



## El cosmopolitismo: ¿alternativa a la globalización? Reflexiones filosóficas sobre un tema kantiano

Elena Álvarez Álvarez  
Universidad de Navarra  

<https://dx.doi.org/10.5209/resf.102020>

Recibido: 04/04/2025 • Aceptado: 29/03/2026 • Publicado en línea: 08/05/2026

**Resumen.** Este trabajo analiza el concepto kantiano de cosmopolitismo como vía para superar el enfoque economicista de la globalización, origen de polarización y confrontación. La peculiaridad de la propuesta kantiana reside en su aspiración a construir un orden mundial basado en fundamentos éticos racionales, necesidad aún apremiante en el presente. Primero se revisan textos de la tradición estoica, que subrayan la importancia de una justa distribución de bienes y del compromiso compartido entre ciudadanía y gobernantes en la vida civil. Después se examina la formulación kantiana del cosmopolitismo. Desde esa perspectiva, se consideran dos actualizaciones del concepto: la liberal-utilitarista de Nussbaum y la liberal-social de Cortina. De este recorrido se concluye que el enfoque liberal-social es más coherente con el pensamiento kantiano y más adecuado para retos actuales, debido a su apelación al compromiso cívico como ideal para orientar reformas institucionales y a su menor énfasis materialista  
**Palabras clave:** cosmopolitismo; estoicismo; Kant; ética; filosofía política; globalización.

### **EN** Cosmopolitanism: an alternative to globalisation? Philosophical Reflections on a Kantian Theme

**Abstract.** This work analyzes the Kantian concept of cosmopolitanism as a way to overcome the economic approach to globalization, which leads to polarization and confrontation. The distinctive feature of Kant's proposal lies in its aim to build a world order grounded in rational ethical principles, a need that remains pressing today. The analysis first reviews texts from the Stoic tradition, which emphasize the importance of a just distribution of goods and the shared commitment of citizens and rulers in civil life. It then examines Kant's formulation of cosmopolitanism. From this perspective, two contemporary interpretations of the concept are considered: Nussbaum's liberal-utilitarian proposal and Cortina's liberal-social approach. The study concludes that the liberal-social perspective is more consistent with Kantian thought and better suited to current challenges, due to its appeal to civic commitment as an ideal for guiding institutional reforms and its lesser materialistic emphasis.

**Keywords:** cosmopolitanism; stoicism; Kant; ethics, political philosophy, globalisation.

**Sumario:** 1. Globalización y transformaciones políticas y culturales; 2. Fundamentos estoicos de la propuesta cosmopolita; 3. La propuesta de un orden cosmopolita: Kant; 4. El enfoque liberal-utilitarista o un "liberalismo global materialista". Martha Nussbaum (2019); 5. El enfoque de una ética liberal-social: Cortina (2021); 6. Conclusiones; 7. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Álvarez Álvarez, E. "El cosmopolitismo: ¿alternativa a la globalización? Reflexiones filosóficas sobre un tema kantiano", *Revista de Filosofía*, avance en línea, <https://dx.doi.org/10.5209/resf.102020>

La globalización es un proceso ambivalente. En su aspecto positivo, ha incrementado la interrelación entre las regiones del mundo, abriendo cauces al conocimiento mutuo y, teóricamente, a la concordia. En su aspecto negativo, parte de presupuestos materialistas que, al liberalizar mercados y finanzas, han provocado una fuerte desigualdad económica, a la que han seguido importantes diferencias políticas y culturales. Entre las principales consecuencias de esa desigualdad destacan el oscurecimiento del concepto de "bien común", el auge de las estrategias populistas –hasta manipular el derecho–, la polarización de los discursos, o las reclamaciones identitarias y de derechos (Fuentes Aragonés, 2024; Belloso Martín 2024). Las instituciones existentes –Estados y organismos internacionales– se muestran poco eficaces ante estos problemas, y la ciudadanía desconfía del compromiso político. Sigue siendo importante, y apremiante, proteger los ideales modernos de libertad, igualdad y fraternidad, que fundamentan relaciones de respeto y pacíficas. Es más, se trata de uno de los principales desafíos éticos del presente.

A continuación, se propone un balance de las consecuencias de la globalización. Seguidamente, se analizan los referentes estoicos y kantianos del "cosmopolitismo", que promueve un orden político fundamentado en principios morales, una propuesta sobre la que los pensadores ilustrados dieron origen a las instituciones actuales. Finalmente, valoraremos dos revisiones recientes del cosmopolitismo: la neoliberal de Martha C. Nussbaum, y la liberal-social de Adela Cortina. Ambas actualizan un debate más amplio sobre el significado actual del concepto, al que también se hará referencia. Con este itinerario se pretende enmarcar los desafíos morales que presenta el marco político internacional, y reclamar la centralidad de una ciudadanía responsable para la revitalización de este escenario.

## 1. Globalización y transformaciones políticas y culturales

La supresión de fronteras para el flujo de divisas, finanzas, mercancías y comunicaciones supuso un triunfo para la ideología neoliberal. A estas medidas subyace el concepto de un "Estado mínimo", autolimitado a promover la libertad económica, considerada como principal forma de libertad. Esta comprensión de la libertad y del gobierno es una expansión del orden moderno (Giddens, 1991, pp. 55-77). Sin embargo, pasadas tres décadas: ¿cuáles son las consecuencias de este movimiento?

El modelo neoliberal tiene aporías, ya analizadas por Arendt, Polanyi y Foucault (Álvarez Falcón, 2014). La principal es esa autolimitación de los Estados, que no han desaparecido, pero han debilitado sus funciones para crear condiciones favorables a los mercados, a la iniciativa privada. Así, la institución estatal se ha sometido, frecuentemente, a la dependencia de multinacionales económicas. En este proceso, algunos Estados –principalmente EEUU– salen más beneficiados que otros<sup>1</sup>. De hecho, la dinámica globalizadora promueve la desigualdad entre Estados, porque los Estados políticamente débiles y fragmentarios solo garantizan el orden mínimo indispensable al desarrollo económico, y carecen de fuerza para oponerse a las multinacionales (Bauman, 1998, pp. 64-65).

Se advierte también un auténtico deterioro de la vida política. En una cierta "confluencia de desintereses", a la dejación de responsabilidad de los gobernantes corresponde la pasividad de la ciudadanía –fomentada por los propios Estados–, preocupada principalmente por llevar una vida de bienestar (Bauman, 1990, pp. 165-166). Es preocupante la falta de un encuentro entre legisladores, gobernantes y ciudadanos, para exponer, debatir y criticar propuestas para la vida común, ya procedan estas de las instituciones o de las preocupaciones de ciudadanos y grupos. Como sustitutivos, existen los encuentros masivos donde se exponen públicamente temas privados –incluidos los de los políticos–, y ello genera sentimientos de pertenencia, compañía y comprensión; pero no son medios adecuados para resolver realmente los problemas de la sociedad y la cultura (Bauman, 1999, pp. 106-107). La situación, también denominada post-política, representa de forma desigual a los sectores sociales, y a ello le sigue el recurso a la violencia como medio para reclamar atención y soluciones (Žižek, 2008, pp. 36-40).

Tanto entre países, como entre grupos sociales, existen sectores de la población particularmente afectados por estas desigualdades, más débiles y desprotegidos. Entre ellos, destacan los trabajadores en precariedad, afectados por unos procesos de toma de decisiones desde la lejanía física y la indiferencia moral, lo cual es fuente de dispersión, inseguridad e indefensión (Bauman, 2008). Se cuentan también a las víctimas de la guerra, del comercio desenfrenado de armas, de las hambrunas y del calentamiento global, de las omisiones de ayuda y de los sistemas sanitarios deficientes (Ferrajoli, 2022, pp. 7-37). Estos dramas humanos están en el origen de otro de los problemas más apremiantes: las migraciones y las dificultades para la integración de las personas migrantes (Cortina, 2021, pp. 72 y 166-168; Nussbaum, 2020, p. 251)<sup>2</sup>. Entre los débiles están también quienes tienen una capacidad limitada de participación política

<sup>1</sup> Cf. Máiz 2016, pp. 36-37 y 40. El autor es contrario a la propuesta de una constitución cosmopolita por considerarla inadecuada a los procesos desregulados y desiguales del actual panorama político y económico. Trataremos de mostrar que el modelo cosmopolita puede corregir esas consecuencias negativas.

