

# LA COSMÓPOLIS EN GUERRA. LAS PROMESAS INCUMPLIDAS DEL IDEAL COSMOPOLITA EN TIEMPOS DE BARBARIE

## COSMOPOLIS AT WAR. BROKEN PROMISES OF THE COSMOPOLITAN IDEAL IN TIMES OF BARBARISM

**Jesús Ignacio Delgado Rojas**

Universidad de Sevilla, Sevilla, España

jdrojas@us.es

Recibido: septiembre de 2024

Aceptado: octubre de 2024

---

**Palabras clave:** Democracia, ciudadanía, cosmopolitismo, universalismo, derechos humanos.

**Keywords:** Democracy, citizenship, cosmopolitanism, universalism, human rights.

---

**Resumen:** El presente artículo tiene por objeto insistir en la inevitable conexión entre la democracia como sistema de gobierno y la idea de ciudadanía como vínculo de pertenencia a un Estado. Se quiere poner de relieve como el modelo de ciudadanía actual demanda nuevos elementos para garantizar la plenitud e igualdad de derechos de los ciudadanos, para evitar exclusiones injustas y avanzar hacia fórmulas de integración en el actual contexto de la globalización. Se plantea la noción de la ciudadanía cosmopolita como corolario necesario de la universalidad de los derechos humanos y se examinan algunas propuestas contemporáneas para discutir los desafíos a los que se enfrenta el ideal cosmopolita ante los presentes escenarios internacionales de conflicto bélico y riesgo global.

---

**Abstract:** This paper aims to insist on the inevitable connection between democracy as a system of government and the idea of citizenship as a bond of belonging to a state. It aims to highlight how the modern model of citizenship demands new elements to guarantee fullness and equality of citizens' rights, to avoid unjust exclusions and to advance towards formulas of integration

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación “Constitucionalismo multinivel y gobernanza mundial. Fundamentos y proyecciones del cosmopolitismo en la sociedad del riesgo global” (PID2020-119806GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

in current context of globalization. The notion of cosmopolitan citizenship is contemplated as a necessary corollary of the universality of human rights, and some contemporary proposals are examined to discuss challenges facing the cosmopolitan ideal in present international scenarios of war conflict and global risk.

---

## I. Introducción

La relación entre los conflictos bélicos armados y los postulados de una ciudadanía entendida en clave cosmopolita evidencia una profunda tensión quizás irresoluble. La idea de un individuo sometido a las imposiciones humillantes que produce la guerra, la exclusión, la pobreza y las discriminaciones de diversa índole, es incompatible con la vocación de unos derechos humanos universales e iguales para todos y todas. Derechos que considerábamos inamovibles y consolidados han pasado a convertirse en privilegios de unos pocos y en preocupación para muchos. *El problema de la guerra y las vías de la paz* —tema que en la historia del pensamiento filosófico-político es «recurrente», por decirlo con Bobbio (1979) y usando un título de una obra del maestro turinés— ocupa hoy, ante la persistencia de la ya longeva duración del conflicto bélico ucraniano o del palestino-israelí, la centralidad de la agenda política internacional. Deseo aquí retomar algunas breves notas sobre estas cuestiones —no deberían pasar más que por eso: sencillos comentarios que no aspiran a ser algún estudio exhaustivo— con la sola pretensión de poner de manifiesto algunos riesgos y retrocesos que estas graves situaciones de conflicto armado suponen para los Estados de Derecho en términos de ciudadanía y democracia.

Precisamente ambas nociones —«ciudadanía» y «democracia»— aparecen en la actualidad entre las ideas más pujantes y aclamadas tanto en el ámbito académico universitario como en la práctica de la política profesional a nivel nacional e internacional. En cambio, pareciera que no soplan vientos favorables para ninguno de esos conceptos.

Por lo que se refiere al ideal de «ciudadanía» me temo que su realización efectiva dista mucho de ser hoy un canon universal. Son, por el contrario, las situaciones de pobreza, exclusión y discriminaciones de todo tipo las que parecen marcar el ritmo de los tiempos. La sociedad del riesgo, como la llamara Ulrich Beck, «a la vista de los potenciales escenarios catastróficos y de las incertidumbres que se están desplegando en la actualidad» (2016: 62-63), nos desafía diariamente y nos somete a los oscuros designios de la inseguridad, del miedo y la vulnerabilidad. Creo que el actual *homo deus* —en la acertada expresión de Harari (2016)— poco tiene que ver con aquel valeroso individuo que salía triunfante de las revoluciones liberales dieciochescas ni con el ciudadano comprometido con las proclamas sociales, económicas y laborales decimonónicas. Andando el siglo XXI, tampoco creo que la barbarie totalitaria del XX nos haya alejado demasiado de aquel hobbesiano estado de naturaleza —en el que la vida es «solitaria, pobre, asquerosa, bruta, y cor-

ta» (Leviatán, capítulos XIII-XIV)— al que parecemos irremediablemente abocados.

De la «democracia», como segundo término del binomio señalado, sobreviven elementos fundamentales de esta forma de gobierno que posibilitan y potencian la realización de una vida libre y autónoma. Piénsese en el valor de la tolerancia, en el pluralismo, en el reconocimiento y garantías al ejercicio de ciertos derechos humanos o en las instituciones del Estado de Derecho. Cuestiones todas ellas que emparentan a la democracia con el liberalismo, siendo el modelo de la democracia liberal una de las formas más acabadas, y de las mayores conquistas políticas (y éticas), para el gobierno de las cosas humanas. Aunque no siempre haya sido así y puedan existir, y existen, y no solo sobre el papel, liberales no demócratas y democracias de fachada que no respetan los principios liberales.

Sin embargo, esas mismas características constitutivas, esenciales, para reconocer a un régimen como democrático conviven hoy por doquier con elementos que la atacan y perturban. Son acciones y comportamientos que, en la terminología de Steven Levitsky y Daniel Ziblatt, suelen dar positivo en una prueba de tornasol para detectar el autoritarismo y vaticinar la muerte de una democracia (2018: 32). También puede causar cierta perplejidad la comprobación de que, en nuestra historia europea más reciente, parecen pesar más las derrotas democráticas que sus avances y realizaciones efectivas. Han quedado promesas incumplidas por el camino y el anhelo por un horizonte más libre e igualitario se encuentra hoy más alejado que nunca. El caso de las guerras de Rusia contra Ucrania o de Israel contra

Palestina así lo atestiguan de forma implacable con toda su dureza y crueldad.

Pero si nos alejamos de fatalismos quizá quede aún lugar para reflexionar críticamente sobre las posibilidades de un mejor futuro tanto para la democracia como para una idea generosa de ciudadanía leída en clave cosmopolita. Probablemente sigamos estando de acuerdo con Bobbio cuando señalaba, en su Introducción a la primera edición de 1984 de *El futuro de la democracia*, que «en el mundo la democracia no goza de óptima salud, y por lo demás tampoco en el pasado pudo disfrutar de ella, sin embargo, no está al borde de la muerte» (1986: 7).

Aunque las injusticias, catástrofes y guerras se imponen despiadadamente como formas de barbarie y hacen peligrar la buena salud de cualquier democracia, el conformismo no es buen compañero de viaje y el mejor o peor futuro que le espere a la democracia depende, en gran medida, del papel que los demócratas cumplamos en ella. Esos demócratas —ciudadanos comprometidos con la democracia— tienen que desatender la falta de confianza que en ellos tenía Rousseau, cuando lamentaba que «si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Mas un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres» (1969: 63). Los seres humanos quizás no se ajusten al ideal de perfección de los dioses en los que el ginebrino estaba pensando, pero tampoco —y la historia nos asiste— son tan incompetentes como para no saber regirse democráticamente.

Más bien la alerta rousseauiana creo que debe entenderse como una alusión atenta a los riesgos de la democracia y a las dificultades que ese sistema entraña. Desde luego que no es un régimen político exen-

to de problemas y conflictos. No cabe la menor duda de que la democracia es un sistema fácil de instaurar, pero difícil de mantener. La democracia no se crea de una vez y para siempre. Sus cimientos se agitan ante continuas deslegitimaciones y corrupciones. Frente a los logros definitivos, la democracia en cambio se basa en el incesante debate y en la revisión siempre crítica y responsable. No hay verdad indiscutible por lo ya alcanzado, sino que su defensa requiere diariamente de nuevos consensos.

