

Javier Álvarez Dorronsoro, María Victoria Gómez

El difícil camino hacia el cosmopolitismo¹

2026.

El presente artículo examina tres momentos históricos clave— el período de entreguerras, la fase de globalización neoliberal inaugurada en la década de 1980 y el repliegue nacionalista de la última década— con el objetivo de analizar los significados y los usos políticos que ha adquirido el concepto de cosmopolitismo. Se argumenta que la eficacia retórica de este concepto, ya sea empleado como estigma peyorativo o como atributo valorativo positivo, radica en la tensión entre el afecto antropológico inherente a lo próximo y la aspiración hacia lo universal. En el ámbito político ha predominado una interpretación de ambos sentimientos como antagónicos, tanto por parte de quienes buscan delimitar con mayor precisión los contornos de los amigos y enemigos de la nación, como por aquellos que pretenden legitimar los proyectos asociados a la hiperglobalización —tales como las supuestas convergencias culturales y morales— mediante la disolución de los vínculos locales y nacionales.

Sin embargo, dicha tensión entre las lealtades a comunidades concretas y la responsabilidad universal hacia todos los seres humanos no implica necesariamente una oposición irreconciliable. Resulta deseable y posible articular lo mejor de ambos impulsos a través de un cosmopolitismo que incorpore lecciones históricas, superando así lo que hasta el momento ha tornado en gran medida estéril la retórica cosmopolita.

El cosmopolitismo: tensiones entre lo próximo y lo universal

La noción de cosmopolitismo se ha asociado frecuentemente con la idea de “ciudadanía del mundo” o de “solidaridad universal”. Esta formulación resulta atractiva en principio, pues apela a un sentimiento de pertenencia ampliada a la humanidad entera y difícilmente puede rechazarse, salvo cuando se presenta como alternativa excluyente a la ciudadanía particular o cuando obliga a elegir entre el destino colectivo de la especie humana y el interés por el bienestar de los más próximos. En la práctica, sin embargo, el cosmopolitismo no ha logrado resolver el conflicto entre estos dos órdenes de afecto (Gómez 2020)

¹ Publicado como ‘The challenging route towards cosmopolitanism’ en Jeff S. Philips (ed), *Advances in Political Science and International Relations*, Volume 2, Nova Science Publishers, ISBN 979-8-90134-492-7

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico se han sucedido numerosos intentos de conciliación. Tales esfuerzos, no obstante, han encontrado escasa correspondencia en el ámbito político, donde la tensión entre lealtades particulares y universales tiende a traducirse muchas veces en oposiciones irreconciliables.

La complejidad antropológica y filosófica del cosmopolitismo

Los filósofos han partido del reconocimiento implícito de que el apego a lo cercano responde a una inclinación antropológica profunda, y se han planteado la cuestión de cómo trascender esa inclinación hacia un afecto genuino por la humanidad en su conjunto, sentimiento que no parece formar parte de los impulsos primarios de la naturaleza humana.

El estoicismo apelaba a la razón como facultad esencial del ser humano para fundamentar la existencia de una única ley natural y una única patria común. Desde esta perspectiva, el ideal ético consistía en extender el amor propio (oikeiosis) hasta abarcar con igual intensidad a toda la humanidad (Copleston 1994). Los propios estoicos, sin embargo, eran conscientes de las dificultades prácticas de tal exigencia. Martha Nussbaum (2013) ha señalado la angustia interna de Marco Aurelio ante la percepción de que un interés imparcial por todos los seres humanos implicaba necesariamente un cierto distanciamiento afectivo respecto de la familia, la comunidad o la polis de pertenencia. La conocida imagen de los círculos concéntricos de Hierocles (1906) ilustra gráficamente este desafío: cómo atraer hacia el centro los círculos más externos sin diluir el vínculo con los más próximos.

En la misma línea racionalista, el pensamiento kantiano confió en la trascendencia de la razón práctica y en el imperativo categórico para universalizar la preocupación moral. Kant (1967), no obstante, subestimó el papel de las inclinaciones y los sentimientos, al considerar que solo las acciones realizadas por puro respeto al deber poseen verdadero valor moral. Esta concepción dejó fuera recursos como la empatía, que otros autores han considerado esenciales para ampliar el círculo de la solidaridad. Según Peter Sloterdijk (2019), el universalismo ya no puede fundarse en “abstracciones ilustradas” sino en la conciencia del sufrimiento y de la finitud humana. Richard Rorty (1989) por su parte, sostiene que la solidaridad no se descubre mediante razonamientos abstractos, sino que se cultiva incrementando nuestra sensibilidad hacia los detalles concretos del dolor y la humillación ajenos, tarea en la que la literatura, los relatos y las historias personales desempeñan un papel insustituible.

El cristianismo, en cambio, recurrió menos a imperativos de la razón y más a argumentos teológicos y a motivaciones éticas de alcance universal, tales como “todos somos hijos de Dios” o “ama a tu prójimo como a ti mismo”. La parábola del buen samaritano del Evangelio según San Lucas redefine radicalmente el concepto

de prójimo, extendiéndolo más allá de los vínculos de sangre, etnia o religión, y ha constituido una de las matrices más potentes de universalización moral en la tradición occidental.