<sup>2</sup> Los análisis de la crisis migratoria muestran bien las diferentes comprensiones del cosmopolitismo. Cortina promueve una "ética cordial", o nacida de actitudes de acogida y de recepción, que busca soluciones para acoger a quienes lo necesitan. Es una línea de respuesta semejante a la de Derrida (1997, pp. 14 y 42) quien identificaba la hospitalidad como núcleo de la ética. Nussbaum,

y de consumo, por lo que se ven fácilmente relegados: los ancianos (Cortina, 2021, pp. 89-103; Bauman, 1992, pp. 135-136, 158-159) y los afectados por discapacidad severa, que limita la expresión de la voluntad (Nussbaum, 2020, pp. 265-266).

Culturalmente, la globalización también tiene consecuencias ambivalentes. La mayor conectividad y movilidad propician el conocimiento y la convivencia entre culturas. Pero, paradójicamente, existe un riesgo de homogeneización cultural bajo una "cultura de masas" que se imponga a expensas del debilitamiento de las costumbres y tradiciones locales (Habermas, 2001, p. 75). Sin duda, una cultura puede incorporar libremente aspectos provenientes de otra (Appiah, 2007, pp. 141-182) y, no obstante, hay formas de multiculturalismo que, bajo una aparente tolerancia, disfrazan actitudes de superioridad cultural y desinterés hacia las minorías, las desigualdades que les afectan, sus costumbres o sus preocupaciones (Žižek, 2008, pp. 55-62).

Los cambios en las comunicaciones han hecho que las consecuencias de los actos sean mucho más remotas que en el pasado, tanto en el espacio como en el tiempo. Una primera respuesta podría ser adoptar una "heurística del temor", una actitud de cautela ante la ponderación de las posibles consecuencias negativas de las acciones (Jonas, 1995, pp. 16, 66). Pero la aspiración última debería situarse en lograr construir relaciones de paz y armonía universales en este contexto profundamente interrelacionado. Para ello, parece necesario relativizar el protagonismo de la economía en el mundo global (Bauman, 1999), y recuperar el sentido más genuino de la política: del afrontamiento conjunto de los problemas comunes, atendiendo especialmente a los más débiles, porque ese cuidado demuestra la fortaleza de la sociedad (Cortina, 2021, pp. 101-102).

Y recuperar el sentido de la política en un contexto irrenunciablemente cambiante e interrelacionado requiere volver a pensar las relaciones entre los individuos y el Estado, el papel de esta institución, y las relaciones entre Estados, a partir de un nuevo marco cognitivo e interpretativo (de Julios-Campuzano, 2023). Con su decidida afirmación de que el sujeto humano pertenece simultáneamente al *cosmos* –como condición necesaria– y a la *polis* –con carácter contingente– la tradición filosófica cosmopolita invita a situar a la persona como fuente del derecho. Sobre este punto de partida se puede construir un marco ético-jurídico de ámbito universal, capaz de integrar las diferencias, sin anularlas (Herrera Guevara 2017). Posiblemente por ello, los momentos de auge del cosmopolitismo coinciden con épocas de importantes cambios de sistema (de Julios-Campuzano 2024).

Con *The Unpatriotic Academy*, publicado en 1994, Rorty reivindicó el principio de soberanía nacional y criticó duramente los ideales de universalidad. Como réplica, Appiah (1997) arguyó que la doble pertenencia a la patria y al mundo es posible si se supera el ideal de "pureza cultural" (Appiah 2007; Panea Márquez, 2024, pp. 505-506). El debate entre ambas posiciones renovó el interés hacia el cosmopolitismo, y sigue teniendo eco, respectivamente, en sus interpretaciones liberal-utilitarista y liberal-social.

Ambos enfoques forman parte de una multiplicidad de revisiones del cosmopolitismo y su aplicabilidad, a las que también haremos referencia. Pero, a fin de dirimir la oportunidad de esas alternativas, es necesario recomenzar por su origen y revisar el entrelazamiento entre las dimensiones ética-filosófica y ética-política en la filosofía estoica y en Kant, su principal receptor moderno.

## 2. Fundamentos estoicos de la propuesta cosmopolita

Se atribuye a Diógenes de Sínope la creación del término *kosmopolitēs* o "cosmopolita" (Diógenes Laercio, 2007, p. 63, libro VI)<sup>3</sup>. En este primer uso, el filósofo cínico respondía a una pregunta sobre su origen manifestando su desprecio a cualquier distinción de categoría entre los hombres. Fueron los estoicos, sin embargo, quienes elaboraron la noción de igualdad en la condición humana, cuya amplitud y profundidad merecería un desarrollo propio, que excede el ámbito de estas páginas. Me limitaré, entonces, a destacar algunas reflexiones que, recuperadas por Kant, fundamentan la propuesta cosmopolita ilustrada.

En *Los deberes* (III, 21-22), Cicerón aporta una definición de justicia que resulta fundamental por su distinción entre el "daño de naturaleza" y el "daño voluntario". Este último, precisamente por su voluntariedad, es más grave que el primero. En este punto, Cicerón apela a la comunidad de naturaleza como fuente de deberes recíprocos:

Si la naturaleza dispone que el hombre debe querer cuidar del hombre, sea quien sea, por el motivo mismo de que es un hombre, necesariamente según esa misma naturaleza ha de ser común la utilidad de todos. Si esto es así, todos estamos sometidos a una única e igual ley de la naturaleza; y si esto otro es así, sin duda tenemos prohibido por ley de la naturaleza violentar (*violentare*) al otro (Cicerón, 2007, III, 27).

en la tradición del utilitarismo, argumenta que el deber de acogida debe limitarse al número suficiente para atender a las demandas, lo cual permitiría excluir a algunos.

<sup>3</sup> La tradición cínica añadió el concepto de *dignitas*, entendida como un valor interno, dependiente de la racionalidad, en cuya posesión no existen diferenciaciones (Nussbaum 2020, pp. 82-83).

Cicerón destaca así la existencia de un orden de la convivencia humana, que se apoya en nuestra igualdad fundamental por naturaleza y que exige que cuidemos unos de otros, tanto en las personas como en los bienes (Nussbaum, 2020, pp. 39-40). A esta reflexión, Séneca añade, como fundamento de ese respeto a la condición humana, la presencia de un principio divino interior e inalienable, que guía a cada ser humano hacia su fin:

El alma noble y sagrada, enviada acá abajo con el fin de que conociésemos más de cerca las cosas divinas, convive, sin duda, con nosotros, mas queda adherida a su origen; está pendiente de ese lugar, hacia él se orienta y dirige su esfuerzo; de nuestros asuntos se ocupa como un ser superior [...] Alaba aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional; por tanto, su bien llega a la plenitud si ha cumplido el fin para el que ha nacido. ¿Qué es, pues; lo que esta razón exige de él? Una cosa muy fácil: vivir conforme a su propia naturaleza (Séneca, 1986, nn. 41,5 y 8).

De ambos textos se desprende que, en su raíz estoica, el cosmopolitismo defiende la inserción del ser humano en una naturaleza ordenada y tendente hacia un fin propio. De este principio dimanan tanto la racionalidad humana como los deberes y derechos recíprocos. Con referencia a la divinidad o sin ella, ambos autores expresan un concepto de providencia, de sucesión ordenada de la realidad y sus fenómenos en busca de un fin (Molina Cantó 2015)<sup>4</sup>. De la racionalidad, que iguala a todos los hombres, derivan la igualdad de derechos y el deber de cuidado. Estas reflexiones constituyen los fundamentos éticos del cosmopolitismo.