## 2. Una ciudadanía que avanza de la *polis* a la *cosmópolis*

Ciudadanía y democracia son dos términos que van irremediablemente unidos. La democracia es el único sistema político donde los ciudadanos juegan un papel determinante en la creación y mantenimiento de sus instituciones y formas de gobierno. No hay verdadera democracia sin suficiente participación de los ciudadanos, ni los individuos son considerados auténticamente ciudadanos si no es en un régimen democrático. La historia de las organizaciones políticas, pero sobre todo la historia de la formación del Estado moderno (del Estado absoluto al Estado democrático constitucional) es la historia de los grupos humanos, de los hombres y mujeres, para desembarazarse del papel de súbditos y asumir el de ciudadanos. La ciudadanía es la vinculación más fuerte que existe entre los habitantes pertenecientes a un Estado y el propio Estado. La ciudadanía expresa, mejor que cualquier otra noción, la pertenencia real y completa de los seres humanos a una comunidad política determinada (generalmente a un Estado-nación; pero también a co-

munidades regionales o supranacionales más amplias). Ser ciudadano significa poder ejercer, con garantía jurídica y política, una serie de derechos humanos básicos y fundamentales y asumir también, correlativamente, ciertos deberes políticos y jurídicos.

Buscar el origen de la ciudadanía moderna —y prescindir, al menos en alguna medida, de los relatos fundacionales que nos ofrecen Atenas y Roma— puede resultar un ejercicio arqueológico arriesgado. Pero, sin embargo, hay un suceso histórico que nos permite situar, en líneas generales, el contorno de una idea de ciudadanía, y de las importantes consecuencias que de ella se derivan, de la que hoy nuestros Ordenamientos jurídicos siguen siendo deudores. Me refiero al fin de los privilegios y de la sociedad estamental sobre los que se sustentaba el *Ancien Régime* que acontece tras la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* del 26 de agosto de 1789. Al hombre le van a corresponder los derechos de libertad mientras que los derechos del ciudadano serán los derechos políticos. La Declaración insta un sistema que, a partir de entonces, discriminará entre los derechos que se reconocen a todos los individuos en cuanto personas y los derechos que quedan reservados a las personas en cuanto ciudadanos. Será prerrogativa de los Estados determinar quiénes son sus miembros, es decir, quiénes pertenecen a su Ordenamiento jurídico en calidad de ciudadanos. Y desde ese momento «no existe una noción más fundamental en política que la noción de ciudadanía» (Shklar, 2021: 358).

El concepto nuclear de la ciudadanía aparece así asociado, desde ese contexto de

formación de los Estados-nación, con la noción de nacionalidad. La posesión del estatus jurídico de la ciudadanía, que reconoce el uso y disfrute de los derechos políticos, así como la pertenencia a la comunidad jurídico-política que los reconoce, viene emparejada con la idea de nacionalidad. Ésta conlleva la condición de miembro de la nación, pero ello no evita que puedan producirse situaciones de privación del pleno ejercicio de la ciudadanía en determinados supuestos (Velasco, 2016: 42). De esta forma, puede haber nacionales que no gocen de los derechos políticos reservados a los ciudadanos (por razón de edad, por sentencia judicial, etc.). Este paralelismo entre nacionalidad y ciudadanía implica, a su vez, que para ser miembro pleno de un Estado y poder gozar del máximo de derechos posibles en él no solo basta con ser ciudadano, es necesario también ser nacional. Este solapamiento y dependencia entre nacionalidad y ciudadanía testimonia serios problemas a los individuos que, habitando en el territorio de un país, no son sin embargo nacionales suyos:

Si para ser ciudadanos de pleno derecho, es decir, si para poder participar y pertenecer a la comunidad política es necesaria la nacionalidad, entonces aquellos individuos que carecen de ella solo pueden ser expulsados a sus márgenes (Ortiz Gala, 2024: 92).

En este orden de ideas, es por ello que el modelo de ciudadanía actual demanda más elementos para su plenitud que los datos con que se caracterizaba en tiempos pasados. Estamos muy lejos de haber conseguido que todos los países sean democracias, que las que lo son de nombre lo sean realmente y mucho más lejos de haber logrado que los seres humanos puedan moverse a lo largo y ancho del mundo como ciudadanos sin trabas. Pues

el concepto de ciudadanía sigue siendo particular y no universal. La idea de ciudadano universal, o el ser humano como ciudadano del mundo, es un objetivo moral y políticamente deseable e irreprochable, pero también sumamente complicado y lleno de dificultades. Sin embargo, está llamado a ser un ideal moral y social que sirva, al menos, para poder criticar y transformar, por limitados e insuficientes, los modelos de ciudadanía existentes. Sobre los que no son ciudadanos de pleno derecho en un país, sobre los apátridas o los refugiados, sobre los emigrantes e inmigrantes, los parias (Arendt, 2009) o sobre los condenados de la tierra —por decirlo con Fanon (1961)— recaen las desgracias de los que son excluidos de todos o parte de los derechos que consideramos esenciales para el desarrollo de una vida digna.

La idea de ciudadano universal o cosmopolita ya fue esgrimida por algunos egregios representantes de la escuela estoica y alcanzará su máximo apogeo en la Ilustración (ha narrado este recorrido histórico recientemente De Julios-Campuzano, 2024: 541-570). Pero hoy el análisis y discusión del concepto de ciudadanía ha cobrado gran importancia no sólo por estas menciones a la idea y objetivo de una ciudadanía cosmopolita sino también por la polémica entre partidarios de la filosofía política de tradición liberal y la filosofía política republicana o del republicanismo cívico. De una forma bastante esquemática se podría decir que la primera se distingue por acentuar más el papel del individuo y sus derechos mientras la segunda recalca la necesidad del compromiso cívico y político de los ciudadanos con la comunidad (por todos, Pettit, 1997 y 2009: 47-68). Se trata de dos modelos ideales en los que caben, y ya se han ensayado,

posibilidades que integran pautas de la una y la otra<sup>2</sup>. También se podría añadir que el planteamiento liberal tenderá a ser más cosmopolita y el republicano más limitado. Esta discusión actual, además, ha servido para realzar, de parte republicana pero también asumida por numerosos liberales, la necesidad de una ciudadanía activa y de una sociedad civil participativa «de quienes sin formar parte de partidos e instituciones se preocupan por los asuntos públicos de su entorno» (Soriano, 2012: 148). A su vez, esa ciudadanía activa pareciera que no debe guiarse exclusivamente a partir de planteamientos valorativos de tipo multiculturalista en su versión extrema, sino que solo puede realizarse en el marco plural de una cultura política y moral compartida que, además, precisará de una educación ética y cívica que responda a esos mismos principios inspiradores (vg. los derechos humanos fundamentales).

En todo caso, y sin dejar de tomarse en serio todas estas disquisiciones, de lo que no cabe duda es que el núcleo básico de todo el sistema liberal democrático sigue girando alrededor del individuo como sujeto moral y jurídico, convertido, en el plano político estatal, en ciudadano. Como ha recalado Salvador Giner:

La condición de ciudadano es el mayor logro de la civilización moderna. Todos los demás empalidecen ante él. Muchos otros, desde el acceso universal a la educación hasta la asistencia médica y sanitaria a toda la población, tienen su fundamento moral y jurídico en la entronización de la ciudadanía

---

2 El modelo de *comunidad liberal* de Dworkin (1989) puede ser interesante por tratarse de una propuesta que conjuga de forma equilibrada ambas sensibilidades políticas. Me he ocupado de ello en Delgado Rojas (2021: 522-527).

como principio. La condición ciudadana es la que permite a los humanos, sin distinción, hacer valer su humanidad. La ciudadanía es el espinazo del orden social democrático de la modernidad (2005: 15).