Enfoques contemporáneos

En las últimas décadas, autores como Kwame Anthony Appiah (2006), Ulrich Beck (2005), Martha Nussbaum (2013), Richard Rorty (1989) y Peter Sloterdijk (2019), Ash Amin (2012) han puesto de relieve las limitaciones tanto del racionalismo estoico-kantiano como de los fundamentos religiosos tradicionales. Estos pensadores destacan nuevos vectores de cosmopolitización: la experiencia cotidiana de la diversidad en las metrópolis modernas, la circulación global de información a través de los medios de comunicación y, sobre todo, la conciencia compartida de riesgos globales (pandemias, cambio climático, proliferación nuclear) que no admiten solución a escala local o nacional. Al mismo tiempo, recuperan el protagonismo de las emociones, la empatía y los afectos como puentes efectivos hacia la solidaridad transnacional, sin renunciar por ello a un componente ético-normativo necesario en el cosmopolitismo. Un impulso moral que no tiene por qué fundamentarse forzosamente en principios religiosos o en otros valores trascendentes o en imperativos categóricos kantianos (Eco 1997).

Desde la perspectiva del conocimiento, las condiciones objetivas actuales facilitan enormemente el salto del amor propio al amor a la humanidad. El grado de interconexión e información intercultural de que disponemos hoy no tiene parangón con la situación del mundo helenístico o incluso del siglo XVIII.

En el terreno político, sin embargo, la tensión persiste y adopta la forma de una oposición aparentemente irresoluble: obliga a jerarquizar lealtades, priorizar solidaridades, construir identidades en confrontación y, con frecuencia, postergar los problemas globales en beneficio de intereses locales o nacionales. La retórica política explota sistemáticamente esta dualidad, ya sea para reforzar identidades partidistas, ya para legitimar enfrentamientos.

Los usos y significados políticos del cosmopolitismo a lo largo del siglo XX y XXI — desde el periodo de entreguerras hasta la globalización neoliberal y el reciente repliegue nacionalista— muestran esta tensión y es destacable cómo ha estado profundamente condicionada por los acontecimientos históricos y los marcos ideológicos dominantes de cada época.

Periodo de entreguerras: nacionalismos versus cosmopolitismo

En el período de entreguerras (1919-1939) se produjo una triple convergencia hacia el refuerzo de los nacionalismos y particularismos: por un lado, en el movimiento de izquierda de raíz marxista; por otro, en el liberalismo con vocación imperial y colonial; y, finalmente, en el emergente movimiento fascista. Esta

confluencia dejó prácticamente vacío el campo intelectual necesario para el desarrollo de un cosmopolitismo auténtico.

Los movimientos de tradición marxista profesaban, en sus orígenes, una forma particular de cosmopolitismo, en la medida en que lo circunscribían a una solidaridad internacional de clase. Inspirados por el célebre lema del *Manifiesto del Partido Comunista*, “¡Proletarios del mundo, uníos!” (Marx, K, Engels, F, 2001), concebían la solidaridad universal —equivalente al internacionalismo— como la confraternización de los trabajadores más allá de las fronteras nacionales. Esta aspiración se asociaba, al menos parcialmente, con la idea anarquista de una revolución capaz de abolir los Estados, lo que reforzaba aún más el distanciamiento respecto de los nacionalismos y particularismos tradicionales.

Sin embargo, la Primera Guerra Mundial puso a prueba de forma decisiva el ideal internacionalista en el seno del movimiento obrero. El apoyo de la socialdemocracia alemana —el partido más influyente y prestigioso de la época— a los créditos de guerra provocó una profunda fractura tanto en la propia Alemania como en el conjunto de la Internacional. Mientras algunos partidos adoptaron una postura nacionalista y acordaron una tregua para respaldar a sus gobiernos en el esfuerzo bélico, otros denunciaron la guerra como una traición al internacionalismo proletario y al abandono de los objetivos revolucionarios en nombre de intereses nacionales. La “deriva nacionalista” de la socialdemocracia debilitó la fuerza del ideal emancipador universalista.

A este desgaste se sumó otro acontecimiento decisivo: la Revolución Rusa de 1917, que profundizó las divisiones dentro del movimiento marxista. Los partidos críticos con la socialdemocracia alemana, agrupados en la naciente Internacional Comunista, identificaron el internacionalismo originario con la defensa del Estado soviético, una tendencia que se intensificó bajo el estalinismo.

De este modo, el internacionalismo como impulso de fraternidad universal perdió vigor y fue progresivamente subordinado a intereses nacionales y particulares.

Al mismo tiempo, la izquierda marxista denunció el cosmopolitismo promovido por el liberalismo. Esta crítica no era nueva: se remontaba a años anteriores a la Primera Guerra Mundial y había sido asumida también por líderes e intelectuales de los países colonizados [Nkrumah (2009), Césaire (1955), Fanon (2002)]. Desde esta perspectiva, la retórica cosmopolita sobre la “civilización universal” y las apelaciones al humanismo, al intercambio pacífico y a la cooperación entre los pueblos eran percibidas —con fundamento— como un lenguaje que encubría la conquista colonial, la guerra imperialista y el neocolonialismo económico.

Para las derechas más radicales —como el nacionalsocialismo alemán, el fascismo italiano y otros movimientos nacionalistas antidemocráticos— el cosmopolitismo se convirtió en un blanco privilegiado de ataque. Estas corrientes denunciaban tanto el internacionalismo marxista como el cosmopolitismo liberal, pues

consideraban que ambos contribuían a la disolución de la identidad nacional. El nazismo, en particular, desplegó un extraordinario esfuerzo por deslegitimar los fundamentos jurídicos y filosóficos del universalismo. La literatura nacionalsocialista describía como una “quimera” la idea de que el mero hecho de nacer confiriera una esencia común a todo ser humano, fundamento de derechos naturales inalienables, iguales para todos. Extender tales derechos a personas con discapacidad intelectual o a criminales constituía, para los juristas nazis, motivo de burla cruel (Chapoutot 2018).

