

**REVISTA CIDOB d'AFERS  
INTERNACIONALS 82-83.**

**Fronteras: Transitoriedad y dinámicas  
interculturales.**

La utopía cosmopolítica.  
Burhan Ghalioun

# La utopía cosmopolítica

Burhan Ghalioun\*

## RESUMEN

Tras recorrer las progresivas transformaciones del término cosmopolitismo en la historia, el autor muestra el cosmopolitismo contemporáneo como un concepto metodológico que ha de responder al desafío planteado por el proceso de creciente interdependencia y transnacionalización. Desde esta perspectiva metodológica, se empuja aún más allá el concepto para pensarlo como una exigencia práctica de poner orden en un mundo desregulado social y políticamente que conduce, más que a la unificación, a la desintegración y la diferenciación. Es precisamente por ello que el nuevo cosmopolitismo metodológico no puede en ningún caso quedar desvinculado de un cosmopolitismo normativo que garantice que no se quede en una buena conciencia de la élite dominante y que, por lo tanto, dé respuesta a los traumatismos y fracturas que engendra la barbarie de la globalización material. Ante estas fracturas, no es posible un repliegue hacia el pasado ni un cierre identitario, sino que es necesario poner en marcha una democratización de la vida internacional. Sólo así se puede alcanzar una ciudadanía de dimensión mundial y lograr que la solidaridad adquiera un carácter universal.

*Palabras clave: Universalismo, cosmopolitismo, globalización, identidad cultural*

## COSMOPOLITISMO Y ASPIRACIÓN AL UNIVERSALISMO

El término de cosmopolitismo fue forjado por Diógenes a partir de “cosmos”, universo, y “polités”, ciudadano. Expresa la posibilidad de ser nativo de un lugar y alcanzar lo universal, sin renegar del particularismo, y difiere por lo tanto del multiculturalismo, que consiste en una simple yuxtaposición de pueblos con culturas heterogéneas. Es a

\*Director del Centre d'Études sur l'Orient Contemporain.  
Profesor de Sociología Política, Université de la Sorbonne-Nouvelle, París  
ghalioun@free.fr

la vez un ideal, una aspiración al universalismo o a la unidad de la humanidad, y una realidad tangible que se puede observar en los grandes momentos de la civilización, en la superación, aquí y allá, de las fronteras de la etnia, de la religión o de la cultura particular. En este sentido, podemos hablar de varias generaciones de cosmopolitismo.

Una de las primeras que conocemos es la de la Grecia Antigua. Frente a las leyes y costumbres históricas que, en las ciudades griegas, hacían de los otros extranjeros o enemigos, Zenón desarrolló la idea de que todos los hombres son ciudadanos del mundo. Los estoicos greco-latinos hablaban de lo universal. El logos o la razón impregna todos los cuerpos y funda la doctrina de la simpatía universal, según la cual todos los cuerpos están en armonía e interacción mutua. El todo está en el todo. El universo es uno, es continuo. Esta tradición cosmopolítica, que se centró en la unidad del hombre, más allá de las fronteras étnicas y políticas, nació en la época de la Grecia expansionista y se desarrolló en la Roma imperial. Sus fundadores fueron griegos procedentes de la inmigración. Constituye una respuesta, bajo forma de crítica moral, a este proto-imperialismo, con todo lo que comporta de voluntad de dominación, de discriminación, de encierro en la propia cultura, así como por sus consecuencias devastadoras: esclavitud, guerras, masacres y, utilizando nuestros términos actuales, limpieza étnica.