Sin embargo, la raíz de muchos problemas actuales, incluidas numerosas injusticias, es que todos los modelos existentes de ciudadanía, desde la democracia ateniense hasta las democracias actuales más desarrolladas, en mayor o menor grado, mantienen algún tipo de exclusión. Ello contradice la característica de la universalidad como rasgo más distintivo hoy de los derechos humanos. La vocación de universalidad, es decir, de hacer de cada exigencia ética un derecho que puede ser universalizable y no algo sometido a cualquier elemento o dato parcial, fruto de la identidad de una cultura particular o de una adscripción individual concreta, es una conquista heredada del programa de la modernidad ilustrada a la que no podemos renunciar (De Julios-Campuzano, 2024: 561). La exigencia ética derivada, hoy por hoy, del respeto al valor o dignidad de cada persona humana (individualismo moral o primacía moral de cada individuo singularmente considerado, *infra*) nos traslada irremediamente a un nuevo marco donde la universalidad de los derechos significa una ciudadanía integral que no puede ser excluyente ni exclusiva de un grupo social, sino solamente universal, una igualdad básica en la conformación del hecho de ser miembro de pleno derecho en una comunidad que también precisa ser concebida a escala universal. El *derecho a tener derechos* (Arendt, 1998: 247)<sup>3</sup>, que es el primer requisito

---

3 El famoso *dictum* tiene una versión más temprana –y menos conocida– en la obra de Fichte. Agradezco a Germán J. Arenas Arias esta observación. Precisamente Johann Gottlieb Fichte

para proteger el valor del ser humano o su dignidad, precisa de un sujeto universal y de una igualdad en cuanto a los derechos que han de ser reconocidos. Tiene razón Javier de Lucas cuando ha insistido en que:

La igualdad es igualdad plena, o no es igualdad. Por eso, la idea de igualdad o integración debe significar también la integración política porque la plenitud de derechos incluye los derechos políticos, el status de ciudadanía o su equiparación a él (2005: 56).

Cualquier ventaja en el ejercicio de los derechos para un grupo social del tipo que sea, significa un paso atrás en la universalidad. El cosmopolitismo no puede sustentarse más que en una concepción universalista de los valores. De ahí que si una exigencia moral no pudiera cumplir la máxima de la universalización, nunca podrá pertenecer a la categoría de los dere-

---

inscribe su idea en el contexto del “Derecho Cosmopolita”, específicamente, en el escenario de un ciudadano extranjero que visita un territorio distinto al de su Estado: “Todos los derechos positivos, los derechos a algo, se fundan en un contrato. Ahora bien, el extranjero recién llegado no tiene a su favor absolutamente ningún contrato con el Estado que visita, esto es, ni un contrato que hubiera suscrito personalmente, ni un contrato al que pudiera remitirse y que su Estado hubiera suscrito por él; pues, según el presupuesto, o bien él no es de ningún Estado, o bien el Estado que visita no conoce su Estado, y no tiene con él ningún contrato. ¿Carece, por consiguiente, de derechos o los tiene a pesar de todo? Y en ese caso, ¿cuáles y por qué motivos? Tiene el derecho originario del hombre, que precede a todos los contratos jurídicos y únicamente él los hace posibles: *el derecho a presuponer que todos los hombres pueden establecer con él, mediante contratos, una relación jurídica*. Sólo éste constituye el único verdadero derecho del hombre, que corresponde al hombre como hombre: la posibilidad de adquirir derechos” (Fichte, 1994: 424; cursivas en el original).

chos humanos. Valga aquí la apreciación de A.E. Pérez Luño cuando ha señalado que:

Desde la génesis de los derechos humanos en la Modernidad o su actual significación que se desprende de la Declaración de la ONU, la universalidad es un rasgo decisivo para definir a estos derechos. Sin el estatuto de la universalidad nos podemos encontrar con derechos de los grupos, de las etnias, los estamentos, de entes colectivos más o menos numerosos, pero no con derechos humanos (...). Los derechos humanos o son universales o no son derechos humanos, o podrían ser derechos de grupos, de entidades o de determinadas personas, pero no derechos que se atribuyan a la humanidad en su conjunto. La exigencia de universalidad, en definitiva, es una condición necesaria e indispensable para el reconocimiento de unos derechos inherentes a todos los seres humanos, más allá de cualquier exclusión y más allá de cualquier discriminación (2000: 39 y 40).

Es éste reconocimiento de la universalidad de los derechos el que se dirige a la construcción de una sociedad cosmopolita, una comunidad política formada por ciudadanos del mundo que, levantando el vuelo hacia lo universal no renuncian, en cambio, a sus raíces (Muguerza, 2007: 542). Éste es uno de los retos morales y políticos más importantes que tienen planteadas las democracias actuales: el de cumplir la promesa de la universalidad de los derechos, esto es, el compromiso de la plena integración del hasta ahora excluido por algún tipo de diferencia. Estamos —nada menos— ante el «gran desafío de la primera década del siglo XXI», como lo ha descrito A.C. Wolkmer, que es:

Organizar una vida en común, enfrentando la explosión de las desigualdades en un escenario neoliberal con las singularidades de

los países periféricos. Se trata de pensar en un proyecto social y político contrahegemónico, capaz de reordenar las relaciones tradicionales entre Estado y sociedad, entre el universalismo ético y el relativismo cultural (2023: 167).

La puesta en práctica de esa integración —se podría objetar desde las filas del comunitarismo más relativista y las filosofías de la posmodernidad— no puede ser sinónimo de una uniformidad que ahogue el irreducible e inconmensurable pluralismo cultural bajo la bandera de un soberbio imperialismo eurocéntrico, pero tampoco puede dar la razón a «todo relativismo que, amparándose en la preservación de tradiciones culturales propias, pretenda negar la universalidad de los derechos humanos» (Mesa León, 2024: 206). Tampoco puede recorrerse el camino de la integración cosmopolita desconociendo que siguen quedando problemas sociales, culturales y económicos pendientes de resolver y que demandan una urgente y pronta solución con la mayor justicia posible, pero también con grandes dosis de prudencia. Precisamente «la mirada cosmopolita —como señala Nuria Belloso— permite visualizar en toda su dimensión la vulneración sistemática de derechos humanos para buena parte de los ciudadanos del planeta» (2024: 553 y 559). Sin embargo, sí conviene tener presente que se puede ir avanzando ya en muchos aspectos de necesaria mejora y que el objetivo final no debe hacernos olvidar que sin igualdad plena de derechos el programa político de la democracia siempre estará incompleto.

### 3. Individualismo moral, derechos humanos y ciudadanía democrática

El concepto de ciudadano que hoy manejamos en los Estados democráticos se asienta sobre el dato inequívoco de la construcción histórica de la tesis del individualismo moral, es decir, la defensa clara de la superioridad axiológica de las personas individualmente consideradas. La democracia quedaría justificada, en última instancia, por ser el sistema de gobierno que mejor articulación hace de esta idea del individualismo moral:

No encuentro otro fundamento de la democracia que este solo que ahora expongo. Solo, pero grande: el respeto de uno mismo. La democracia es la única forma de régimen político que respeta mi dignidad en la esfera pública, me reconoce la capacidad de discutir y decidir sobre mi existencia en relación con los demás. Ningún otro tipo de régimen me da este reconocimiento, ya que me considera indigno de autonomía fuera de mi estrecho círculo de relaciones puramente privadas (Zagrebelsky, 2010: 113).

Así ligaba también Bobbio el fundamento ético de la democracia con la tesis del individualismo moral en la conferencia *Democrazia ed Europa* que el turinés impartió en Bogotá en 1987:

El fundamento ético de la democracia es el reconocimiento de la autonomía del individuo, de todos los individuos, sin distinción de razas, de sexo, de religión, etcétera. En este presupuesto reside la fuerza moral de la democracia, lo que hace idealmente —insisto sobre el idealmente— de la democracia la forma más alta, humanamente más alta, de convivencia (2003: 455-456).

El individuo es, en definitiva, el fundamento ético de la democracia. Esta concepción radica en la consideración de un individuo que no detenta su dignidad por pertenecer a un grupo social, clase o raza, país o religión particular, sino que su valor moral implica un atributo que le es propio con independencia de reconocimientos o causas externas. Esta es la conquista ilustrada, encabezada por la filosofía práctica kantiana, que concibe la dignidad humana como un imperativo según el cual cada ser humano es un fin en sí mismo que, por ende, no puede ser instrumentalizado para ningún otro fin ni sustituido por ninguna otra cosa, que tiene valor y no precio (Delgado Rojas, 2018).

Este individualismo debe concebirse —para evitar malentendidos y vacías abstracciones— tan solo como un ideal normativo: no se trata de describir cómo son las personas en sí mismas, sino cómo deberían ser tratadas dada su condición de sujetos morales únicos e insustituibles (Vázquez, 2001: 121). No cabe duda de que las personas «de carne y hueso» tienen una raza, hablan una lengua, practican unas costumbres y están insertas en una u otra cultura, pero esas circunstancias no tendrían que determinar cómo deben ser tratadas. Ese es el valor de la propuesta individualista: no definir descriptivamente a la persona, sino, normativamente, apuntar cómo debe ser tratada con independencia de dichas adscripciones.