Los estoicos, no obstante, no explicitaron las consecuencias políticas de estos fundamentos, como la incompatibilidad del principio de común naturaleza con la guerra, la discriminación u otros problemas del presente. Es más, el principal límite del cosmopolitismo estoico se encuentra en su distinción neta entre dos tipos de bienes. Así, consideraron que los bienes realmente importantes son los internos, y despreciaron los bienes externos. En consecuencia, argumentaron que la esclavitud o la pobreza no hacen necesariamente indigno al hombre, pues pueden responder a causas extrínsecas. Y a esto sigue una actitud de indiferencia hacia esos problemas. Las demandas actuales de la justicia nos llevan a objetar que el entorno material no es indiferente a las personas, y que la privación es un obstáculo a la felicidad (Nussbaum, 2020, pp. 50-52; 109).

Corresponde a la política proveer y distribuir los bienes indispensables a la vida. Eso hace necesario conjugar las exigencias éticas de la igualdad y la libertad, con la construcción de un orden político universal que las proteja. Kant propone una articulación de este tipo en los escritos políticos que se presentan a continuación. Esa propuesta es un punto de referencia obligado para comprender las instituciones contemporáneas, su sentido y sus limitaciones, porque es su fundamento.

### 3. La propuesta de un orden cosmopolita: Kant

Como receptor crítico de la tradición estoica (Vigo, 2016)<sup>5</sup>, Kant la hace evolucionar desde un principio moral universal –la igualdad de naturaleza, que permanece como fundamento– a un proyecto de derecho público para la humanidad, superior a los intereses territoriales de los Estados modernos. Apoyándose en la común racionalidad, su propuesta aspira a garantizar la paz perpetua, mediante el compromiso progresivo de los Estados (de Julios-Campuzano 2024, pp. 546-547)<sup>6</sup>. El punto de partida se encuentra en las obras críticas y, para nuestro tema, en una consideración de la *Crítica de la razón pura* (1781) sobre el conocimiento en la vida pública<sup>7</sup>:

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. [...] Nada hay tan importante desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón,

<sup>4</sup> Remito a este trabajo para la profundización en el concepto estoico de providencia y de orden natural, apoyada en una selección de textos más amplia. Kant habría secularizado este concepto de providencia, para destacar la racionalidad del mundo y de la humanidad, y confiar a ella la ordenación de las relaciones sociales y el fin de las guerras.

<sup>5</sup> Según Vigo, Kant coincide plenamente con el estoicismo en la importancia otorgada a la ley, y en la consideración de la *ápatheia* como forma más auténtica de moralidad. Es más crítico respecto a la relación entre virtud y felicidad: admitiendo que existe, entiende que esta no puede reducirse a aquella. Rechaza, en cambio, la comprensión de la ética como seguimiento de las inclinaciones naturales, y de la voluntad como mera ejecutora de estas. Según Kant, la razón es el único fundamento enteramente libre de la moralidad, y la razón práctica determina apriorísticamente los fines del actuar.

<sup>6</sup> Kant es igualmente receptor del humanismo renacentista, que a su vez había heredado el pensamiento estoico y lo había matizado al incorporarle los desarrollos de la filosofía tardoantigua y medieval, principalmente Agustín de Hipona. Francisco de Vitoria presenta una *communitas orbis*, a la que denomina "república" cuyos vínculos son la naturaleza y la sociabilidad –no el poder, pues Vitoria niega que exista un poder sobre todo el orbe–. De esta común condición depende el logro de la paz. Estas similitudes entre el *ius gentium* en de Vitoria y el *ius cosmopoliticum* kantiano se explican por el sustrato de pensamiento humanista común a ambos pensadores. Ver García Pascual 2015, pp. 24-32; y de Julios-Campuzano 2024.

<sup>7</sup> Citamos las obras de Kant por la edición estándar, *Gesammelte Schriften*, apoyándonos en su versión digital disponible en <https://korpora.org>.

la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder exponer sus objeciones e incluso su veto (Kant, 1978, pp. 751-752; AA VIII, 144)<sup>8</sup>.

En *Doctrina del derecho*, Kant añade que esta igual participación de los ciudadanos libres en la vida pública es indispensable para lograr una vida social justa (Guyer, 2023, 18-19). Junto a ella, existe otra condición, que es el cumplimiento del imperativo moral según su segunda formulación: considerar que la humanidad siempre es fin (Kant 2002, p. 116; AA IV, 429; Cortina, 2021, pp. 111 y 166). A partir de esta consideración de la naturaleza y la razón, la argumentación kantiana propone un camino abierto hacia la paz, distinguiéndose así de los programas cerrados comunes a las utopías ilustradas (García Pascual, 2015, p. 35). Su propuesta está principalmente en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) y *La paz perpetua* (1795). En los once años transcurridos entre ambas obras, el pensamiento de Kant evoluciona desde el apoyo a la creación de una institución análoga al Estado, hacia la presentación de una federación de Estados libres, regida por el derecho, que facilite el progreso moral (García-Labrador, 2024, pp. 182-183).

En los cuatro primeros principios de *Idea*, Kant recuerda que el orden de la Naturaleza rige la vida humana (Kant, 1987, pp. 31-37; AA VIII, 18-20)<sup>9</sup> y añade que está en desarrollo. La Naturaleza sólo puede alcanzar su perfección a lo largo de la historia y en el conjunto de la especie; no en el curso de una vida ni en una generación (Kant, 1987, pp. 1-8; AA VIII, 16-18). El medio para alcanzarla es el antagonismo. En términos hobbesianos, Kant señala que la Naturaleza se sirve de la lucha para que el ser humano desarrolle su razón y, con ella, la cultura y el Estado (García Pascual, 2015, p. 39).

La primera manifestación del antagonismo es “la insociable sociabilidad de los hombres, [...] que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad” (Kant, 1987, pp. 8-9; AA VIII, 18). La segunda es la tensión entre el respeto a la libertad y la demanda de seguridad. El equilibrio entre ambas se encuentra en la construcción de un orden social justo, regido por la ley:

El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho. [...] Una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, que tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza para con la especie humana (Kant, 1987, 10-11; AA VIII, 22)<sup>10</sup>.

*La paz perpetua* concreta ulteriormente la naturaleza de esa ley y la define como una “constitución republicana”, caracterizada por tres notas: la libertad de sus miembros, en cuanto hombres, la dependencia de todos respecto a una ley común, y la igualdad entre sí. Las notas segunda y tercera derivan de la condición de súbditos (Kant, 1998, p. 15; AA VIII, 350).

A partir del séptimo principio de *Idea*, Kant extiende los principios de regulación a las relaciones entre Estados. La discordia y la guerra –a la que se ven arrastrados los ciudadanos– nacen cuando los Estados actúan movidos por sus propias ambiciones. Para evitarlas, Kant propone avanzar hacia un cosmopolitismo ético-político, que forma parte del progreso moral de la humanidad. Así, también establece una continuidad entre el orden de la naturaleza, la recta razón –garante del crecimiento moral– y la formación de una ciudadanía mundial (Molina Cantó, 2015, 484-485):

La Naturaleza les arrastra [...] a lo que la razón podría haberles indicado [...]: abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aún el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*foedus amphyctionum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común [...] una ley de equilibrio y un poder unificado que la respalde, forzándola por consiguiente a establecer un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública (Kant, 1987, pp. 14-16; AA VIII, 24)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Este principio de participación contrasta con las reservas que Kant manifiesta en *La paz perpetua* hacia el sistema de democracia liberal. Según Caranti (2023, pp. 36-63), la reticencia de Kant hacia la democracia señala una orientación ética de la misma y de sus ciudadanos: así, Kant advierte que incluso bajo el principio de representatividad es posible anteponer intereses particulares al bien común. Como regímenes más justo para todos, defiende un republicanismo que prioriza la separación de los poderes legislativo y ejecutivo, y en el control de este por parte del pueblo. Cortina (2021, pp. 149-150), propone reinterpretar estas orientaciones de Kant en sentido democrático, por ser la democracia el único sistema que permite que todos los individuos participen libre y autónomamente en las decisiones públicas.