El cosmopolitismo griego fue engendrado por los filósofos como una alternativa a la primaria y particular forma de civismo que dominaba el universo griego y que hacía de cada ciudad un mundo cerrado, con sus dioses, su historia, sus horas de gloria, sus poetas, sus sabios, sus artistas, su presente y su pasado. Encerrados en un pequeño territorio familiar y vinculados los unos a los otros como hoja a su rama, escribe Jacques Dufresne, las ciudades constituían un objeto de apego tal que era algo evidente el aceptar la muerte para protegerlas. “La ciudad valía más que uno mismo a ojos de un ateniense, de un espartano o de un tebano. Tribalismo, nacionalismo, diríamos hoy con desprecio para dar nuestra evaluación de este civismo que, en la época, parecía tan natural que Aristóteles, a fuerza de observarlo, sacó la conclusión que el hombre es un *zoon politikon*; un animal que vive en ciudad” (Dufresne, 1994).

Cruce de civilizaciones, depositaria de múltiples tradiciones, oriental y occidental, la región mediterránea y su periferia vivieron, durante la Edad Media, el nacimiento y florecimiento de otra forma de cosmopolitismo debido a la síntesis de una larga tradición de universalismo, que venía marcando la región desde la antigüedad y que encontró una multiplicidad de expresiones en las religiones universales monoteístas. También en estos casos la pertenencia a una comunidad de valores trasciende las fronteras políticas y étnicas para dar lugar a una nueva comunidad o nación, abierta a todos aquellos que hacen de ella la elección sin excepción. Se anuncia así la era de los grandes imperios medievales en el seno de los cuales se agruparán y mezclarán una multitud de pueblos y culturas. Bajo los imperios musulmanes sucesivos, y particularmente el imperio otomano, la mayor parte de las riberas del Mediterráneo, con sus múltiples civilizaciones (egipcia, africana, mesopotámica, griega) se unificaron a través de la cultura arabomusulmana. El estable período de paz que el espacio mediterráneo conoció,

gracias a la obra política y administrativa de las élites otomanas, que quedó al abrigo de las conmociones exteriores, facilitó la circulación de las personas, de las ideas y de las mercancías. Esta obra favoreció la prosperidad y contribuyó al florecimiento de las ciudades y de los puertos mercantes. De este modo, la densidad de los intercambios forjó un mundo mediterráneo, a la vez diverso y unificado, dando lugar a una sociedad urbanita en la que coexistían numerosas etnias y confesiones, en una armonía y un respeto mutuo ejemplares. Fue éste el contexto en el que se configuró la cultura levantina, que hizo de la intermediación, del arte de cultivar la relación con el otro, el valor central de una sociedad orientada fuertemente hacia los intercambios, la exposición a la relación y la circulación. El cosmopolitismo dejó de ser una idea, una filosofía o un valor, para ser un contexto, una postura y una relación de coexistencia positiva que refleja el dinamismo y el genio de una sociedad pluriétnica y pluriconfesional, en la que el sentido de la conciliación, de la negociación y de la flexibilidad, va ligado al apego, al respeto de los diferentes particularismos o a su valorización. Después de la llamada griega a la unidad del hombre y del derecho a la ciudadanía, el Mediterráneo ofreció el ejemplo de un gran universo cosmopolítico cuyos diversos territorios, como escribe Liauzu (1996), son federados por una adhesión de las élites a una misma civilidad.

Siguiendo la estela del humanismo, que renovó el concepto del cosmopolitismo asociándolo, como hizo Emmanuel Kant, a la filosofía moral, el liberalismo moderno desarrolló también una tendencia al universalismo que fue el origen de la emergencia de una nueva tradición de cosmopolitismo: la de un cosmopolitismo colonial impuesto por las armas a los pueblos conquistados y fundado sobre la jerarquización de las comunidades, en las que una minoría blanca, dominaba política, económica, social y culturalmente a una mayoría de indígenas. La emancipación de los pueblos del yugo, tanto colonial como imperial, no podía sino tomar la forma de una reacción contra la “ideología” cosmopolítica y el espíritu universalista. El retorno a la identidad cultural se ha confundido a veces con un repliegue sobre sí mismo étnico o religioso. A falta de una cultura nacional moderna o susceptible de responder a las exigencias de la inserción de los nuevos pueblos en el curso de la civilización contemporánea, la reconstrucción de la identidad, base y condición de la emancipación histórica de las naciones, se encontró a menudo confundida con el rechazo del otro o el rechazo de su cultura.

