sociales, y que esté orientada hacia la construcción de un mundo más justo y solidario, en el que valga la pena vivir⁷⁴.

⁷¹ En cuanto al pensamiento de J. Habermas, lo abordaremos solo de forma transversal, dado que su enfoque, orientado a la constitución política y al derecho, difieren en ciertos aspectos del propósito central de esta investigación.

⁷² Cfr. NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, [Traducción de Albino Santos Mosquera], Barcelona: Paidós, 2020.

⁷³ Cfr. NUSSBAUM, M. C., *La tradición cosmopolita, op. cit.*, 253s.

⁷⁴ Cfr. POGGE, Th., «John Rawls. Una biografía», en: *Revista Coherencia* (2010), vol. 7, pp. 13-42, 41.