El pensamiento jurídico nacionalsocialista se propuso desmontar cualquier argumento que defendiera una fundamentación racional del derecho, entendida como una peligrosa ilusión heredada del iusnaturalismo. Sostenía, en cambio, que las normas emanaban exclusivamente de la experiencia histórica particular del pueblo alemán y, más específicamente, de la supuesta esencia de la “raza nórdica”. Esta concepción permitía justificar una xenofobia basada en el racismo biológico. Desde esta perspectiva, el cosmopolitismo era interpretado como una patología moderna que obstaculizaba la unidad orgánica de la nación —definida por la sangre y la tierra— y fomentaba el desarraigo.

Considerado un peligro para la cohesión nacional, el nazismo vinculó estrechamente el cosmopolitismo con el antisemitismo. Alfred Rosenberg (2017) uno de los principales ideólogos del régimen, afirmaba que el cosmopolitismo era el principal “disolvente” propio del “espíritu judío”, pues allí donde penetraba destruía los lazos de sangre y la fidelidad. A su vez, el antisemitismo era entrelazado con el rechazo al capitalismo financiero, la masonería y el bolchevismo internacionalista, configurando un sistema coherente de enemigos.

Un nacionalismo exacerbado —en el que la adhesión a la patria se presentaba como expresión del orden natural— impregnó los diversos nacionalismos europeos de extrema derecha en el período de entreguerras. Sin embargo, tanto el nazismo como el fascismo italiano se enfrentaron a una curiosa paradoja: debían conjugar la sacralización de la patria con sus ambiciones imperialistas. El nazismo, lejos de aspirar a un orden universal igualitario, justificó su expansionismo como una necesidad biológica. La biología pasó a determinar los valores esenciales de la comunidad nacional: la “raza superior” tendría, según esta doctrina, un derecho natural a un espacio vital (*Lebensraum*), concepto acuñado por el geógrafo Friedrich Ratzel y repetidamente invocado por Hitler. La paradoja alcanzaba su punto máximo cuando el régimen presentaba esta expansión racial como la expresión más genuina de una comunidad auténtica.

Por su parte, el fascismo italiano concebía su expansión en África y el Mediterráneo como una misión civilizadora, una especie de evangelización forzosa, dirigida a impulsar un universalismo imperial basado en la supremacía de una nación concreta, Italia (Emilio Gentile 2007). Renzo De Felice sostuvo que su imperialismo era una consecuencia lógica de su particularismo: solo una nación convencida de

poseer una misión civilizadora superior podía rechazar el cosmopolitismo y, al mismo tiempo, aspirar a extender su dominio (De Felice 1969). Tal vez sea el historiador Roger Griffin (2007) quien mejor sintetiza la relación entre el rechazo fascista al cosmopolitismo y su impulso expansionista cuando explica que el fascismo odia el cosmopolitismo porque supone la muerte del mito nacional; pero al mismo tiempo necesita proyectar ese mito más allá de las fronteras.

La era de la globalización: ¿una apertura al cosmopolitismo?

A partir de la década de 1980, la globalización inauguró un escenario que parecía propicio para revitalizar la idea de cosmopolitismo. Diversos factores contribuyeron a esta percepción. En primer lugar, la revolución de los medios de comunicación intensificó de manera inédita la interconexión entre países, proporcionando un conocimiento casi instantáneo de catástrofes, conflictos y situaciones de explotación o miseria en lugares remotos. En segundo lugar, adquirieron mayor protagonismo instituciones con funciones regulatorias supranacionales —como la Organización Mundial del Comercio, la Organización Mundial de la Salud o las Naciones Unidas—. Paralelamente, el creciente poder de las empresas multinacionales, la aparición de “empresas en red” (Castells 1999) y la liberalización del capital financiero erosionaron la soberanía de los Estados (Held 2003).

En este contexto cobraron fuerza discursos que anunciaban la progresiva obsolescencia del Estado-nación y la necesidad de construir formas de gobernanza global. Resurgió así la expectativa de una convergencia mundial que recordaba, aunque reformulada, a las teorías de la modernización de los años sesenta —posteriormente desacreditadas— (Eisenstadt, 1970). Estas nuevas versiones proyectaban la posibilidad de una homogeneización e igualación económica basada en la difusión global de las tecnologías, una convergencia cultural derivada de la expansión transnacional de los medios de comunicación, y una aproximación entre los códigos éticos seculares y las tradiciones religiosas. En este clima proliferaron iniciativas ecuménicas; el teólogo suizo Hans Küng desempeñó un papel destacado en la redacción de la *Declaration Toward a Global Ethic*, presentada en el Parlamento de las Religiones del Mundo (Chicago, 1993), que postulaba, entre otros principios, la solidaridad y la necesidad de un orden económico mundial no sustentado en la injusticia ni en la explotación.

Este escenario reactivó también el lenguaje de la universalización de los derechos humanos y brindó justificación a diversas iniciativas políticas. Entre ellas destacaron las llamadas “intervenciones humanitarias”, que proliferaron a finales del siglo XX. Estas se apoyaban en la idea de que la soberanía estatal es condicional: si un Estado vulnera gravemente los derechos de sus ciudadanos, no puede invocar el principio de no injerencia. Bernard Kouchner (1987), fundador de Médicos Sin Fronteras y posteriormente ministro de Asuntos Exteriores del

Gobierno de Francia – acuñó el término “droit d’ingérence” (derecho de injerencia) en los años 80.