Así, la antigua versión del cosmopolitismo ya no parecía operativa ni suscitaba demasiado interés para los investigadores en ciencias sociales. Para la mayor parte de los pueblos, debido a su última encarnación en la historia, se asoció a la colonización y se vivió como sinónimo de dominación y de discriminación, mientras que, a ojos de los europeos, expulsados de las antiguas colonias, permaneció como sinónimo de nostalgia de una época marcada por el expansionismo occidental, con sus desbordamientos de las fronteras geográficas de Europa y el sentimiento de estar en posesión del mundo. Esta es la razón por la cual esta concepción ha sido criticada y rechazada a lo largo de todo el siglo XX, por los mismos que intentaban encarnar el ideal universalista de la modernidad, a saber las corrientes comunistas o nacionalistas<sup>1</sup>. El cosmopolitismo aparecía a ojos de

los primeros como una forma degenerada del internacionalismo, mientras que para los segundos era un ejemplo de alienación identitaria que constituía un importante obstáculo para el proceso de emancipación de los pueblos y la ruptura necesaria de las relaciones de dependencia respecto de las antiguas metrópolis. Nuevos conceptos, más adaptados, ligados a las ideologías internacionalistas, tercermundistas, ecologistas y altermundialistas se impondrán más tarde para dar cuenta de la realidad de la transnacionalización creciente de las actividades humanas.

## COSMOPOLITISMO Y GLOBALIZACIÓN

Sólo recientemente parece recuperar el concepto de cosmopolitismo un interés nuevo en el seno de la comunidad científica e intelectual. Atrae de nuevo la atención de filósofos, políticos y, sobre todo, un cierto número de sociólogos, principalmente europeos. Estos ya no ven en el cosmopolitismo una aspiración al universalismo, un ideal, el de la unidad del ser humano más allá de las fronteras étnicas, nacionales y confesionales, sino el paradigma mismo del análisis sociohistórico que da cuenta, o debiera dar cuenta, de los cambios que conmocionan el mundo en la era de la globalización. En este sentido, el cosmopolitismo no es una elección, un proyecto fundado sobre una ética, sino un concepto metodológico que quiere responder a las necesidades del análisis de una nueva realidad histórica y social. Porque, como escribe Ulrich Beck (2006), “la óptica nacional, la gramática nacional son en lo sucesivo falsas: son ciegas al hecho que la acción política, económica y cultural, con su cortejo de consecuencias (conocidas o no conocidas), ignora las fronteras”.

El cosmopolitismo o más bien la cosmopolítica de nuestro mundo contemporáneo no es, por lo tanto, una simple ideología, ni una consecuencia de la americanización del mundo, del capitalismo o del imperialismo, como ciertos investigadores han sugerido<sup>2</sup>. Es el resultado de una real interdependencia planetaria debida al proceso de transnacionalización que se está dando en todos los dominios. Desde este punto de vista, la superación de la visión nacionalista deviene la condición de toda aproximación que quiera ser eficaz en la lucha contra los peligros ecológicos, el terrorismo, la inseguridad y el desarrollo económico. En este sentido, el cosmopolitismo es sinónimo de una aproximación global percibida como una condición del establecimiento de una estrategia planetaria. Sólo adoptando tales aproximaciones y estrategias podrá existir una Europa compuesta de numerosas historias nacionales y regionales<sup>3</sup> –ya que se trata de un debate esencialmente europeo y sobre el devenir de Europa. Su unidad sólo será efectiva sobre una base cosmopolítica fundada sobre el reconocimiento y la reconciliación de su diversidad cultural.