Está bastante claro que los derechos humanos responden a esta concepción individualista, cuya idea nace al inicio de la Edad Moderna y encuentra su fundamentación en las doctrinas iusfilosóficas del contractualismo. Esta visión individualista significa que «primero está el individuo,

se entiende, el individuo singular, que tiene valor por sí mismo, y después está el Estado, y no viceversa. Que el Estado está hecho para el individuo y no el individuo para el Estado» (Bobbio, 1991: 107)<sup>4</sup>. Quienes poseen dignidad son única y exclusivamente los individuos. Como decía Javier Muguerza, «no hay otros sujetos morales que los individuos» (2002: 19). Cada sujeto, titular de derechos fundamentales, es el punto de partida y la finalidad de toda forma de organización social. Ningún tipo de pertenencia, ninguna entidad colectiva, tiene prioridad axiológica sobre cada uno de los individuos que la integran:

Hay que poner atención a cuándo se reifican las producciones humanas por encima de los propios seres humanos o cuándo son realmente los seres humanos el referente de cualquier tipo de emancipación y liberación. Desde el derecho se puede y se debe luchar contra cualquier expresión de subintegración o subvaloración de las personas (p.e., en materia de subciudadanía o de migración en situaciones precarias) (Sánchez Rubio, 2011: 32).

Optar por la tesis del individualismo moral es el salvaguarda que impide que puedan imponerse sobre el individuo privaciones de bienes de manera no justificada, o que una persona pueda ser utilizada como instrumento para la satisfacción de los deseos de otra, o que la autonomía individual quede supeditada a algún tipo de interés general de una colectividad (me he referido a estas cuestiones en Delgado Rojas, 2023). En este sentido, dicho principio cierra la puerta a las versiones del utilitarismo que estarían dispuestas,

---

4 Sobre la noción de derechos humanos como concepto histórico de la modernidad, ver también Peces-Barba (1995: 115-144).

por una mayor cantidad de felicidad para muchos, a sacrificar la felicidad de unos pocos. Cierra el paso también a cualquier expresión paternalista o perfeccionista que suplantara la autonomía del individuo por decisiones ajenas a él e impuestas para mejorar su vida sin su consentimiento. E, igualmente, reconocer este principio significa renunciar a las políticas públicas u objetivos sociales fuertemente colectivistas —aunque se adoptaran por mayoría— que restringen los intereses de los sujetos individuales<sup>5</sup>. Cuando se prefieren estos intereses colectivos o, lo que es lo mismo, cuando no goza de prioridad axiológica el individuo, nos encontramos ante visiones del mundo en las que el déspota, el tirano o algún líder mesiánico serían sus mejores representantes.

Se trata de poner de relieve que es la concepción individualista la que sirvió de fundamento para *inventar* —en el sentido de Hunt (2009)— los derechos humanos. La justificación de la democracia o, mejor dicho, la razón principal que nos permite defenderla como la mejor forma de gobierno o la menos mala es precisamente su respeto a esa tesis del individualismo moral. Cualquier otra forma de gobierno que no parta de esa centralidad del individuo, del reconocimiento de su dignidad y la protección de sus derechos, podrá ser considerada, en consecuencia, despótica.

---

5 En este sentido los derechos individuales funcionan como un límite al poder de la mayoría, algo así como un *coto vedado* al que ni siquiera democráticamente se podría rebajar su protección, una *esfera de lo indecible* en el que “ninguna mayoría política puede disponer de las libertades y de los demás derechos fundamentales” (Ferrajoli, 2005: 36; Garzón Valdés, 1989: 143-164).

## 4. La ciudadanía universal necesita de derechos igualmente universales

Cada momento histórico ha significado un nuevo capítulo de la historia de los derechos humanos, que ha extendido su alcance a los aspectos más determinantes de la vida humana. Unas nuevas fases han complementado las ya existentes, en un proceso sin duda acumulativo y progresivo aunque en ningún caso lineal. Estos momentos sucesivos, según ha enunciado Peces-Barba (1995: 183 y ss.), corresponden a las cuatro fases de positivación de los derechos, generalización de los derechos (en relación tanto a los titulares como al contenido de los derechos), proceso de internacionalización y proceso de especificación.

A partir de los primeros derechos, en los albores del mundo moderno, que surgen como un perímetro de seguridad y autonomía *frente* al poder político estatal (piénsese en la libertad religiosa o en el habeas corpus), ha tenido lugar una ampliación y acumulación en el contenido de los derechos. Ante la continua evolución en las necesidades sociales, fruto a su vez de transformaciones históricas en el ámbito religioso, cultural, político o económico, el Derecho estatal ha ido sumando nuevos derechos positivos cuya fuente de legitimidad se encontraba en nuevos contenidos éticos. Hoy el campo de los derechos humanos refleja esa institucionalización de todos los procesos de lucha en el orden social que han tratado de hacer realidad la existencia humana en condiciones de dignidad (Herrera Flores, 2005: 246). Los derechos humanos, incorporados actualmente en las Constituciones nacionales y en diversos textos

internacionales, representan esa ética de mínimos, o mínimo moral, que por universalista es común a toda sociedad, que intenta respetar las básicas exigencias éticas de una vida digna, las libertades cívicas y políticas, la seguridad, la autonomía y la pretensión de crear garantías eficaces que actúen como respuestas reparadoras ante los atropellos de las desigualdades sociales y económicas.

Está bastante claro que, como indicó hace unos años Norberto Bobbio, los derechos humanos se han convertido actualmente en «uno de los indicadores principales del progreso histórico» (1991: 14) y que son «el banco de pruebas para una teoría de la justicia», en palabras de Liborio Hierro (2016: 21 y ss.) o que «la conciencia creciente de la autonomía de la persona como valor irrenunciable y la extensión de la dignidad a todos», elementos intrínsecos de la idea de derechos humanos, son evidencias de la existencia de un progreso moral que afecta a la historia de la ética (Camps, 2013: 14). Sin embargo, todas esas apreciaciones y auténticos logros no son suficientes para asegurar y mantener la práctica cotidiana en la realización y protección de los derechos humanos. La realidad social, en sus contextos políticos y económicos, nacionales y a escala mundial, en tiempos de barbarie como los que nos azotan, se aleja cada vez más de los buenos propósitos incorporados a declaraciones y convenios de derechos humanos.

Conviene advertir que esta historia expansiva y acumulativa de los derechos humanos va construyendo diferentes modelos, también expansivos y acumulativos, de ciudadanía que caminan convergiendo hacia ese ideal cosmopolita anhelado. T.H. Marshall, en su conocido texto *Ciu-*

*dadanía y clase social*, señaló que «la ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica» (1998: 37). Queda claramente reflejado en esta definición el nexo entre ciudadanía y derechos. El ciudadano es el que tiene derechos y, además, el máximo número de derechos que se puede tener. Por ello cualquier exclusión en la ciudadanía significa disminución de los derechos reconocidos a los que quedan, en consecuencia, relegados a ser otredad.

T.H. Marshall propuso tres tipos de ciudadanía o una división de la ciudadanía en tres partes, que viene dada no por «la lógica sino por la historia». Es decir, la ciudadanía es una convención, un constructo o artificio creado por el hombre:

Llamaré —escribe Marshall— a cada una de estas partes o elementos, civil, política y social. El elemento civil se compone de los derechos necesarios para la libertad individual: libertad de la persona, de expresión, de pensamiento y religiosa, derecho a la propiedad y a establecer contratos válidos y derechos a la justicia. Este último es de índole distinta a los restantes, porque se trata del derecho a defenderse y hacer valer el conjunto de los derechos de una persona en igualdad con los demás, mediante los debidos procedimientos legales. Esto nos enseña que las instituciones directamente relacionadas con los derechos civiles son los tribunales de justicia. Por elemento político entiendo el derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembros de un cuerpo investido de autoridad política o como elector de sus miembros. Las instituciones correspondientes son el parlamento y las juntas de gobierno local. El elemento social abarca todo el espectro, desde el derecho a la seguridad y a un mínimo bienes-

tar económico al de compartir plenamente la herencia social y vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares predominantes en la sociedad. Las instituciones directamente relacionadas son, en estos casos, el sistema educativo y los servicios sociales (1998: 23).