<sup>9</sup> Rodríguez Aramayo, en su estudio preliminar a *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, destaca las reminiscencias estoicas de este concepto de Naturaleza (Kant, 1987, pp. xxviii-xxx). En el suplemento primero a *La paz perpetua*, Kant caracteriza a la naturaleza como un “curso mecánico” que incluye la razón y la voluntad; el antagonismo y la guerra. Esta, nunca deseable, es un medio necesario para lograr el equilibrio y la paz. Otra garantía de la paz es el derecho público, que tiene tres formas: político, de gentes y cosmopolita. Cf. Kant, *La paz perpetua* 1998: pp. 31-37; AA VIII, 360-365.

<sup>10</sup> En el sexto principio, Kant añade que la república debe estar regida por un “jefe justo” o un “político moral”, quien “entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral” (Kant, 1998, p. 48; AA VIII, 372). Su figura se contrapone al “moralista político”, un sofista que obtiene el poder gracias a la pericia técnica (Guyer, 2023, p. 20).

<sup>11</sup> Léase el Apéndice II a *La paz perpetua*: “el acuerdo de la política con la moral solo es posible en una unión federativa (que es necesaria y está dada *a priori* según los fundamentos del derecho). Toda la prudencia política tiene como fundamento jurídico la

La integración de todos los Estados, independientemente de su tamaño y poder, en la confederación de pueblos es aplicación del criterio de igual participación de todos los ciudadanos en la *Crítica de la razón pura*. Pero la referencia a un "estado cosmopolita" que vele por esa seguridad y por la libertad común requiere mayor concreción. ¿Se refiere a un organismo internacional con poder coercitivo? ¿O es un acuerdo entre estados soberanos, referido a una voluntad política? Como ya se ha adelantado, en este punto el pensamiento de Kant evoluciona hacia el acuerdo, aunque la duda no queda totalmente resuelta y va a marcar su recepción hasta nuestros días (García Pascual, 2015, p. 43).

Kant aclara este aspecto en los artículos definitivos segundo y tercero de *La paz perpetua*. En el segundo, la "confederación de Estados libres" se presenta como una "república mundial" o una expansión universal de los principios del republicanismo, que consiste principalmente en la separación de poderes y el control del ejecutivo por el pueblo (Kant, 1998, 25; AA VIII, 356). De este modo, Kant expande el principio que da origen al Estado al orden universal, porque la federación se constituye por asociación voluntaria de los Estados<sup>12</sup>. Esto excluye su configuración al modo de un Estado superior. Kant, a continuación, relaciona esta institución con la paz:

La razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral [...] convierte en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos: tiene que existir, por tanto, una federación de tipo especial a la que se puede llamar la federación de la paz (*foedus pacificum*), que [...] buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esa federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que estos deban, por esta razón [...] someterse a leyes públicas y a su coacción (Kant, 1998, 24; AA VIII, 356).

Según se explicita en el texto, los vínculos de la federación universal son la razón y la ley moral –no la coerción–, que se concretan en disposiciones vinculantes. Las razones por las que Kant adopta esta postura pueden ser dos. En primer lugar, la creación de un organismo político supraestatal tendría que ser expansión de un Estado preexistente, y eso comprometería la igualdad entre las partes. En segundo lugar, la gran extensión del territorio gobernado por un solo régimen desembocaría en el desgobierno y la anarquía (Guyer, 2023, pp. 26-28).

En las relaciones entre los Estados, la naturaleza se sirve de los instintos, entre los que Kant destaca "un espíritu comercial que no puede coexistir con la guerra" (Kant, 1998, p. 41; AA VIII, 368; cláusula tercera del suplemento primero). El comercio es fuente de disputas, pero estas –según *Doctrina del derecho*– incentivan la creación de la confederación de pueblos que arbitre los conflictos y promueva la paz (Guyer, 2023, pp. 29-30). Finalmente, Kant señala que ese arbitraje debe seguir el principio de hospitalidad, concebido como una virtud del ámbito del derecho, distinta de la filantropía (Cortina, 2021, p. 152):

*Hospitalidad (Wirthbarkeit)* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. [...] Un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. [...] El derecho de hospitalidad, no obstante, es decir, la facultad de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar un tráfico* con los antiguos habitantes (Kant, 1998, pp. 27-28; AA VIII, 358)<sup>13</sup>.

Siendo importante, la hospitalidad también se limita al derecho a la libre circulación de personas, que es imperfecto y puede ser revocado. De este modo, Kant reduce el ámbito de acción de la federación de pueblos (García Pascual, 2015, p. 42). Eso hace que su itinerario hacia la concordia cosmopolita quede expuesto a dudas. De hecho, el dictado moral de la razón difícilmente es realizable sin la responsabilidad ciudadana; sólo puede cumplirse si cada ciudadano acepta el imperativo moral (Caranti, 2023, p. 49)<sup>14</sup>. Quizá siendo consciente de esto, en el n. 40 de la *Crítica del juicio*, Kant demanda, como máxima para el entendimiento común, un "pensar ampliado" que capacita al sujeto para "ponerse en el lugar de cualquier otro" (Kant, 2004, p. 259; AA V, 294-295; Hulshof, 2023, pp. 165-166).

Finalmente, en los principios octavo y noveno de *Idea*, Kant recuerda que el "estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana" solo está

instauración de esa federación en su mayor amplitud posible" (Kant, 1998, p. 67; AA, 385).

<sup>12</sup> El proceso hacia la paz incluye dos pasos: la superación del estado de naturaleza individual, por la formación de los Estados; y la superación de un nuevo estado de naturaleza –de antagonismo interesado– entre los Estados, mediante la constitución de la federación de la paz, que consiste sobre todo en un compromiso moral de evitar la guerra (García Pascual, 2015, p. 37-38).

<sup>13</sup> Kant, *La paz perpetua*, 27-28. Las afirmaciones de Kant deben situarse en el contexto del imperialismo: al sostener el carácter temporal de la estancia, su intención parece ser prevenir de la explotación indefinida de un territorio. Las exigencias actuales de la hospitalidad son diferentes, porque el motivo de la "visita" es la huida de la pobreza o la persecución.

<sup>14</sup> Según Huber (2013, p. 140), Kant extiende las relaciones políticas más allá de la vinculación entre gobernantes y gobernados, para incluir las relaciones entre individuos mediadas por algún ente público. Desde un punto de vista más crítico, se ha objetado que esto aumenta la carga de responsabilidad sobre los ciudadanos, y de que el Estado debe tomar medidas para paliar la desigualdad y la pobreza: cf. Sánchez Madrid 2023, 130-131.

en germen, encontrándose en algunas relaciones interestatales de concordia. Constituye, por tanto, un horizonte utópico hacia el que avanzar paulatinamente (Kant, 1987, p. 20; AA, 28-29), como parte del perfeccionamiento humano.

Indudablemente, la propuesta kantiana ha añadido a la estoica un tratamiento más profundo de la relación entre moral y derecho, atendiendo positivamente a los bienes. Ha inspirado los actuales organismos internacionales que promueven relaciones de paz y justicia. No obstante, el mundo ha cambiado sustancialmente desde Kant, y es necesario adaptar su pensamiento (Habermas, 1997). Ello explica el amplio número de revisiones, aunque también son fragmentarias. Antes de analizar los enfoques liberal-materialista y liberal-social, nos detendremos brevemente en algunas que, en detrimento de los razonamientos de Kant, desvinculan la política de la ética, para definir las relaciones internacionales desde la acción (García-Labrador, 2024).