La renovación del pensamiento cosmopolítico no es algo reciente en Europa. Beck se une así a una tendencia bien enraizada en el continente. Revisitando, tal y como él mismo lo indica, la filosofía cosmopolítica de Kant, Jürgen Habermas escribe que el derecho cosmopolítico se impone hoy del mismo modo en que se impuso hace más de un siglo el derecho internacional. Piensa que la soberanía exterior de los estados constituye un anacronismo desde el punto de vista de las constricciones del mercado mundial y de la comunidad de riesgos compartida por los estados del mundo sin excepción, y a los cuales si se enfrentan aisladamente, no tendrían la capacidad de acción política para vencerlos. Una aproximación cosmopolítica debe por consiguiente imponerse, porque es necesario llevar la política democrática al mismo nivel que el mercado mundial, por ejemplo, al nivel de las constelaciones transnacionales (Habermas, 1996). El cosmopolitismo metodológico contemporáneo quiere de este modo remarcar el desafío de la comprensión misma de la globalización. No se desprende de una exigencia ideológica que presuponga ciertas orientaciones culturales, sino una exigencia práctica: la necesidad misma de poner en orden un mundo hoy desregulado, social y políticamente, desintegrado bajo el impacto del mercado y que el nacionalismo o el modelo del Estado-nación ya no son capaces de curar.

Dicho esto, el expansionismo del capitalismo global, al generar una mayor apertura del mundo a las corrientes de la transnacionalización o de la integración, apela a la renovación de las ciencias sociales con el fin de poder dar cuenta de la emergencia de una economía, de un derecho, de una política y, por consiguiente, de un universo de globalidad. El cosmopolitismo metodológico se impone de este modo y se hace prácticamente sinónimo de globalismo o de una aproximación globalista<sup>4</sup>. Se puede hablar así indiferentemente de sociología global o cosmopolítica, teniendo sin embargo un rasgo capital, a saber, que con el término de globalismo es más probable permanecer en una lógica descriptiva mientras que el cosmopolitismo nos atrae más hacia la lógica normativa. Esto no es banal para el análisis de un proceso de mundialización contradictorio y paradójico cuya integración global no conduce a la unificación del estatuto de los ciudadanos del mundo sino, lejos de esto, a la agravación de los fenómenos de diferenciación y de desintegración. La elección del término cosmopolítico para describir las transformaciones del mundo actual corre el riesgo de ocultar esta realidad de la mundialización, para no dejar aparecer sino sus aspectos positivos, románticos, nostálgicos de los que el término cosmopolítico está cargado. En este caso, hay que temer que la cosmopolitización del discurso sobre la globalización no sea la ocasión de la creación de una nueva utopía que, en lugar de impulsar la globalización del derecho a la ciudadanía, participe, al contrario, en la invisibilización de la emergencia o extensión de nuevas zonas de no-derecho que los estados-nación, fundándose en el principio de solidaridad, intentaban eliminar.

En este sentido, la integración del conjunto de las economías mundiales en un solo mercado global, la mundialización de las redes de finanzas y de los medios de comunicación, no implican la igualdad en las condiciones de participación de los grupos sociales o

de los individuos en la vida o la política globales. Al contrario, son el origen de una disparidad mayor. No son productoras de valores cosmopolíticos, de paz, de universalismo, de cooperación y de solidaridad, sino más bien de guerras, de conflictos, de rivalidad, de racismo y de xenofobia. La mundialización tiene que ver también con la tribalización que se manifiesta en el repliegue sobre sí mismas de poblaciones que la mundialización neoliberal marginaliza, a falta de las condiciones que les permitirían asociarse a esa mundialización. Todo prueba que, como señala Jean Ziegler, la mundialización dibuja sobre la superficie del globo una especie de red esquelética donde reúne a algunas grandes aglomeraciones y entre las cuales se asiste al avance de los desiertos. La realidad del mundo globalizado es cada vez más la de una sucesión de islotes de prosperidad y riqueza, flotando en un océano de pueblos en la agonía (Ziegler, 2002).