Es necesario tener en cuenta que este texto aparece en la obra de T.H. Marshall bajo el título «El desarrollo de la ciudadanía hasta finales del siglo XIX». Con ello se pretende hacer notar que los tres elementos de la ciudadanía —civil, política y social— siendo los básicos e imprescindibles, deben ser complementados con nuevos elementos, es decir, también nuevos derechos, aparecidos en el siglo siguiente y que no encajan parcial o totalmente en el ámbito de los derechos cívicos, políticos y sociales. Si nos ciñéramos únicamente a esa división tripartita de la ciudadanía nos encontraríamos hoy con resultados de exclusión para no pocos individuos, que no verían reconocida su ciudadanía plena ateniéndose al mero reconocimiento de derechos civiles, políticos y sociales. Y ello porque el «dispositivo inmunitario» de la ciudadanía funciona según la lógica binaria ciudadano-extranjero que «implica siempre —ha señalado Esposito— un elemento excluyente»: entre quienes disfrutan de derechos políticos y quienes no los disfrutan o los disfrutan solo en parte (2024: 15 y 16)<sup>6</sup>. De hecho,

---

6 El Derecho expresa su vertiente inmunitaria al definir los requisitos que deben satisfacer los destinatarios a los que se dirigirán su protección y sus normas. Una vez que han sido identificados aquellos miembros que forman parte de la comunidad, se hacen visibles, por exclusión, aquellos que no forman parte y que son, por tanto, extraños —extranjeros— a la comunidad política. El Derecho conserva y excluye: “Conserva la vida en el interior de un orden que excluye su libre desarrollo porque la retiene en el umbral negativo

uno de los desafíos más imperiosos que tiene ante sí la teoría contemporánea de los derechos humanos es la de hacer frente a las injusticias que generan las situaciones de exclusión y negación del status de ciudadano para muchos de los miembros de una comunidad política. Con razón ha afirmado Danilo Zolo que la respuesta, en forma de expulsiones y persecuciones, o a través de la negación de la calidad de sujetos a los inmigrantes, por parte de las «ciudadanías amenazadas» por la presión migratoria, «está escribiendo y parece destinada a escribir en los próximos decenios las páginas más luctuosas de la historia civil y política de los países occidentales» (1999: 42).

Cabría preguntarse entonces si, frente a la exclusión en el ejercicio de determinados derechos ligados a la idea de ciudadanía, resulta en cambio más promisoría la universalización de la pertenencia a una comunidad política con vocación cosmopolita. Conviene caer en la cuenta de que derechos proclamados universales precisan, también, instituciones políticas y jurídicas que los reconozcan y garanticen y que actúen en un marco de vigencia y efectividad universal. El sujeto de los derechos humanos, convertido en ciudadano del mundo, precisa instituciones igualmente cosmopolitas. No trato

---

definido por su opuesto (...). La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión” (Esposito, 2005: 18 y 20). Como al respecto aclara García López, “el carácter inmunitario del derecho hace que se excluya a la vez que se privilegia a quien lo tiene. (...). Se incluye por medio de la exclusión. Quienes llegaban a estar incluidos en la categoría persona lo estaban porque precisamente otros estaban excluidos, o, incluso, sustraídos. Solo a partir del contraste era posible. El proceso de personificación coincide con el de despersonificación” (2023: 251 y 275).

ahora de recorrer la vía y la propuesta de una ciudadanía cosmopolita *stricto sensu*, sino más bien cuestionar si la realización de aquella universalización del postulado de la ciudadanía ha de pasar por la construcción de un Estado mundial, si quedan disipados los riesgos de que algún tipo de gobierno de semejante tamaño no pudiera actuar despóticamente o si, por el contrario, hay otras alternativas que no pongan el acento universalizador en el Estado sino en el ciudadano. La pregunta sería algo así: ¿una unión de Estados o de individuos?

## 5. La sociedad global es una unión de individuos cosmopolitas

Los derechos humanos universales precisan un régimen político y jurídico igualmente universal para su protección. Tenemos la suerte de contar con un magnífico autor que explicitó tempranamente estas cuestiones. Las enseñanzas que Kant nos ofreció en *Hacia la paz perpetua* siguen siendo pistas muy válidas para pensar hoy estos problemas. Kant proclamó, en dicha obra, un Segundo artículo definitivo para la paz perpetua que preceptúa que «el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres». Para el filósofo de Königsberg, del que este año 2024 estamos celebrando el tercer centenario de su nacimiento, la paz pasa irremediablemente por un pacto entre los pueblos:

Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conducen a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas de la misma manera que los

individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes) y formar un Estado de pueblos (*civitas gentium*) que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra (1985: 24-26).

No olvidemos que para Kant la constitución a la que alude en el Primer artículo definitivo que debe poseer todo Estado debe ser republicana. Esa forma republicana sería algo semejante a lo que hoy se entiende por Estado de Derecho. Por tanto, la federación a instaurar es una unión de Estados republicanos o Estados de Derecho. En todo caso, la federación, como mantiene independencias y separaciones entre los Estados que la conforman, es mejor que la unión o fusión de todos ellos en un único gobierno o potencia mundial «que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios o gobiernos y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía, después de haber aniquilado los gérmenes del bien» (Kant, 1985: 40).

De forma contemporánea, dos eminentes filósofos de la política como Michael Walzer y John Rawls han alertado, en clave kantiana, de los riesgos de un gobierno mundial desde razones de distinta índole. El primero ha objetado la inviabilidad o imposibilidad de semejante sistema, mientras que Rawls ha remarcado su carácter indeseable e innecesario. Para Walzer, los Estados en su sentido westfaliano siguen siendo el último reducto para la protección de los derechos. Pero no es menos relevante que también sean los principales vulneradores de esa misma protección, y «eso es igualmente cierto con respecto a todos los demás agentes imaginables, incluido un hipotético gobierno mundial» (2010: 362). Rawls, en su rechazo del Estado mundial, se basa

en dos argumentos: primero, retomando la tesis kantiana de que tal Estado sería o bien un imperio despótico, o bien un poder inestable incapaz de contener las demandas de independencia de los pueblos; y, segundo, en la afirmación de que la pluralidad de Estados puede ser suficiente para la paz bajo la asunción de que las democracias no han entrado en guerras abiertas entre sí (2001: 49 y ss.)<sup>7</sup>.

El contexto adecuado para pensar la universalidad de los derechos del ciudadano cosmopolita es una sociedad de Estados de Derecho igualmente cosmopolita. Así también lo ha visto, desde una lectura kantiana, el filósofo alemán Jürgen Habermas:

El modelo normativo para una comunidad que no tiene la posibilidad de exclusión es el universo de personas morales, el “reino de los fines” de Kant. No es casual por lo tanto que en una sociedad cosmopolita sean sólo los “Derechos Humanos” los que conformen el marco normativo de la misma, es decir, las normas jurídicas con un exclusivo contenido moral.

(...) Mientras que la solidaridad de los ciudadanos de un Estado está arraigada en una particular identidad colectiva, la solidaridad colectiva, la solidaridad cosmopolita debe apoyarse exclusivamente en el universalismo moral expresado en los Derechos Humanos (2000: 140).

Es decir, es la idea de universalidad de los derechos humanos la que gobierna la conformación de la sociedad cosmopolita. Ello implica que la garantía universal de los mismos derechos para todos por igual debe ser efectiva en esa comunidad

cosmopolita de Estados. Ahora bien, en un mundo cada vez más globalizado en lo económico y más desigual en lo humano, difícil se hace pensar en esa universalidad de trato que requiere la constitución de una ciudadanía cosmopolita. Demasiadas evidencias desmienten hoy que la aspiración universalista de la condición de ciudadano llegue a ser una realidad cercana. Por ello, en el actual contexto de globalización-localización y ante la percepción de los ciudadanos sobre sus compromisos en torno a diferentes estratos de lealtades dentro y más allá de los Estados, se produce un creciente reconocimiento de la necesidad de reconceptualizar la ciudadanía en las diferentes esferas, espacios y lugares en los cuales el ciudadano interactúa, en los que la identidad nacional es tan sólo una más de entre las distintas formas de pertenencia posibles. Este nuevo concepto de «ciudadanía global» va surgiendo de la influencia que las instituciones multinacionales e intergubernamentales ejercen sobre la vida de los ciudadanos, que «urgen el reconocimiento de la necesidad de fortalecer los derechos, las obligaciones y la responsabilidad más allá de las fronteras nacionales» (Lucena Cid, 2006: 253). En los ordenamientos jurídicos de la mayoría de los Estados del mundo seguimos hallando normas que discriminan, de forma más o menos tajante, entre ciudadanos y extranjeros. Estas regulaciones claramente apuntan a una dirección contraria del camino que esperaríamos que recorriera un programa político en clave cosmopolita. Como bien ha denunciado el profesor Ermanno Vitale:

Estas leyes son contradictorias no sólo desde la perspectiva del universalismo cosmopolita, que aspira a la abolición de la diferencia entre derechos fundamentales de la

---

7 Sobre los riesgos de que un gobierno mundial se convierta en tiránico han alertado, entre otros, Habermas (2002: 147-155), Mugerza (1996: 347 y ss.) y Lefort (2007: 325 y ss.).

persona y del ciudadano, sino que también privan a los migrantes, de forma absolutamente incoherente, del ejercicio de los derechos del individuo previstos por las mismas constituciones de los Estados. De este modo, se tiende de nuevo a transformar los derechos universales del individuo en privilegios de la ciudadanía (2006: 54).