La propuesta más radical es la que sustituye la denominación "cosmopolitismo" por "cosmopolítica". Con ella se rechaza la "interferencia" de la moral en la organización mundial. Sobre presupuestos de sospecha, conflicto y relativismo pluralista, esta interpretación tiende a simplificar la realidad –dividiéndola entre "amigos" y "enemigos"– y a polarizar los discursos, por soslayar las instancias intermedias entre los órdenes internacional, nacional e individual. Por ello, existe un riesgo de instrumentalizar la ley con fines ideológicos, en lo que se ha denominado un "populismo punitivo". Esta derivación negativa se puede frenar, si se recupera la dimensión ética del cosmopolitismo kantiano y su defensa de la común humanidad, frente al relativismo (Belloso Martín 2024).

Igualmente, desde la desvinculación entre ética y derecho, y siguiendo a Rawls, se propone también limitar el cosmopolitismo a una ideología. Dando precedencia a la pertenencia al *cosmos* sobre la *polis*, se propone redefinir o sustituir el Estado por otras comunidades nacionales (Rodríguez-Alcázar y Bermejo-Luque 2024). Siguiendo a Appiah (1997, pp. 624-625), cabe objetar a este planteamiento que las comunidades, en todas sus escalas, responden a una exigencia innata a la existencia humana, y permiten armonizar la cultura local con la pertenencia universal. Además, las ideologías se enmarcan en las relaciones de poder, por lo que entender el cosmopolitismo como tal supone asumir el riesgo de convertir la política en conflicto de intereses, donde prevalece el más fuerte. Precisamente para evitar este extremo, el pensamiento ilustrado previó la separación de poderes, también en las relaciones interestatales o mundiales.

Finalmente, el proyecto de una "constitución de la tierra" (Ferrajoli, 2022) también se concentra en las acciones, a partir de una interpretación normativista del *foedus populorum* kantianos y de la urgente necesidad de poner fin a la guerra para instaurar la paz según el derecho. Esta propuesta considera la existencia de problemas para el universo, como la escasez de agua y la destrucción de los bienes de la tierra; además del desigual acceso a la educación, a la salud, o a condiciones laborales dignas. Como respuesta, prevé reestructurar y reforzar instituciones como la ONU, la FAO, UNESCO y el Banco Mundial; reforzar a los poderes públicos para garantizar la educación y la salud universales y gratuitas; y crear instituciones nuevas, como un sindicato mundial. Un proyecto de estas características solo puede sostenerse si impone la obligación de respetar el ambiente y poner fin al armamento, además de un aumento de la contribución financiera de las rentas altas. Con todo, la adhesión de los Estados a la constitución debería ser voluntaria: aquí surge una primera dificultad, pues no se podrían exigir responsabilidades a quienes no suscriban el pacto. Tales aporías pueden responder a la escasa referencia a las obligaciones morales y a la responsabilidad ciudadana para con el mundo. La propuesta, en definitiva, invierte la secuencia del argumento kantiano –que va de la razón práctica a la norma moral, y de esta al derecho–: privilegia la norma y confía en que a ella le siga la moral.

Los riesgos de normativismo o de autoritarismo son superables desde la propia secuencia del pensamiento kantiano, apoyada en fundamentos éticos racionales. Seguirá siendo difícil encontrar equilibrios entre moral, derecho y política, o entre soberanía nacional y autoridad internacional (Ruschi, 2024; García Pascual, 2015, pp. 243-254). Las dos propuestas que se examinan a continuación defienden la importancia de mantener los principios éticos del cosmopolitismo, y lo reformulan atendiendo a las dificultades globales y a la escasa eficacia de las instituciones existentes. También pretenden contrarrestar el predominio de la razón en el cosmopolitismo estoico y kantiano, con la defensa del papel de las emociones en la vida pública (Panea Márquez, 2024, p. 494), un aspecto que había anticipado Appiah (1997, pp. 622-623). Por lo demás, se trata de propuestas diferenciadas. El enfoque liberal-utilitarista entiende el cosmopolitismo como un conjunto de relaciones éticas sin poder efectivo; y el enfoque liberal-social apuesta por la constitución de un orden de derecho basado en el compromiso civil.

#### **4. El enfoque liberal-utilitarista o un "liberalismo global materialista". Martha Nussbaum (2019)**

Desde el principio de *La tradición cosmopolita*, Nussbaum señala que, por su indiferencia a los fundamentos externos, el estoicismo presta poca consideración a las situaciones de injusticia y desigualdad. Su revisión de los textos de esta y otras tradiciones está marcada, pues, por el propósito de mostrar que la

justicia exige invertir bienes y recursos. Su trabajo es sólido y coherente con sus obras anteriores (Panea Márquez, 2024, pp. 490-493), en la aplicación del contractualismo a las relaciones internacionales y en la selección de autores de orientación liberal, principalmente Grocio y Smith. Lo más sorprendente de esta selección es la elusión de las aportaciones de Kant sobre el pensamiento estoico, así como la poca atención prestada a las diferencias entre los hombres que defendían los estoicos (Benítez Prudencio 2021, 8-11).

De hecho, Nussbaum (2020, pp. 152-154) rechaza la propuesta de Kant porque la interpreta en sentido normativista, como un organismo análogo al Estado. Su interés se dirige, entonces, a Grocio, porque este se había anticipado en la defensa del derecho de los individuos al libre movimiento, y del deber moral de ayudar a los necesitados (Nussbaum, 2020, pp. 145-146). En Grocio, ambos principios son compatibles con la soberanía nacional, cuyo carácter moral se explica porque es la extensión de la autonomía individual a la comunidad:

Así como de hecho hay muchos modos de vivir, unos mejores que otros, y cada uno es libre de elegir entre tantos el que más le agrade, así también un pueblo puede elegir la forma de gobierno que quiera; y no se ha de limitar tal derecho legal suyo por la excelencia de esta o la otra forma como sobre lo cual hay muy variadas opiniones, sino por la libre voluntad de aquel (Grocio, *Del derecho de la guerra y de la paz*, I, 3,8,2; en Nussbaum 2020, p. 118).

Este principio tiene dos consecuencias. La primera es limitar el derecho a la intervención sobre otras naciones a casos de vulneración extrema –violenta y coercitiva– de los derechos fundamentales (Nussbaum, 2020, pp. 119-120 y 141). El posicionamiento es un tanto paradójico, ya que defiende el principio absoluto y su excepción. La segunda es que deben respetarse, como manifestaciones de pluralidad, todas las formas de vida, en lo que supone la adopción de una actitud escéptica hacia los valores y normas que guían a los Estados.

Junto a Grocio, la segunda fuente –en realidad, su principal fuente de inspiración– es Smith, principalmente en su *Teoría de los sentimientos morales*, obra que Nussbaum reconoce como precedente de su propia teoría de las capacidades. Smith, en efecto, destaca la importancia de los afectos, del autodomínio y de la relacionalidad (Benítez Prudencio, 2021, pp. 10-11). A partir de estos planteamientos, Smith matiza la igualdad por nacimiento que sostenía Cicerón:

La diferencia entre dos personas totalmente distintas, como por ejemplo un filósofo y un vulgar mozo de cuerda, parece surgir no tanto de la naturaleza como del hábito, la costumbre y la educación. Cuando vinieron al mundo, y durante los primeros seis u ocho años de vida, es probable que se parecieran bastante [...]. Pero a esa edad, o poco después, resultan empleados en ocupaciones muy distintas. Es entonces cuando la diferencia de talentos empieza a ser visible y se amplía gradualmente hasta que al final la vanidad del filósofo le impide reconocer ni una pequeña semejanza entre ambos (Smith, 1994, p. 47).