La retórica cosmopolita desempeñó un papel relevante en la legitimación moral de este tipo de intervenciones. Varios pensadores defendieron entonces lo que denominaron “cosmopolitismo de derecho”. Partiendo de premisas como la globalización estructural de la sociedad, la insuficiencia de las instituciones estatales para enfrentar problemas transnacionales y riesgos globales, y el carácter universal del derecho a la vida y a la dignidad, destacados autores partidarios del cosmopolitismo como Ulrich Beck (2006), Mary Kaldor (2015) llegaron a justificar la intervención armada como último recurso.

Un episodio especialmente revelador es la invasión de Irak liderada por EE. UU. en 2003, que muestra cómo la retórica civilizatoria y de los derechos humanos podía emplearse no solo para legitimar intervenciones puntuales, sino también auténticas guerras de conquista. Un documento de gran impacto político, *What We're Fighting For: A Letter from America*, (Institute for America Values 2002) suscrito por destacados intelectuales —entre ellos Michael Walzer, Amitai Etzioni, Samuel Huntington, Francis Fukuyama, Michael Novak y Theda Skocpol—, estableció las bases éticas y políticas destinadas a justificar la invasión. Más allá del argumento, recurrente en la estrategia estadounidense, de la necesidad de defender la propia seguridad nacional, el manifiesto apelaba a una genérica “guerra contra el terrorismo” formulada en nombre de una supuesta razón moral universal.

El intento de proyección de valores universales durante este período tuvo algunos éxitos notables. La década de los 90 fue testigo de un impulso considerable en lo que respecta a los derechos de la mujer, culminando en la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995. El discurso feminista logró consolidar avances en la integración de la mujer en el mercado laboral, la participación política y el reconocimiento de la violencia de género. Sin embargo no se puede hablar de la misma forma de éxitos del discurso cosmopolita.

La retórica cosmopolita no solo formaba parte de los “mitos fundacionales” sobre los que se edificó la teoría de la globalización (Brzezinski 2005), sino que cometía un error aún más profundo: defendía un universalismo que pretendía trascender las fronteras nacionales subestimando la persistencia y la fuerza de los sentimientos de pertenencia local y nacional (Calhoun 2005). Sus promotores sostuvieron, de manera equivocada, que las identidades locales y nacionales se estaban debilitando progresivamente a medida que avanzaba el ideal de una ciudadanía global. Algunas de estas ideas eran deudoras del liberalismo de los siglos XVII y XVIII que consideraba que la afirmación étnica, religiosa o nacional eran restos arcaicos que debían ser trascendidos por un programa universal capaz de unir a todos los seres humanos al margen de sus culturas particulares (Gómez y Álvarez 2013).

Esta fragilidad del cosmopolitismo elitista que se cultivó en la era de la globalización ha sido objeto de críticas certeras por parte de diversos analistas (Hunter y Yates 2002; Rorty 1999; Rodrik 2017; Brzezinski 2005). Estos autores caracterizaron el cosmopolitismo de las élites globalizadoras —especialmente estadounidenses— como una moda cultural con pretensiones de hegemonía universal. Sus protagonistas viajan constantemente por el mundo y se autoproclaman ciudadanos globales: son sofisticados, urbanos y universalistas en su discurso. Sin embargo, paradójicamente, nunca abandonan del todo su “casa” privilegiada; más bien convierten la localidad y el lugar en realidades abstractas, fluidas y provisionales. Al hacerlo, renuncian a las responsabilidades políticas y sociales más inmediatas con sus comunidades de origen. Dani Rodrik los ha denominado, con agudeza, «ciudadanos globales, huidores nacionales».

Repliegue nacionalista y debilitamiento del cosmopolitismo

El optimismo de Fukuyama (1994), quien —alentado por la caída de los regímenes del Este— había pronosticado la universalización de la democracia impulsada por la acumulación de las ciencias y la “lógica del reconocimiento”, distaba de hacerse realidad. Los problemas generados por la hiperglobalización, especialmente la tensión entre los mercados globales y la capacidad de las democracias para gobernarlos, se ajustaban más al diagnóstico formulado por el economista Dani Rodrik (2011) en su célebre “trilema”. Según éste, solo podemos elegir dos de las tres dimensiones siguientes: hiperglobalización, democracia y soberanía nacional. Así, podemos limitar la democracia en favor de una mayor integración económica; restringir la globalización para preservar la legitimidad democrática; o bien impulsar una democracia global a costa de la soberanía estatal. Pero no es posible mantener simultáneamente las tres.

En la práctica, durante la primera década del siglo XXI —especialmente a partir de la crisis financiera de 2007-2008—, la globalización, en lo referente a la integración de los mercados financieros y a los procesos de desregulación, no sufrió un retroceso significativo. Sin embargo, sí se produjo un marcado deterioro de las instituciones y prácticas democráticas, al tiempo que la soberanía estatal experimentó una reafirmación acompañada de señales preocupantes que resultaron poco propicias para el desarrollo de un clima favorable al cosmopolitismo. Conviene analizar, a continuación, el deterioro progresivo de la convivencia intercultural -elemento imprescindible del cosmopolitismo- en el interior y en el exterior de los Estados.