En estas condiciones, es de temer que la separación de la cosmopolítica metodológica del cosmopolitismo normativo no sea fácil, sobre todo desde el momento en que salimos del marco del debate europeo. El riesgo es que se transforme de nuevo en una especie de ideología universalista, en una buena conciencia de las oligarquías que se generan en cada país, vinculadas entre ellas por intereses, así como por un modo de pensamiento y de vida. El nuevo cosmopolitismo no sólo refleja su mundo, que es efectivamente integrado, sino que orienta su conciencia y engendra una nueva política cosmopolítica que funda su solidaridad y consagra su alianza para una dominación global. El nacimiento de esta élite cosmopolítica que asegura la gestión del nuevo sistema mundial no impide sin embargo la emergencia, en filigrana, de una conciencia humana, véase universal, de cuyos rasgos se pueden observar en las nuevas solidaridades que atestiguan la adhesión de cada vez más sectores de la opinión mundial a los valores de los derechos humanos, la democracia, la emancipación de las mujeres, la defensa de la naturaleza o el rechazo a la discriminación y a la corrupción de la vida internacional.

Como en el caso de las antiguas ciudades griegas, temo que la nueva cosmopolítica disimule una reacción ética a los múltiples traumatismos y fracturas que engendra la barbarie de la globalización material, es decir, la cada vez más flagrante y desigual integración de las condiciones de producción, a la par que se mantienen los desfases jurídicos, políticos, científicos y culturales de las sociedades humanas. La cosmopolítica pretende corregir el desorden originado por el despliegue de un modo de producción, vida y pensamiento de una élite mundializada que reagrupa o tiende a agrupar la franja superior, que no debe representar más del 10% de la población mundial. Autonomizada en el seno de las naciones, esta nueva élite que detenta el poder económico y político, y controla la información, tiene cada vez menos razones para manifestar su apego a los pueblos que la han lanzado a la órbita internacional. Tal acto les resulta –señala justamente Jacques Dufresne (1994)– como una forma despreciable de tribalismo. La mundialización, que refuerza en el seno de las élites las tendencias cosmopolíticas, engendra así, en el seno de la mayoría excluida de la solidaridad nacida de la pertenencia al Estado-nación, las

tendencias al repliegue sobre el sí identitario en el que se desarrollan la etnicidad y la tribalización (Lasch, 1995).

En este sentido, el mayor desafío que debe afrontar la nueva cosmopolítica es el de responder a las exigencias de la ciudadanía en un mundo privado de solidaridad y en el que la nación ya no juega su papel tradicional. Como nos lo recuerda justamente Robert Reich<sup>5</sup>, sin vínculos nacionales, la gente tiene poca tendencia a hacer sacrificios o a asumir la responsabilidad de sus actos. Aprendemos a sentirnos responsables de los otros porque compartimos con ellos una historia común, una cultura común, un destino común. La desnacionalización de la empresa tiende a producir una clase de cosmopolitas que se ven como ciudadanos del mundo, pero sin aceptar ninguna de las obligaciones que implica la ciudadanía en una entidad política normal.

La revolución técnico-informacional fragiliza aún más el destino de una mayoría abandonada a sí misma, porque substituyendo el ser humano por los robots y los sistemas de información, reduce el interés de las élites y de las clases superiores a integrar sus ciudadanos en su sistema de solidaridad y de derecho. Durante toda la era industrial, escribe Dufresne, además de merecer sus galones sobre los campos de batalla, los más humildes entre los ciudadanos de las democracias occidentales eran necesarios en las fábricas. A pesar de todas estas circunstancias que les eran favorables, su suerte ha sido dura. ¿Cuál será su suerte a partir de ahora que ya no se tiene necesidad de ellos? Hay que abrigar la esperanza de que se encontrará aún en la élite algunas personas cultivadas que se acuerden de esta respuesta de Solón a un extranjero que le preguntó cuál era, a su parecer, la ciudad más refinada: “Aquella en la que todos los ciudadanos sienten la injuria que se la ha hecho a uno de ellos, y persiguen su reparación tan vivamente como el que la ha recibido”.