A partir de este texto, Nussbaum argumenta la importancia de apoyar el desarrollo de las capacidades individuales. Los medios para ello son la educación y las relaciones de intercambio: contratos, vínculos laborales, o la movilidad de los trabajadores que buscan desarrollar sus habilidades (Nussbaum, 2020, pp. 171 y 180-181).

La interpretación actual del cosmopolitismo según Nussbaum se denomina un "liberalismo político global materialista" que, además de las fuentes citadas, sigue a Rawls en poner como fundamento los principios de derecho consensuados positivamente, en detrimento de las doctrinas filosóficas (Nussbaum, 2020, pp. 228-251). Por ello, la propuesta adopta un enfoque práctico, y concreta las tareas a realizar en el futuro.

La primera y principal tarea es proteger la autonomía y la soberanía nacional y, en consecuencia, limitar el derecho internacional. Este, incluyendo los derechos humanos, tendría solamente el alcance de recomendaciones morales no vinculantes en su ejecución práctica<sup>15</sup>. Así entendida,

La sociedad internacional continúa siendo principalmente un ámbito moral de persuasión, y sólo ocasionalmente se convierte en un terreno verdaderamente político. Pero eso no significa que el proceso de creación y ratificación de documentos sea inútil: genera solidaridad y conciencia de objetivos comunes, lo que posibilita que surjan movimientos transnacionales poderosos y que influyan en las políticas nacionales (Nussbaum, 2020, pp. 237-238).

A esta limitación del derecho internacional cabe objetar que no parece considerar suficientemente las dificultades de los Estados débiles, o debilitados, a causa de la globalización. Su soberanía queda teóricamente protegida, pero si las recomendaciones morales no son vinculantes, es fácil que los Estados más desarrollados omitan su cumplimiento, y que en consecuencia queden desprotegidos derechos fundamentales de los individuos, como los referidos al asilo, al trabajo o a la estabilidad social.

<sup>15</sup> "Según la imagen de la sociedad internacional que he trazado basándome en Grocio, ese espacio –el existente entre las naciones y por encima de ellas– es siempre moral, pero ni mucho menos es siempre legal" (Nussbaum, 2020, p. 234). Énfasis en el original.

La segunda tarea del "liberalismo político global materialista" es relativizar la ayuda exterior. Nussbaum sostiene que esta ayuda nace del paternalismo, que impone a las naciones la presencia de ONG o multinacionales que no han sido elegidas por la población. Añade que los contribuyentes de esas entidades desconocen el modo de optimizar o maximizar el rendimiento de sus donaciones, lo que las hace ineficientes (Nussbaum, 2020, p. 239).

Nussbaum admite que esas instituciones promueven la justicia, reparan muchos daños históricos del imperialismo, y promueven la mejor distribución de bienes. A sus argumentos hay que añadir que la mayoría de ellas nacen de iniciativas civiles, independientes de los gobiernos y empresas. Por lo demás, Nussbaum pasa por alto la seriedad de esas organizaciones: cuentan con las autorizaciones gubernamentales necesarias para operar en cada territorio, y siguen protocolos de rendición de cuentas ante las instituciones locales e internacionales, y ante sus benefactores (Cortina, 2021, p. 163)<sup>16</sup>. Por ello, las razones que esgrime Nussbaum para proponer la limitación de su acción no parecen suficientes. Si, tal vez, responden a la observación de organizaciones que prestan ayuda material sin atender a la educación, habría que hacer esta salvedad, y señalar los casos concretos, para evitar la generalización.

La propuesta liberal-utilitarista parece limitada para superar los aspectos negativos de la globalización, posiblemente porque nace de los mismos principios ideológicos. En efecto, la reivindicación de la soberanía nacional y de limitación de las organizaciones y normas internacionales parece extender el "Estado mínimo" del liberalismo. Con su enfoque hacia el sistema y las relaciones económicas, no presta la atención debida a ese entramado de relaciones intersubjetivas que es esencial a la ética, porque constituye al ser humano y a la sociedad (Cortina, 2021, pp. 168-169). Estos son los aspectos que destaca Cortina.

## 5. El enfoque de una ética liberal-social: Cortina (2021)

El encuentro entre la ética y la política, bajo principios compartidos, es condición para que la humanidad avance hacia el orden cosmopolita, como se ha visto en Kant. La denominación de "ética liberal-social" responde a que esta propuesta apuesta por basar en la ética la reforma del orden social, siguiendo el planteamiento kantiano (Ali y Pinzani 2023, pp. 99-100). La reformulación, para ser realizable, debería operar en dos direcciones (Held, 2010). Por un lado, la reforma institucional, para incluir en el orden internacional, además de los Estados, las asociaciones civiles y las multinacionales. Por otro lado, es necesario redefinir el concepto de ciudadanía, para que refleje la pertenencia al mundo y la responsabilidad sobre él. La implicación de los ciudadanos es decisiva para la realización del ideal cosmopolita, pues ellos generan las instituciones (Habermas, 1975, p. 175).

El planteamiento de Cortina se sitúa en continuidad con esas propuestas, a las que añade una mayor consideración del papel que desempeñan las emociones en la vida política. Siguiendo a Lévinas (2020), y a Jonas (1995), Cortina también señala que los vínculos entre los seres humanos no son solo de dignidad, sino también de vulnerabilidad, pues todos necesitamos o necesitaremos ese cuidado que Cicerón había identificado como deber natural (Cortina, 2021, p. 29; 36-37)<sup>17</sup>. Se aproxima así a lo que otros han denominado "cosmopolitismo de la responsabilidad", que complementa el reclamo de derechos –creciente e incesante– con el compromiso ético de la ciudadanía, hacia las instituciones, los débiles, o las generaciones futuras (Appiah, 1997, pp. 629-631; Saldanha y Rivas de Nascimento 2024, pp. 638-649).

Cortina propone la recuperación de una democracia "radical", en cuanto que incluye la economía, la política y la ciudadanía<sup>18</sup>. Pero el protagonismo corresponde a cada ciudadano que, siendo un entramado de razón y sentimientos, pone por obra su participación política mediante su compromiso con principios y valores, universales y locales, que estén fundamentados en razones<sup>19</sup>:

Las pretensiones han de estar enraizadas en razones. Esto es lo universalizable del cosmopolitismo [...] Un ciudadano maduro en un mundo globalizado tiene una sensibilidad moral humanitaria general, y valora el Estado [...] como un instrumento vital para servir a las cosas que realmente importan.

[...] Resultaría esencial conjugar dos dimensiones en la noción de *ciudadano democrático*: el compromiso primario con los valores y principios que dan sentido a las constituciones democráticas, y el correspondiente compromiso derivado con el Estado nacional y con las unidades supranacionales y globales que defiendan esos valores y principios, que sería lo propio del patriotismo constitucional (Cortina, 2021, pp. 139-140).

Un compromiso con los principios y valores, no delimitables territorialmente, puede ser un ejercicio de aquel "pensar ampliado" de la *Crítica del juicio*, porque supone ponerse en posición de cualquier otro,

<sup>16</sup> Cortina prefiere denominar a estas organizaciones como "iniciativas solidarias y cívicas" (Cortina, 2021, p. 163), pues está centrada en su actividad, no en su distinción respecto a los gobiernos.

<sup>17</sup> Nussbaum también se había interesado, de forma dispersa, por la experiencia de la vulnerabilidad y debilidad en *La fragilidad del bien* (Nussbaum, 1995) y *La terapia del deseo* (Nussbaum, 2003).

<sup>18</sup> Se asemeja asimismo a la denominada "política doméstica global": una red de interdependencias de tipo económico, político y cultural, que beneficien a todas las partes implicadas (Habermas, 2006: 134).