Si las ideas están, falta en cambio la voluntad política de llevarlas a cabo. Aun así, se han producido propuestas desde las teorías de la democracia que ponen de manifiesto que la federación de Estados organizados por reglas cosmopolitas no es un ideal lejano tan utópico.

## 6. Los fundamentos de una democracia cosmopolita

Algunos autores han sugerido algunos primeros pasos para repensar la democracia de base cosmopolita. David Held, entre otros, ha estudiado ampliamente en qué consistiría ese modelo cosmopolita de democracia, y sostiene que sería aquél que «promovería la creación de un poder legislativo y un poder ejecutivo transnacionales, efectivos en el plano regional y en el global, cuyas actividades estarían limitadas y contenidas por el derecho democrático básico» (1997: 321).

No es preciso entrar aquí a debatir cuestiones particularmente operativas acerca de la viabilidad y gestión de un sistema internacional de democracia cosmopolita. Pero creo que, al menos como ideal ilustrado y regulativo, una noción de ciudadanía universal que garantice los derechos básicos de todas las mujeres y hombres a vivir en paz y seguridad, a las libertades civiles y políticas y a una igualdad basada en una justa distribución de recursos, ne-

cesita, igualmente, un modelo de gobierno democrático cosmopolita. Este tipo de gobierno, para ser estable y no opresivo, descartada su versión despótica mundial, no estaría alejado de una suprafederación que dejara importantes márgenes de competencias a los distintos centros de decisión política, ya se sitúen estos en el nivel estatal, infraestatal o supraestatal<sup>8</sup>.

Nada de todo ello exige la extinción, a la vista está, de los Estados nacionales como entidades políticas básicas<sup>9</sup>. Lo que

---

8 No haciendo justicia al amplio y rico tratamiento que ofrecen los siguientes autores, debo sin embargo simplificar sus argumentos en exceso para dejar anotadas posturas similares a la aquí mantenida: Habermas apuesta por un cosmopolitismo más débil que el de Held, y más cercano al planteamiento kantiano que, a través de la sociedad civil y la opinión pública y de estructuras aceptadas por los Estados en un largo proceso de democratización internacional, desembocaría en una organización internacional aunque sin forma estatal (2009: 132-134). Höffe aboga por una república mundial con parlamento bicameral, poder ejecutivo y poder judicial, compatible con los Estados, pero que “no es tan mínima como parece en un primer momento” (2011: 14 y 25-28). Jesús González Amuchastegui también defendió la creación de instituciones legislativas, ejecutivas y judiciales con competencias universales pero compatibles con los Estados nacionales (2004: 295). Ferrajoli, por su parte, en una postura intermedia entre las dos anteriores, propone desarrollar sobre todo las instituciones globales de garantía, especialmente las judiciales, y no tanto las instituciones puramente gubernamentales (2011: 118-133). Isabel Turégano, tras afirmar categóricamente que “todo Estado mundial sería, ipso facto, tiránico”, propone un pluralismo constitucional sin prioridad del legislativo, a lo que llama democracia postrepresentativa para el orden mundial (2010: 99).

9 Me parece que se produce, a diferencia de tesis más laxas mantenidas en trabajos suyos anteriores, una fuerte reafirmación de Martha Nussbaum, en su último libro, en defensa del

sí exige el planteamiento cosmopolita es prescindir, en algún grado, de la noción de soberanía como característica depositada exclusiva y excluyentemente en el Estado. No se trata solo de que los Estados dejen de detentar su poder soberano en la forma clásica en que lo han venido ejerciendo, sino en avanzar hacia fórmulas que rompan con la forma tradicional de entender el Estado soberano moderno: no se trataría tanto de reubicar hacia arriba la soberanía estatal, ahora, en instancias supranacionales, sino de dispersarla en horizontal entre distintos ámbitos superpuestos de decisión y, por tanto, entre diferentes autoridades interconectadas en distintas escalas. Y ello asumiendo que los individuos mantenemos vínculos, unos más fuertes y otros más débiles, simultáneamente con las diferentes comunidades políticas a las que pertenecemos a distintos niveles (local, nacional, supranacional...). Esos diferentes estratos de lealtades encontrarán mejor acomodo en una pluralidad interconectada de centros decisorios, más que pretender cobijarlos todos ellos bajo un único centro de poder<sup>10</sup>. La idea ya ha sido avanzada por Juan Carlos Bayón con la noción de gobierno democrático postsoberano:

Una organización política post-soberana sería un sistema policéntrico basado en una

---

“papel moral fundamental de la nación”, pues la nación “constituye la mayor unidad que sirve de vehículo efectivo a la autonomía humana y que es responsable ante las voces de las personas” (2020: 25).

10 El planteamiento sigue la cadencia de Thomas Pogge: “Los individuos deben ser ciudadanos de una pluralidad de unidades políticas de varios tamaños y gobernarse a sí mismos a través de ellas, sin que ninguna unidad política sea dominante y desempeñe de ese modo el papel tradicional del Estado” (1992: 58).

distribución horizontal de competencias entre distintas unidades políticas de diversa magnitud geográfica, sin ninguna autoridad suprema en ningún nivel (2008: 43)<sup>11</sup>.

Existen, desde luego, otras alternativas que apuntan, más drásticamente, hacia la desaparición del concepto mismo de ciudadanía. Hace algunos años Luigi Ferrajoli ya escribió:

La exigencia más importante que proviene hoy de cualquier teoría de la democracia que sea congruente con la teoría de los derechos fundamentales es alcanzar —sobre la base de un constitucionalismo mundial ya formalmente instalado a través de convenciones internacionales mencionadas, pero de momento carente de garantías— un ordenamiento que rechace finalmente la ciudadanía: suprimiéndola como *status* privilegiado que conlleva derechos no reconocidos a los no ciudadanos, o, al contrario, instituyendo una ciudadanía universal; y por tanto, en ambos casos, superando la dicotomía ‘derechos del hombre/derechos del ciudadano’ y reconociendo a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales (2010: 119)<sup>12</sup>.

---

11 Y ello sin optimismos desmedidos pues, al fin y al cabo, “la democracia parece exigir que alguna unidad política tenga autoridad última y sea por tanto soberana” y todavía hoy “tal vez la mejor forma de mantener los valores democráticos razonablemente a salvo en una época de crecientes interacciones transnacionales sea reforzar y mejorar el proceso democrático dentro de los estados-nación” (Bayón, 2008: 45 y 46).

12 En sentido similar, Michelangelo Bovero afirma: “los derechos de ‘ciudadanía política’, los derechos de participación en el proceso de decisión política, deben ser considerados derechos de la persona, es decir, corresponden (deberían corresponder) a todo individuo en tanto que es persona, en la medida en la cual la persona está sometida a esas decisiones políticas: y no hay

Se debe reconocer el atractivo de la propuesta ferrajoliana acerca de la necesidad de superar un concepto anquilosado de ciudadanía, pero quizás la idea de la extinción de dicha categoría no sea por el momento lo más propicio. En ausencia de un Estado mundial (que tampoco es deseable su llegada, ya vimos, por despótico), la ciudadanía me temo que seguirá atada al marco de los Estados-nación: ahora bien, son Estados, repito, que se confederan y avanzan en un proyecto cosmopolita de Estados de Derecho. Es decir, la propuesta más razonable me parece que pasa, no por el constitucionalismo mundial, sino por la confederación de Estados constitucionales. Una vez admitida esa premisa, el mantenimiento del Estado-nación se hace necesario. Cuando ese Estado-nación se confedera en la sociedad cosmopolita, la figura del ciudadano también debe superar su ligazón del estricto ámbito nacional y ampliarse hacia la inclusión e integración cosmopolita.