¿Querría esto decir que el marco del Estado-nación es irremplazable en toda tentativa de mantenimiento de la solidaridad y de los valores de la ciudad democrática? El hecho es que el marco se está debilitando considerablemente, independientemente de nuestras voluntades. Pero esto nos plantea más problemas de los que resuelve. La alternativa no es, sin embargo, ocultarlos, sino reflexionar sobre nuevas formas de ciudadanía. Porque la polarización que crea la mundialización corre el riesgo de destruir, si no lo ha hecho ya, los lazos de apego y de enraizamiento a la patria sin los cuales ninguna solidaridad, ni armonía social son posibles. En este sentido, frente a la paradoja de la mundialización, que unifica el mundo tanto como lo divide, y destruye naciones de la misma manera en que funda nuevas solidaridades, infranacionales y supranacionales, la solución no podría consistir en un retorno forzado hacia el pasado, menos aún en un cierre identitario o un repliegue sobre la memoria. Para que una solidaridad universal nazca, y para que la ciudadanía alcance una dimensión mundial, para que la integración del mundo o su unificación no signifiquen exclusión y marginalización a escala planetaria, hay que hacer posible y real el proceso de igualación progresiva de las condiciones de trabajo y de vida de las poblaciones mundiales, es decir, la puesta en marcha de un verdadero impulso

de democratización de la vida internacional. A falta de tal programa, es de temer que la cosmopolítica, vistas las condiciones de su funcionamiento en el campo político e intelectual de la mundialización, esté en el origen de una nueva utopía que hace soñar a las buenas conciencias pero que no aporta nada, sino más alienación a los pueblos y naciones en dislocación, víctimas de una cosmopolitización impuesta por una lógica de expansión económica y comercial cuyos resortes nadie controla.

### Notas

1. El examen del concepto del Estado-nación está en el corazón del debate sobre el cosmopolitismo. Véase en este punto Chernilo (2005).
2. Véase por ejemplo Beck, Sznaider y Winter (2004).
3. Tal y como bien lo ha señalado Gerard Delanty, el debate alrededor del cosmopolitismo es esencialmente europeo (Delanty, 2005: 405–21).
4. Para una visión crítica, véase Delanty (2006).
5. Citado por Dufresne (1994). Robert Reich es profesor de política económica y social en la Heller School de la Brandeis University en los Estados Unidos. Fue secretario de Trabajo, entre 1993 y 1996, durante la primera administración Clinton.

### Referencias bibliográficas

- BECK, Ulrich. *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* París: Aubier Montagne, 2006.
- BECK, Ulrich; SZNAIDER, Nathan y WINTER, Rainer (eds.) *Global America? The Cultural Consequences of Globalization*. Liverpool: (LUP-SSPT) Liverpool University Press-Studies in Social and Political Thought, 2004.
- CHERNILO, Daniel. "A quest for universalism: Re-assessing the nature of classical social theory's cosmopolitanism". Ponencia preparada para el taller *Cosmopolitanism: Past and Future* que tuvo lugar en la Universidad de Liverpool (18-19 noviembre, 2005).
- DELANTY, Gerard. "The Idea of a Cosmopolitan Europe". *International Review of Sociology*. Vol. 15. No. 3 (noviembre 2005). P. 405-421.
- DELANTY, Gerard. "The cosmopolitan imagination: critical cosmopolitanism and social theory". *The British Journal of Sociology*. Vol. 57. No. 1 (2006).
- DUFRESNE, Jacques. *La démocratie athénienne, miroir de la nôtre*. Ayer's Cliff (Quebec): La Bibliothèque de L'Agora, 1994.
- HABERMAS, Jürgen. *La paix perpétuelle, le bicentenaire d'une idée kantienne*. París: Ed. du Cerf, 1996.
- LASCH, Christopher. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton, 1995.
- LIAUZU, Claude. *Histoire des migrations en Méditerranée occidentale*. París: Complexe, 1996.
- ZGLER, Jean. *Les nouveaux maîtres du monde et ceux qui leur résistent*. París: Fayard, 2002.