Es un hecho ampliamente reconocido que el advenimiento de la modernidad ha erosionado progresivamente la capacidad de los Estados para sostener una identidad nacional singular y homogénea. Los Estados-nación han dejado de constituir espacios culturalmente uniformes; en su interior coexisten, en una simbiosis permanente aunque no exenta de fricciones, diversas tradiciones culturales cuya integración exitosa depende en gran medida de la voluntad y la

capacidad de las sociedades receptoras para gestionar dicha. Sin embargo, la convivencia intercultural rara vez transcurre sin tensiones significativas cuando no se promueven activamente valores como el pluralismo, el reconocimiento de la diversidad y la tolerancia, ni cuando el Estado de acogida deja de proveer los recursos materiales e institucionales necesarios para una integración efectiva de las poblaciones inmigrantes. Una sociedad multicultural no está inclinada de manera natural hacia la armonía; no existe ninguna “mano invisible” que la conduzca espontáneamente por ese camino (Álvarez 1998). Desafortunadamente, desde los primeros años del siglo XXI diversos factores concurrieron para agravar el deterioro de la convivencia en las sociedades multiculturales europeas y norteamericana.

En primer lugar, emergieron debates en el seno del pensamiento liberal que alimentaron serias dudas acerca de la posibilidad misma de integrar determinadas culturas. Figuras destacadas como Giovanni Sartori y Samuel Huntington se erigieron en abanderados de estas posiciones críticas. Sartori (2001) sostuvo que no todas las culturas migratorias son equivalentes desde el punto de vista normativo y que las sociedades occidentales no pueden acoger indefinidamente a colectivos que rechazan abiertamente los principios democráticos y liberales. El autor italiano tomó como eje de su argumentación los aspectos morales y religiosos del islam, interpretando su evolución reciente como una deriva antioccidental estructural. Autores posteriores que siguieron esta línea han realizado exégesis del Corán desde una perspectiva occidental que, paradójicamente, resultan simétricas —aunque de signo contrario— a las interpretaciones literalistas del islam político y fundamentalista, contribuyendo así a estigmatizar las corrientes islámicas más aperturistas y reformistas (Gómez y Álvarez 2013)

Por su parte, Huntington (2005) amplió el diagnóstico más allá del islam, identificando como amenaza civilizacional no solo a las poblaciones musulmanas, sino también a la creciente presencia hispana en los Estados Unidos y, en términos más generales, al choque entre grandes bloques civilizacionales. No obstante, a diferencia de Sartori, Huntington no atribuye primariamente la dificultad de integración a las culturas inmigradas, sino a la decadencia interna de las democracias occidentales, decadencia que él asocia al exceso de tolerancia, al debilitamiento de las estructuras familiares tradicionales y al descenso del capital social.

En segundo lugar, la crisis económica de 2007-2008 y las políticas de austeridad impulsadas principalmente desde las instancias gubernamentales europeas erosionaron la confianza en la cooperación internacional, un deterioro que solo se vio brevemente interrumpido durante la pandemia de 2020. Este proceso debe comprenderse en el contexto del neoliberalismo predominante a finales del siglo

XX y principios del XXI, el cual debilitó las estructuras de solidaridad tanto en el ámbito nacional como en el internacional.

En tercer lugar, el incremento de los flujos migratorios, especialmente a partir de la segunda mitad de la segunda década del presente siglo, motivado por las guerras en Siria y las crisis derivadas de las primaveras árabes —que habían generado elevadas expectativas de cambio político—, acentuó los problemas de integración y cohesión nacional en un contexto de estados de bienestar debilitados por la crisis económica previa.

En cuarto lugar, y posiblemente el factor de mayor relevancia, destaca el activismo de las fuerzas populistas de extrema derecha, las cuales —aprovechando la crisis económica, el aumento de los flujos migratorios y las políticas de emergencia implementadas para hacer frente al cambio climático— se orientaron a socavar algunos de los pilares fundamentales sobre los que se sustentaban las democracias liberales: la convivencia intercultural, el reconocimiento de la diversidad y el pluralismo, y la cooperación internacional basada en normas compartidas y organismos de arbitraje.

Los discursos de estas fuerzas populistas contribuyeron a la popularización de teorías que atentaban contra el núcleo mismo de un cosmopolitismo solidario: el diferencialismo cultural, la teoría del gran reemplazo y el nativismo.

La Nouvelle Droite francesa percibió ya en los años ochenta que el racismo biológico se había deslegitimado por ser una de las bases ideológicas del nazismo y, en consecuencia, entendió que la nueva batalla contra la inmigración debía librarse en el campo de la cultura. Su doctrina, que tomó el nombre de diferencialismo cultural, sugería que las culturas son unidades coherentes, homogéneas y delimitables, y que la mezcla de culturas debido a la inmigración conduce a la pérdida o la erosión de la identidad. Curiosamente, de este modo, un planteamiento que promueve la xenofobia hacia el interior de las fronteras nacionales se revestía de un lenguaje de defensa de la diversidad cultural. Al mismo tiempo, prevenía contra las culturas no “integrables”, tales como la musulmana, con argumentos similares a los esbozados en las líneas anteriores.

Más cerca de nuestros días, ha tomado gran relieve la teoría del “gran reemplazo” popularizada por el escritor francés Renaud Camus (2010). Esta teoría es, en realidad, una narrativa conspirativa según la cual las poblaciones autóctonas de origen europeo estarían siendo “reemplazadas” demográficamente por inmigrantes musulmanes o africanos. Cuando no aparece explicitada bajo la fórmula de reemplazo, surge implícitamente articulada a través de la amenaza que corre el mundo occidental por su bajo crecimiento demográfico.