<sup>19</sup> El razonamiento se inspira en Platón, *Las leyes*, 824c: el vínculo entre los ciudadanos se establece a partir de la norma ética, no solo desde el sentido de pertenencia a una etnia o nación.

según valores humanitarios comunes. Cortina también denomina a esta capacidad "cordura": "una virtud de la razón, a la vez cordial y lúcida, que es un injerto de la prudencia en el corazón de la justicia" (Cortina, 2021, p. 144; Cortina, 2007). Añade también que es necesario el ejercicio de una "razón cordial, que hunde sus raíces en la com-pasión" (Cortina, 2021, p. 171; Cortina, 2007), en las experiencias comunes de vulnerabilidad. Razón y sentimientos se entrelazan, de este modo, en el sujeto que es responsable de la democracia. Más allá de las normas –necesarias, pero de alcance limitado–, la democracia también es una actitud, la amistad cívica: compromiso por un proyecto común, en el que se basan la toma de decisiones y el emprendimiento de iniciativas, en lo que es un ejercicio de madurez ciudadana y "autonomía corresponsable".

Al subrayar estas actitudes, Cortina se acerca al pensamiento de otros pensadores cosmopolitas, aunque desde una posición propia. Así, concuerda con Appiah (2007, O. 124) en la fundamentación de la democracia sobre los valores éticos, y en la importancia del encuentro; pero cree que este tiene carácter de diálogo integrador y participativo (Cortina, 2021, pp. 168-169). Por tanto, tiene un alcance más profundo que el "acostumbramiento mutuo" entre personas y comunidades, que Appiah considera suficiente. Se aproxima también a Held (2010, p. 59), al entender la participación ciudadana como un ejercicio de autonomía que limita al poder (Cortina, 2021, pp. 52 y 62). Sin duda, como sostienen estos autores, la difusión de estas actitudes permitiría superar la actual desafección política.

El principal agente para el modelo liberal-social es la sociedad civil, comprometida con los intereses universales, que interviene en las instituciones, pero también es capaz de emprender iniciativas para el alivio y solución de los problemas globales. Ejemplo de ello son las organizaciones solidarias y cívicas, que tienen la capacidad de operar en ámbitos locales, desde la comprensión de las culturas, para aliviar el sufrimiento. Su contribución es clave al desarrollo de los sectores desfavorecidos porque pueden apoyarles eficazmente hasta que lleguen a ser partícipes en la vida pública como ciudadanos de pleno derecho (Cortina, 2021, p. 170).

Según Cortina, el orden cosmopolita no compromete la soberanía nacional necesariamente, porque la preocupación por la vida global no hace que los ciudadanos abandonen los asuntos de su país. Recuerda, con ello, la propuesta de la pertenencia simultánea a la *polis* y al *cosmos*. Además de que muchos están presentes en los organismos internacionales a través de sus Estados, caben nuevas formas de participación que nos sitúan ante la oportunidad de configurar un proyecto cosmopolita, "que globalice la democracia y democratice la globalización" (Cortina, 2021, p. 164).

Se decía al principio de esta sección que la implantación del cosmopolitismo liberal social comprende la reforma de las instituciones y la revitalización de la ciudadanía. Tras haber tratado este aspecto, analicemos la reforma institucional. Cortina confía en las instituciones existentes, aunque es consciente la necesidad de reformarlas para que sean eficaces en el contexto actual y para que incluyan formas de representatividad no estatal (Cortina, 2021, pp. 147 y 161-166). A este respecto, el pensamiento de Cortina coincide con el de Habermas, aunque este se muestra menos confiado, también porque considera excesiva la confianza en el progreso de la razón y del derecho que muestra *La paz perpetua* (Llano Alonso, 2023). En todo caso, ambos autores señalan como punto de partida común la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Esta debe entenderse en sentido normativo (Cortina, 2021, 162), no solo porque sus contenidos han sido consensuados desde los criterios de la razón comunicativa, sino principalmente porque tienen un valor moral intrínseco (Habermas, 2001, pp. 108 y 117). Son, por ello, el punto de referencia fundamental para el ejercicio de la responsabilidad ciudadana en ámbito global.

El modelo que inspira el cosmopolitismo de enfoque-social es el Estado de Bienestar europeo, que logra armonizar la cultura ético-política con la economía social de mercado. La Unión Europea es una concreción de la federación de pueblos kantiana, que integra diferentes culturas sobre la base de intereses comunes. La soberanía de los Estados queda protegida por el tipo de acuerdos, que se caracterizan por la multitextualidad, el diacronismo y el diatopismo (Cortina, 2021, pp. 165-166). Se ha construido sobre las convicciones morales que llevan a actuar desde la solidaridad cívica, y por ello es un modelo que puede extenderse a un ámbito universal (Habermas, 2001, p. 108). Los avances en las tecnologías de la comunicación pueden facilitar, además, que la expansión de este modelo genere una "soberanía compartida": una participación ciudadana más directa en la vida pública, respetando el principio de subsidiariedad y de alcance universal (Saldanha y Ribas do Nascimento, 2024).

La propuesta del cosmopolitismo liberal-social es la más cercana al pensamiento de Kant, y es completa e integradora, además de que reconoce el trabajo de instituciones centenarias, sin dejar de señalar la necesidad de su reforma. No obstante, el camino de esta propuesta parece largo y difícil, puesto que ha de superar dos grandes dificultades: la independencia de las dinámicas globalizadoras respecto a los Estados y a la comunidad civil, y la desconfianza de los ciudadanos hacia las instituciones. En todo caso, los avances de la humanidad hacia la construcción de un orden garante de la paz sobre fundamentos éticos permiten confiar en que el ideal utópico que es el cosmopolitismo pueda avanzar ulteriormente.

## 6. Conclusiones

A la pregunta formulada en el título, la respuesta es afirmativa: el cosmopolitismo es una tradición de pensamiento en la que se encuentran los principios éticos y políticos. Por ello, permite superar el modelo predominante del economicismo liberal en las relaciones internacionales. En cuanto modelo filosófico, quedan por determinar sus concreciones prácticas, porque estas ya no son tarea de la teoría ético-política, sino que habrán de elaborarse en diálogo con la ciencia y la técnica política. En todo caso, el reclamo al diálogo, a la inclusión, la solidaridad y la responsabilidad cívica ya son unos primeros indicadores.

La fragmentariedad de las reinterpretaciones recientes del cosmopolitismo hace necesario, no obstante, volver a analizar las fuentes de la tradición cosmopolita. En ellas se pone manifiesto la progresión de los conceptos y su contextualización temporal. Aunque es necesaria una recepción crítica de la tradición, también parece ineludible la referencia a la propuesta de Kant, ante todo, por ser la fuente inspiradora de organismos internacionales que –aun siendo limitados– trabajan para unir a pueblos y Estados a partir de la común dignidad humana. También establece unos fundamentos racionales sobre los que es posible defender valores que añoramos en el mundo actual: la autonomía, la fraternidad, la igualdad y la justicia.

El liberalismo global materialista propuesto por Nussbaum subraya la importancia de la distribución de bienes como exigencia de justicia, o de la soberanía nacional, o de velar por el desarrollo de los individuos. Pero su impronta materialista y neoliberal limita su aplicación, porque mantiene la desestructuración política, desconfía de las instituciones y sigue apostando por las relaciones comerciales. No aporta, por tanto, cambios significativos que permitan contrarrestar los efectos adversos de la globalización.

La propuesta liberal-social sostenida por Cortina, Habermas y Held, entre otros, mantiene la raíz ética del origen estoico del cosmopolitismo y de su reinterpretación kantiana. Apela al compromiso responsable de los ciudadanos, que demanda actitudes previas de cordialidad y amistad cívica. Requiere igualmente el ejercicio de esa "razón ampliada" prevista por Kant, que se refiere tanto al alcance de las decisiones –ponerse en el lugar de otro– como en la inclusión de las emociones en esa forma de razón. Se trata, por lo demás, de una propuesta esperanzada y que confía en las instituciones existentes, en cuanto expresiones de la razón moral. La principal dificultad que ha de afrontar este enfoque, no obstante, es la lentitud necesaria a los cambios éticos, y la pasividad extendida entre la población civil.