En cuanto al contenido que debe recoger esa ciudadanía inclusiva, tras la temprana defensa que hizo Francisco de Vitoria en 1539, en el contexto de la colonización española, del derecho natural de tránsito (*ius communicationis*) frente a la voluntad del soberano para negar al huésped el derecho de hospitalidad, nuevamente podemos hallar en *Hacia la paz perpetua* algunas pistas acerca de los alcances y límites de esa integración. Kant, en su Tercer artículo definitivo para alcanzar la paz, consagra que «el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal»:

---

ninguna razón válida para excluir a alguno de aquellos que están sometidos (de manera estable) a un ordenamiento normativo del derecho a participar en la formación de ese mismo ordenamiento” (2002: 24).

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de derecho y no de filantropía, y hospitalidad significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro (...). No hay ningún derecho de huésped en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino 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 (1985: 63 y 64)<sup>13</sup>.

Las limitaciones de este derecho de visita se revelan evidentes. Por un lado, este derecho se circunscribe a la visita, a recorrer las regiones de otros Estados como visitante, pero no a «establecerse en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*), para el que se requiere un contrato especial» (Kant, 2005: 193). Por otro lado, este derecho traslada el acento que recaía sobre el individuo, que se vinculaba con el Estado sin ser ciudadano, a las relaciones entre Estados. El espíritu altruista, humanitario, de la hospitalidad, que parecía incidir sobre el individuo que la solicitaba, se sustituye por la prerrogativa del soberano de conceder el derecho de visita. Es el anfitrión, y no el huésped, el que tiene potestad para decidir quién y en qué condiciones se puede visitar su territorio.

Mary Kaldor ha realizado una interesante ampliación de este «derecho de hospitalidad» al que había quedado reducido el cosmopolitismo kantiano. La internacionalista británica apuesta por una «nueva forma de movilización política cosmopolita», un enfoque distinto para intentar

---

13 Ver, al respecto, el cap. 1, “Sobre la hospitalidad: una relectura del derecho cosmopolita de Kant”, de Benhabib (2005: 29 y ss.).

solucionar los actuales conflictos bélicos. Lo que se necesita, apunta Kaldor, es «una respuesta mucho más política a las nuevas guerras». Frente a la táctica de sembrar miedo y odio debe oponerse la estrategia de pacificación; a la política de la exclusión debe oponérsele la política de la inclusión; a la criminalidad violenta de los caudillos debe oponerse el respeto a los principios internacionales y las normas legales. El cosmopolitismo de Kaldor es el de la pacificación mediante la extensión del imperio de la ley. Es el sometimiento al Derecho —al Derecho internacional de los derechos humanos— la vía para alcanzar la sociedad cosmopolita de Estados confederados. A la ley del más fuerte hay que oponer la ley del Estado de Derecho:

El ‘cosmopolitismo’, usado en sentido kantiano, implica la existencia de una comunidad humana con ciertos derechos y deberes compartidos. En ‘La paz perpetua’, Kant preveía una federación mundial de Estados democráticos en la que el derecho cosmopolita se redujese al derecho de ‘hospitalidad’: los extranjeros y forasteros debían ser acogidos y tratados con respeto. Yo empleo el término de forma más amplia, para designar una visión política positiva, que comprenda la tolerancia, el multiculturalismo, el civismo y la democracia, y un respeto más legalista a ciertos principios universales y prioritarios que deberán servir de guía a las comunidades políticas en varias dimensiones, incluida la dimensión mundial. Estos principios están ya contenidos en varios tratados y convenios que componen el conjunto del derecho internacional (Kaldor, 2001: 147 y 149).

Desearía ir concluyendo con dos puntos con los que, me parece, debería ser completada la idea de democracia cosmopolita que aquí he tratado de esbozar.

En primer lugar, el cosmopolitismo no debería aspirar a un consenso de máximos en torno a valores y principios que no pudieran compartirse por la mayoría de los Estados confederados. Es un acuerdo de mínimos el que debe animar la constitución del orden cosmopolita. Y ese acuerdo, que por mínimo no es por ello menos exigente, encontraría su base y contenido en los derechos humanos fundamentales. O dicho al contrario: la cultura política cosmopolita no puede ir más allá de aquellos valores que puedan hacerse valer con vocación objetiva y universalizable. Los derechos humanos fundamentales, junto con los deberes inherentes exigibles a todo individuo, serían el mejor contenido —y único posible— para integrar ese consenso mínimo pero riguroso. Fuera de dicho consenso tendrían que quedar aquellas opciones que, en aras también de salvaguardar el irreducible pluralismo, no dejarían de pasar por identidades culturales y reivindicaciones colectivas que, si bien pueden ser muy importantes y requerirán atención por la democracia cosmopolita, no se integran en ese mínimo compartido universal. Bien lo ha expresado Michael Ignatieff:

Un régimen universal para la protección de los Derechos Humanos debe ser compatible con el pluralismo moral. Es decir, debe ser posible mantener regímenes de protección de los Derechos Humanos en civilizaciones, culturas y religiones muy diversas, cada una de las cuales discrepa de las otras acerca de lo que debe ser la buena vida. Otra forma de expresarlo es la siguiente: las personas de diferentes culturas pueden seguir estando en desacuerdo sobre lo bueno, pero en cualquier caso están de acuerdo en lo que es insostenible e injustificablemente malo (2003: 79).

La segunda puntualización que no hay que descuidar es el riesgo que corren las instituciones supranacionales (ya no digamos las universales) de convertirse en instancias alejadas de los compromisos que despiertan la confianza del ciudadano. Un concepto ampliado de ciudadanía rápidamente se topa con esta limitación que acertadamente constató Habermas cuando afirmaba que «en la vida política de un ciudadano se superponen muchas lealtades que se pueden valorar individualmente de forma muy diferente: entre otras, los lazos políticamente relevantes con la región de origen, con la ciudad o la provincia del correspondiente lugar de residencia, con el país o la nación, etc.» (2012: 73). Appiah se ha referido también a un *cosmopolitismo arraigado* que comienza entablando un diálogo con el entorno más cercano y se va abriendo y ampliando hasta *conversar imaginativamente* con la entera humanidad acerca de aquello que, siendo diverso, es sin embargo compartido (2007: 366-367)<sup>14</sup>. En nuestro ámbito hispanohablante, Eusebio Fernández ha mostrado su preocupación por el acople de esta dualidad de lealtades entre lo cercano y lo lejano, entre lo que nos acerca y une universalmente y a la vez demanda el respeto a las diferencias que nos separan, apuntando como solu-

---

14 Este planteamiento está en sintonía con la propuesta de De Julios-Campuzano de un *cosmopolitismo gradual* que, “fiel al legado de la modernidad y al discurso universalista de los derechos aspira a la realización, cada vez más acabada, del ideal cosmopolita (...). Que trata de crear las condiciones para la superación del viejo paradigma estatalista de la política y del derecho, una nueva forma de pensar la organización social desde el reconocimiento de la globalidad creciente y desde el pluralismo característico de nuestras sociedades, cada vez más interdependientes” (2016: 356).

ción posible la proclamación de una doble nacionalidad (cosmopolita y nacional) y la defensa de un *patriotismo cosmopolita* como postura más moderada ante la propuesta de una ciudadanía mundial sin reservas, que «de solidaridades y lealtades particulares se dirige hacia solidaridades y lealtades cosmopolitas y que se apoyan entre sí para evitar tanto el patriotismo excluyente e inmoderadamente nacionalista, como un cosmopolitismo insulso y sin contenidos» (2004: 328).

Apuntaba el profesor Fernández García que el sentimiento de pertenencia a una sociedad cosmopolita nunca va a poder sustituir satisfactoriamente el sentimiento de pertenencia a comunidades nacionales concretas. Son necesarias ambas lealtades y ambos conceptos de ciudadanía. La identidad personal va unida irremediablemente a un sentimiento de pertenencia a comunidades concretas, particulares y necesariamente cercanas por ser el lugar propio de los afectos y vínculos de la familia, la amistad y el vecindario. En una sociedad cosmopolita se debe cuidar por no desatar esos lazos. La ciudadanía cosmopolita, a secas, corre el riesgo —alertaba Fernández García— de convertirse en una estructura artificial y fría:

Me produce gran zozobra que se desee crear un futuro de ciudadanos desarraigados. Los valores cosmopolitas nunca van a sustituir al ideal de pertenencia a comunidades más pequeñas, comunidades con las que nos identificamos y que conforman el contexto de nuestra existencia cotidiana. Unos y otros deben complementarse entre sí, pero no reemplazarse (...). La idea de pertenencia a una comunidad política, abarcable y diferenciada, con la que nos sentimos identificados y comprometidos, aunque sea de forma parcial y relativa, es un elemento muy importante (...). El patrio-

tismo, el amor a la patria, es un sentimiento individual y una virtud social y política que no puede ser impuesta y que, por tanto, difícilmente puede considerarse el contenido de obligaciones morales y jurídicas. Quizá el equilibrio adecuado entre un patriotismo que excluya al nacionalismo exacerbado y una actitud cosmopolita sea lo más correcto (2001: 13, 14 y 115).