Por último, el nativismo es una ideología que prioriza los intereses de los “nativos” frente a la inmigración. Es quizás la más popular entre ellas, pues aprovecha la rivalidad por recursos limitados, exacerbada por los problemas que atraviesan los

Estados de bienestar, para jerarquizar y discriminar a las poblaciones en contra de los principios de igualdad que inspiran las democracias liberales.

Este conjunto de teorías e ideas conduce a una polarización efectiva en las sociedades, acentuando el binomio entre “nosotros” y “ellos”, estigmatizando a las poblaciones inmigrantes al identificarlas con un factor de corrosión de las supuestas identidades nacionales homogéneas, y como un elemento generador de competencia, desorden e inseguridad.

La difusión de estas ideas a través de los distintos medios, en especial de las redes sociales, tiene notables efectos, al margen incluso de las experiencias directas de convivencia que tiene la gente. Es significativo que, en algunas ocasiones, los movimientos xenófobos obtengan mayor apoyo electoral en zonas donde existe menor presencia migratoria que en las grandes urbes, donde la interacción y la visibilidad cultural son mucho mayores (Mounk 2018).

El repliegue nacional y cultural favorecido por los factores hasta aquí mencionados mina la confianza en un cosmopolitismo efectivo. La supuesta incompatibilidad de culturas y de valores hace difícil el encuentro de un espacio común de cooperación y de valores que han de sustentar un cosmopolitismo universalista.

Conclusión

A través del breve examen histórico esbozado hasta aquí, se puede concluir que el cosmopolitismo, lejos de seguir una línea de progreso continuo, ha experimentado avances y retrocesos muy dependientes de las coyunturas políticas y sociales. No es posible adoptar una postura optimista en relación con el futuro próximo. Sin embargo, la historia proporciona enseñanzas valiosas para imaginar un horizonte más prometedor. Fórmulas como la del “cosmopolitismo arraigado” (Appiah 2005) 2005) proporcionan un concepto fértil según el cual la apertura hacia una responsabilidad moral universal no puede prescindir de la consideración de la pertenencia a una comunidad concreta (barrio, pueblo, nación, cultura). Dada la importancia de aunar estos dos elementos, el arraigo y la apertura a lo universal, resulta pertinente dedicar las últimas líneas del artículo a esta cuestión.

Sentimiento de pertenencia

Uno de los pilares fundamentales para la construcción del cosmopolitismo arraigado es el respeto de los sentimientos de pertenencia y los afectos vinculados a lo próximo. Estos sentimientos constituyen el punto de partida natural y necesario para cualquier apertura auténtica hacia la humanidad en su conjunto. La desatención histórica de esta dimensión por parte de ciertas corrientes del liberalismo cosmopolita —caracterizado frecuentemente como “apátrida”— y de un humanismo excesivamente abstracto y desencarnado ha generado un vacío que las extremas derechas han explotado con eficacia, canalizando el malestar resultante hacia formas de pertenencia xenófobas, etnocéntricas y excluyentes. En

el contexto actual, se torna imperativo recuperar el significado profundo y la trascendencia antropológica de dicho sentimiento.

El arraigo —entendido como el sentimiento de pertenencia a un lugar, una comunidad y una tradición— forma parte constitutiva de la condición humana. Esta tesis ha sido sostenida por numerosos pensadores a lo largo de la historia. Ya Aristóteles (1988) al definir al ser humano como ζῷον πολιτικόν consideraba el destierro o el aislamiento absoluto del cuerpo político como uno de los castigos más severos que podían infligirse a una persona, pues implicaba la privación de aquello que hacía posible la realización plena de su naturaleza. En la misma línea, aunque desde una perspectiva hermenéutica, Hans-Georg Gadamer (1993) distingue entre soledad (Einsamkeit) y aislamiento (Vereinsamung): mientras la primera puede constituir un espacio fecundo de introspección y búsqueda interior, el aislamiento representa una experiencia de pérdida radical y renuncia forzada a la pertenencia.

Paul Ricœur (2000), desde una perspectiva fenomenológica, subrayó que nuestra identidad se construye narrativamente, siempre desde un lugar concreto dotado de coordenadas espaciales y temporales precisas. Estamos inevitablemente situados en el mundo; el arraigo es el suelo desde el cual nos comprendemos y elaboramos el relato de nuestra vida. En un sentido afín, Simone Weil (2005) afirmaba que el enraizamiento constituye “la necesidad más importante y desconocida del alma humana”. Tanto Ricœur como Weil concebían el arraigo como una condición abierta, no clausurada ni excluyente: reconocían la tensión entre pertenecer a una tradición, comunidad o lugar, y la apertura a los otros, pero rechazaban la cerrazón identitaria. El arraigo debía ser entendido como un punto de partida necesario para el diálogo y el reconocimiento mutuo. La propia Weil encarnó esta idea, combinando una reflexión teórica —encargada por Charles de Gaulle tras la Segunda Guerra Mundial— con un compromiso militante guiado por un universalismo solidario.

El reconocimiento de la pertenencia como una necesidad ontológica no implica desconocer las dinámicas de desarraigo que ya se manifestaban en la modernidad. El capitalismo y la urbanización acelerada debilitaron los vínculos vitales entre las personas y sus lugares, tradiciones y comunidades, un fenómeno que se ha intensificado con la hiperglobalización de las últimas décadas. No obstante, esta erosión de los lazos tradicionales no ha suprimido la necesidad humana de anclaje sobre todo en contextos de incertidumbre como el que atraviesa la humanidad en la actualidad. Incluso en los procesos migratorios, que generan desarraigo, se observa que las personas desplazadas mantienen fuertes vínculos con sus comunidades étnicas o religiosas, frecuentemente a través de redes familiares extensas distribuidas en diferentes naciones (Kumar, 2003).