En definitiva, el cosmopolitismo parece seguir siendo lo que previó Kant: una utopía, un horizonte que nos lleva a plantearnos nuevamente en qué mundo queremos vivir, y una guía para avanzar hacia ese horizonte.

## 7. Referencias bibliográficas

- Ali, N. y A. Pinzani (2023): "Taking economic inequality seriously. Kantian views", en L. Caranti y A. Pinzani (eds.). *Kant and the Problem of Politics. Rethinking the Contemporary World*, London, Routledge pp. 87-110. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003033837>
- Álvarez Falcón, L. (2014): "La economía otra y la invención del Neoliberalismo", *Araucaria*. 16(31), pp. 25-39. <https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/808/765>
- Appiah, K. A. (2007): *Cosmopolitanismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires, Katz.
- Appiah, K. A. (1997): "Cosmopolitan patriots", *Critical Inquiry* 23(3), pp. 617-639.
- Bauman, Z. (1990): *Thinking Sociologically*. London, Blackwell.
- Bauman, Z. (1998): *Work, Consumerism and the New Poor*. London, Open University Press.
- Bauman, Z. (1999): *In Search of Politics*. Cambridge, Polity.
- Belloso Martín, N. (2024): "La difícil convivencia entre la vigencia del proyecto cosmopolita y la cuestión identitaria. A propósito del populismo punitivo (feminista y migratorio)", *Araucaria* 26(55), pp. 593-624. DOI: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.26>
- Benítez Prudencio, J. J. (2021): "La revisión del cosmopolitismo de Martha Nussbaum", *Isegoría* 64, e21. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2021.64.21>
- Caranti, L. (2023): "Kant via Rousseau against Democracy", en L. Caranti y A. Pinzani (eds.). *Kant and the Problem of Politics. Rethinking the Contemporary World*. Routledge, pp. 36-63. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003033837>
- Cicerón, Marco Tulio (1994): *Los deberes*, Madrid, Gredos.
- Cortina, A. (2007): *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía*, Oviedo, Nobel.
- Cortina, A. (2021): *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós.
- Derrida, J. (1997): *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée.
- Ferrajoli, L. (2022): *Por una constitución de la tierra. La humanidad en la encrucijada*. Madrid, Trotta.
- Fuentes Aragonés, J. F. (2024): "Metáforas de la globalización: una mirada europea", *Araucaria*, 27(58), pp. 11-25.
- García-Labrador, J. (2024): "La tentación de Kant y la nueva cosmopolítica", *Las Torres de Lucca*, 13(2), pp. 177-187. DOI: <https://doi.org/10.5209/ltl.93829>

- García Pascual, C. (2015): *Norma mundi. La lucha por el derecho internacional*. Madrid: Trotta.
- Giddens, A. (1991): *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity.
- Grocio, H. (1988): *Del derecho de presa. Del derecho de la guerra y de la paz*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Guyer, P. (2023): "The practice of sovereignty: Kant on the duties of national and international citizenship", en L. Caranti y A. Pinzani (eds.), *Kant and the Problem of Politics. Rethinking the Contemporary World*, London, Routledge, pp. 9-35. <https://doi.org/10.4324/9781003033837>
- Habermas, J. (1975): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Amorrortu.
- Habermas, J. (1997): "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años", *Isegoría*, 16, pp. 61-90. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.1997.i16.184>
- Habermas, J. (2001): *The Postnational Constellation. Political Essays*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (2006): *The Divided West*. Cambridge: Polity.
- Held, D. (2010): *Cosmopolitanism: Ideals and Realities*. Cambridge: Polity.
- Herrera Guevara, A. (2017): "Propuesta de un éthos filosófico ante una *Modernidad Glocal*", *Isegoría* 53, 553-570. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2017.057.07>
- Huber, J. (2013): "What Makes Human Rights Political? A Kantian Critique", *Zeitschrift für Menschenrechte* 2, 127-141.
- Hulshof, M. (2023): "Autonomy and practical reason in Kant and the feminist criticisms by Benhabib and Allen", en L. Caranti y A. Pinzani (eds.), *Kant and the Problem of Politics. Rethinking the Contemporary World*, London, Routledge pp. 155-174. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003033837>
- Jonas, H. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Julios-Campuzano, A. de (2024): "La tradición cosmopolita y su vigencia en tiempos de globalización", *Araucaria* 26(55), 541-570. DOI: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.24>
- Julios-Campuzano, A. de (2023): "Un paradigma cosmopolita del derecho. Las transformaciones jurídicas del derecho en la era global y digital", en A. de Julios Campuzano (dir.), *La cultura jurídica cosmopolita: fundamentos, límites y posibilidades en tiempos de crisis*, Pamplona, Aranzadi, pp. 661-700.
- Kant, I. (1900 y ss): *Gesammelte Schriften*. Akademie der Wissenschaften Berlin, Walter de Gruyter. <https://korpora.org/kant/>
- Kant, I. (1978): *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara.
- Kant, I. (1987): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (1998): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos.
- Kant, I. (2004): *Crítica del discernimiento*. Edición de R. R. Aramayo y S. Mas, Madrid, A. Machado Libros.
- Laercio, D. (2007): *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza.
- Levinas, E. (2020): *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.
- Llano Alonso, F. H. (2023): "El humanismo-cosmopolita kantiano como alternativa ético-jurídica a la guerra", *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* 49, pp. 202-214.
- Máiz, R. (2016): "El Dios mortal. ¿Implica la globalización una progresiva desaparición de los Estados?", *Araucaria*, 19 (37), 21-43. doi: 10.12795/araucaria.2017.i37.02
- Molina Cantó (2015): "Providencia y cosmopolitismo. Elementos estoicos en la filosofía política de Kant". *Isegoría* 53, pp. 475-490.
- Nussbaum, M. C. (1995): *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor.
- Nussbaum, M. C. (2003): *La terapia del deseo: teoría y práctica de la ética helenística*. Barcelona, Paidós.
- Nussbaum, M. C. (2020): *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Barcelona, Paidós.
- Panea Márquez, J. M. (2024): "Dignidad, desarrollo y capacidades: desafíos del cosmopolitismo de ayer y de hoy en la filosofía política de Martha C. Nussbaum", *Araucaria* 26(55), pp. 489-509. DOI: <https://doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.22>
- Rodríguez-Alcazar, J., y Bermejo-Luque, L. (2024): "¿Deber moral o proyecto político? El cosmopolitismo como ideología", *Isegoría* 71. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2024.71.1535>
- Saldanha, J. y Ribas do Nascimento, V. (2024): "Institutional cosmopolitanism and cosmopolitanism of responsibility: spaces for human rights and duties", *Araucaria* 26(55), pp. 625-654. DOI: <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2024.i55.27>
- Sánchez Madrid, N. (2023). "Kant on Social Suffering. Vulnerability as moral and legal value", en L. Caranti y A. Pinzani (eds.) *Kant and the problem of Politics. Rethinking the Contemporary World*, London, Routledge, pp. 122-136. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003033837>
- Séneca, Lucio Anneo (1986): *Epístolas morales a Lucilio*, Volumen 1: Libros 1-9, Epístolas 1-80. Introducción, traducción y notas de Ismael Roca Meliá, Madrid, Gredos.
- Smith, A. (1994): *La riqueza de las naciones*. Alianza.

- Ruschi, F. (2024): "Por un orden anárquico. La crítica de Hedley Bull al cosmopolitismo", *Araucaria* 26(55), pp. 455-487.
- Vigo, A. G. (2016): "Kant y la fundación estoica de la moralidad". *Methodus* 8, pp. 56-111. doi.org/10.5771/0718-2775-2016-8-56
- Zižek, S. (2008): *En defensa de la intolerancia*, Madrid, Sequitur.