El sentimiento de pertenencia no se vincula únicamente al lugar de nacimiento o de residencia, sino también a la participación en un determinado colectivo, lo que

contribuye a la formación de una identidad compartida. Ahora bien, si aceptamos —como aquí se sostiene— que la identidad es importante e inevitable, pero no incompatible con una apertura cosmopolita, debemos afrontar una primera objeción: tanto la identidad individual como la comunitaria se configuran a partir de la diferencia entre “nosotros”, los miembros del grupo, y “ellos”, quienes quedan fuera de él. Reconocer esta dificultad constituye el primer paso para abordar adecuadamente el problema. Vittorio Foa (1996) señalaba acertadamente que el núcleo de la ética reside precisamente en esa diferencia: a partir de ella puede promoverse tanto la negación del otro como, por el contrario, la convivencia y la búsqueda conjunta de valores compartidos.

Además del riesgo de fomentar la oposición entre “nosotros” y “ellos”, las identidades encierran otros peligros. Uno de los más significativos consiste en reducir la compleja pluralidad de identidades que posee cada ser humano a una sola identidad dominante —sea religiosa, nacional o de cualquier otro tipo—. Amartya Sen (2007) sostiene que muchos conflictos y atrocidades se han apoyado en la ilusión de una identidad única o esencialmente privilegiada, que se impone como determinante y no admite elección. Su advertencia frente a la categorización unidimensional de los seres humanos y la importancia que concede a su pluralidad resulta pertinente. Sin embargo, Sen parece asumir con excesiva facilidad que las identidades son, ante todo, fruto de la elección individual, un enfoque que Michael Sandel (1982) ha criticado acertadamente por subestimar la dimensión constitutiva y no electiva de ciertas pertenencias.

Otro debate relevante en torno a las identidades es el que se articula en torno a la llamada “política de las identidades”. Esta perspectiva subraya que determinados grupos, sobre todo minoritarios, sostienen identidades que requieren respeto y reconocimiento. No obstante, estas demandas son objeto de críticas tanto desde la derecha —y muy especialmente desde la extrema derecha— como, en ocasiones, desde sectores de la propia izquierda. Para las primeras, la proliferación de identidades diversas amenaza las identidades “naturales” o tradicionales y socava la homogeneidad necesaria para la cohesión nacional. Desde ciertos sectores de la izquierda, en cambio, se reprocha a la política de las identidades haber fragmentado al movimiento progresista al desplazar la centralidad de la identidad de clase, considerada el vínculo unificador fundamental, lo que habría facilitado indirectamente el avance de las extremas derechas. La denuncia de la ceguera que supone concebir las identidades nacionales en la actualidad como homogéneas, junto con el reconocimiento del pluralismo identitario que caracteriza a toda persona, constituyen los contraargumentos más sólidos para refutar tanto unas críticas como las otras.

Apertura y universalización

La apertura y la solidaridad universal constituyen el otro pilar fundamental sobre el que se sustenta el cosmopolitismo arraigado. Esto implica la extensión de la

empatía más allá de los límites del grupo propio y la convergencia hacia un conjunto de valores compartidos a escala global.

Las identidades, por sí solas, no suministran necesariamente estos recursos. Ciertamente, las identidades se construyen sobre la pertenencia, la memoria histórica, los proyectos de futuro y, en no menor medida, sobre valores; sin embargo, tales valores pueden orientarse tanto hacia la promoción de actitudes xenófobas y de repliegue nacionalista como hacia la apertura y la solidaridad transnacional. Tal como se ha señalado anteriormente, los valores que promocionaron los populismos de derecha a partir de mediados de la segunda década del siglo XXI —en un contexto marcado por el incremento sostenido de los flujos migratorios y por el auge de los nacionalismos— fueron predominantemente defensivos y particularistas, lo que los hizo profundamente hostiles a cualquier horizonte universalista.

En la actualidad, las sociedades occidentales —incluso las tradiciones que históricamente han sido dominantes en ellas— experimentan un profundo conflicto de valores internos, al tiempo que se enfrentan a tensiones con los valores característicos de las culturas no occidentales. Un cosmopolitismo que vaya más allá de la mera celebración de la diversidad cultural debe plantearse seriamente cómo es posible que distintas tradiciones coexistan, se enriquezcan mutuamente y logren identificar un núcleo común de valores universalizables.

Esta tarea dista de ser sencilla; sin embargo, Amartya Sen (1999) acierta al sostener que, en el ámbito de los valores, existe mayor proximidad entre las diversas culturas de lo que habitualmente se reconoce. Por ello, resulta imperativo rechazar las generalizaciones apresuradas sobre la supuesta incompatibilidad entre civilizaciones, generalizaciones que, tanto desde ciertos países no occidentales se emplean para legitimar regímenes autoritarios, como desde el mundo occidental se utilizan para afirmar que conceptos como la justicia y la democracia constituyen patrimonios exclusivos de su propia tradición.

Finalmente, resulta pertinente atender a la institucionalización del cosmopolitismo. La apertura hacia la universalización no posee únicamente una dimensión moral, sino también institucional y, por consiguiente, política. La ética cosmopolita requiere instituciones transnacionales y mecanismos de cooperación, tanto para afrontar los riesgos que ningún Estado puede gestionar de forma aislada, como para establecer un marco normativo mínimo que procure el equilibrio entre la diversidad cultural y los principios universales. El corpus de derechos humanos ha constituido uno de los principales vectores en la adopción de estos principios; no obstante, en la actualidad se encuentra comprometido por conflictos derivados de intereses geopolíticos que propician un preocupante silencio de la mayor parte de los gobiernos del mundo en torno a dicho ordenamiento jurídico.

Madrid, 18 de diciembre de 2025

Bibliografía

- Álvarez, I. (1998). La gestión de la diversidad: construcción y neutralización de las diferencias, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 0, 7 mayo. www.uv.es/cefd/0/dorron.html.
- Amin, A. (2012) *Land of strangers*. Cambridge: Polity Press.
- Appiah, K.A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton University Press.
- Appiah, K.A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. W.W. Norton.
- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Beck, U. (2005). *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*. Barcelona: Paidós
- Beck, U. (2006). *Cosmopolitan Vision*. Polity Press.
- Bettati, M. & Kouchner, B. (1987) *Le devoir d'ingérence: peut-on les laisser mourir?* París: Denoël
- Brzezinski, Z. (2005). *El dilema de EEUU: ¿Dominación global o liderazgo global?*, Barcelona: Paidós.
- Calhoun, C. (2005). Interview by Daniel Gamper. *Universitas Revista de filosofía, Derecho y Políticas*, 2,3, http://universitas.idhbc.es/n02/02-02_gamper.pdf
- Camus, R. (2010). *Abécédaire de l'in-nocence*. David Reiharc Editions.
- Castells, M. (1999). *La era de la información* (La sociedad red, Vol I). Madrid: Alianza.
- Cesaire, A. (1955). *Discours sur le colonialismo*. Paris y Dakar: Présence Africaine
- Chapoutot, J. (2018). *La revolución cultural nazi*. Madrid: Alianza.
- Coppleston, F. (1994). *Historia de la Ética*, TI. Barcelona: Ariel
- De Felice, R. (1969). *Le interpretazioni del fascismo*. Bari: Laterza
- Eco, U. (1996). Cuando los demás entran en escena, nace la ética, in Martini, CM, Eco, U, *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el final del milenio*. Madrid: Martínez Roca.
- Eisenstadt, S. (1970). *Ensayos sobre el cambio social y modernización*. Madrid: Tecnos.
- Fanon, F. (2002). *Les damnés de la terre*. París: Decouverte Ed.
- Foa, V. (1996). ¿Cómo vivo en el mundo?, en Martini CM, Eco, U, *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre la ética en el final del milenio*. Madrid: Martínez Roca.

- Fukuyama, F. (1994). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta -De Agostini.
- Gadamer, H. (1993), *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.
- Gentile. E. (2007). *El culto del littorio. La sacralización de la política de la Italia fascista*. Argentina: Siglo XXI.
- Gómez, M.V. (2020). Cosmopolitanism vs Identity and Belonging? in Smagacz-Poziemska, M, Gómez M.V., Pereira, P, Guarino, L, Kurtenbach, S. Villalón, JJ. *Inequality and Uncertainty, Current Challenges for cities*, Palgrew Macmillan.
- Gómez, M.V, & Álvarez, J. (2013). *El cambio social en la era de la incertidumbre*. Madrid: Talasa.
- Griffin, R. (2007). *Modernism and fascism: The sense of the beginning under Mussolini and Hitler*. Palgrave MacMillan.
- Held, D. y MacGrew, A. (2003). *Globalización /Antiglobalización. Sobre la reconstrucción del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Hunter, J. D. & Yeats, J. (2002). In the Vanguard of Globalization: The World of America Globalizers. In P.L. Berger & S. P. Huntington (eds.) *Many Globalisations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (pp. 323-357) New York: Oxford.
- Huntington, S. (2005). *El choque de civilizaciones*. Barcelona: Paidós
- Institute for American Values. (2002, February 13). What we're fighting for: A letter from America. *The Avalon Project*, Yale Law School. https://avalon.law.yale.edu/sept11/letter_002.asp
- Kaldor, M. & Selchow. S. (2015). From Military to 'Security Interventions': An Alternative Approach to Contemporary Interventions. *Stability: International Journal of Security and Development* / LSE papers
- Kant, I. (1967). *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Kumar, K. (2003). El Estado-nación, la Unión Europea, in AlSayyad, N y Castells, M (eds), *¿Europa musulmana o Euro-Islam?*. Madrid: Alianza
- Marx, K. & Engels, F. (2001). *Manifiesto Comunista*, Madrid: Alianza.
- Mounk, Y. (2018). *El pueblo contra la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Nkrumah, K. (2009). *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. Panaf LDT.
- Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. London: Cambridge Press.

- Ramelli, I. (2009). *Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments and excerpts*, Brill.
- Ricœur, P. (2000). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Editions du Seuil.
- Rodrik, D. (2011). *La paradoja de la globalización. Democracia y futuro de la economía mundial*, Barcelona: Antoni Bosch.
- Rodrik, D. (2017). *Global citizens, national shirkers*. Project Syndicate, March 12.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1999), *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- Rosenberg, A. (2017). *El Mito del Siglo XX: Fundamentos del Nacional Socialismo*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, G. (2003). *Sociedad multiétnica*. Madrid: Taurus
- Sen, A. (1999) Humanidad y ciudadanía. Nussbaum, M, *Los límites de patriotismo, identidad, pertenencia y ciudadanía mundial* pp.135-143. Barcelona: Paidós
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Sloterdijk, P. (2019). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela Ediciones.
- Weil, S. (2005). *El arraigo*. Madrid: Alianza Editorial.