Ante el riesgo de crear instituciones internacionales demasiado superficiales parecería preferible situarse en una posición más moderada y prudente que tuviera a bien combinar, pero nunca sustituir, ambos ideales de ciudadanía. Este correcto acomodo entre la dimensión democrática de la ciudadanía, atada normalmente a lealtades territoriales, y el ideal del cosmopolitismo, con su vocación universalista deslocalizada, es uno de los principales retos, a mi entender, que enfrenta hoy la teoría contemporánea de los derechos humanos.

## 7. Conclusiones

De todo lo hasta aquí expuesto cabe concluir que el concepto de ciudadanía es clave a la hora de analizar y valorar la calidad de las democracias abiertas y plurales. La consideración de ciudadano reivindica una situación de dignidad, autonomía, libertad e igualdad, base y fundamento de los derechos humanos básicos. El universalismo de los derechos humanos sería coincidente, en su ideal regulativo, con la aspiración de una condición de ciudadanía igualmente universal. Y eso solamente es posible si nos situamos en el marco de una democracia, como hemos definido, cosmopolita y no excluyente.

La idea de democracia cosmopolita, que representa el modelo de ciudadanía que

mejor responde a las exigencias —convertidas en derechos— del respeto a la dignidad humana, está llamada a fundamentar el ideal que debe servir para marcar el camino a seguir. Sin embargo, es posible que por largo tiempo tenga que convivir con las formas de ciudadanía derivadas de relaciones de poder específicas y concretas, arraigadas al marco del Estado-nación, que no son producto de la arbitrariedad ni del azar sino resultado de procesos históricos ya irreversibles, muchas veces bélicamente injustos, pero no inmutables. Tomando en préstamo la frecuente expresión de Sánchez Rubio cuando aboga por «construir un mundo donde quepan muchos mundos» (2024: 19), de lo que se trata, en definitiva, es de construir una *cosmópolis* donde quepan muchas *polis*, y no solo unas pocas.

## 8. Bibliografía

Appiah, K.A. (2007). *La ética de la identidad*. Trad. Lilia Mosconi. Madrid: Katz.

Arendt, H. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana. Madrid: Taurus.

Arendt, H. (2009). *Tiempos presentes*. Trad. Rosa Sala. Barcelona: Gedisa.

Bayón, J.C. (2008). “¿Democracia más allá del Estado?”, *Isonomía*, 28, pp. 27-50.

Beck, U. (2016). *The Metamorphosis of the World*. Cambridge: Polity Press.

Belloso, N. (2023). “De nuevo sobre el cosmopolitismo: algunas objeciones en busca de respuestas”. En A. De Julios-Campuzano (ed.), *La cultura jurídica cosmopolita. Fundamentos, límites y posibi-*

- lidades en tiempos de crisis*. Pamplona: Aranzadi.
- Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la política*. Trads. Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Trad. Rafael de Asís. Madrid: Sistema.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. Trad. José F. Fernández Santillán. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1979). *Il problema della guerra e le vie della pace*. Bologna: Il Mulino.
- Bovero, M. (2002). "Ciudadanía y derechos fundamentales", *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 103, pp. 9-25.
- Camps, V. (2013). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA.
- De Julios-Campuzano, A. (2024). "La tradición cosmopolita y su vigencia en tiempos de globalización", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 55, pp. 541-570.
- De Julios-Campuzano, A. (2016). "Por un cosmopolitismo gradual. Derecho y Constitución en el orden supranacional". En Id. (ed.), *Itinerarios constitucionales para un mundo convulso*. Madrid: Dykinson.
- De Lucas, J. (2005). "La integración política como condición del modelo de integración", *Documentación Social*, 139, pp. 53-72.
- Delgado Rojas, J.I. (2023). "La trappola del riconoscimento. Una difesa della tolleranza liberale di fronte all'illusione identitaria", *Ragion Pratica*, 61, pp. 549-574.
- Delgado Rojas, J.I. (2021). *Ciudadanía liberal y moralismo legal*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Delgado Rojas, J.I. (2018). "Dignidad humana", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 15, pp. 176-197.
- Dworkin, R. (1989). "Liberal Community", *California Law Review*, 77, pp. 479-504.
- Esposito, R. (2024). "Prólogo". En I. Ortiz Gala, *El mito de la ciudadanía*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. Luciano Padilla. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: Francois Maspero.
- Fernández García, E. (2004). "El patriotismo constitucional". En G. Peces-Barba y M.A. Ramiro Avilés (coords.), *La Constitución a examen. Un estudio académico 25 años después*. Madrid: Marcial Pons.
- Fernández García, E. (2001). *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid: Dykinson.
- Ferrajoli, L. (2011). "Costituzione e globalizzazione". En M. Bovero (ed.), *Il futuro di Norberto Bobbio*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, L. (2010). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Trads. Andrea Greppi y Perfecto Andrés Ibáñez. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L. (2005). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Fichte, J.G. (1994 [1796]). *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Trads. J.L. Villacañas, S. Ramos Valera y F. Oncina Co-

- ves. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- García López, D.J. (2023). *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà, Resta)*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Garzón Valdés, E. (1989). "Representación y democracia", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 6, 1989, pp. 143-164.
- Giner, S. (2005). "Ciudadanía pública y sociedad civil republicana", *Documentación Social*, 139, pp. 13-34.
- González Amuchastegui, J. (2004). *Autonomía, dignidad y ciudadanía. Una teoría de los derechos humanos*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Habermas, J. (2012). *La constitución de Europa*. Trad. Javier Aguirre Román. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2009). *El Occidente escindido*. Trad. J.L. López de Lizaga. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2002). "La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años". En Id., *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*. Trad. Juan Carlos Velasco, Barcelona.
- Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Trad. Luís Pérez Díaz. Barcelona: Paidós.
- Harari, Y.N. (2016). *Homo Deus: Breve historia del mañana*. Trad. R. Joandomènec. Madrid: Debate.
- Held, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. Trad. Sebastián Mazzuca. Barcelona: Paidós.
- Herrera Flores, J. (2005). *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Catarata.
- Hierro, L. (2016). *Los derechos humanos. Una concepción de la justicia*. Madrid: Marcial Pons.
- Höffe, O. (2011). "Pros y contras de una república mundial", *Isonomía*, 34, pp. 7-30.
- Hunt, L. (2009). *La invención de los derechos humanos*. Trad. Jordi Beltrán. Barcelona: Tusquets.
- Ignatieff, M. (2003). *Los Derechos Humanos como política e idolatría*. Trad. Francisco Beltrán Adell. Barcelona: Paidós.
- Kaldor, M. (2001). *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Trad. M<sup>a</sup> Luisa Rodríguez Tapia. Barcelona: Tusquets.
- Kant, I. (2005 [1797]). *La Metafísica de las Costumbres*. Trads. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1985 [1795]). *La paz perpetua*. Trad. Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos.
- Lefort, C. (2007). "La idea de humanidad y el proyecto de paz universal". En Id., *El arte de escribir y lo político*. Trad. Esteban Molina. Barcelona: Herder.
- Levitsky, S. y Ziblatt, D. (2018). *Cómo mueren las democracias*. Trad. Gemma Deza Guil. Barcelona: Ariel.
- Lucena Cid, I.V. (2006). "Los nuevos espacios de la ciudadanía", *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 2, pp. 247-260.
- Marshall, T.H. (1998). *Ciudadanía y clase social*. Trad. Pepa Linares. Madrid: Alianza Editorial.

- Mesa León, A. (2024). “La idea de una constitución global en el pensamiento de Alexandre Kojève”. En D. Sánchez Rubio, Á. Sánchez Bravo y J.I. Delgado Rojas (eds.), *Poderes, Constitución y Derecho*. Madrid: Dykinson.
- Muguerza, J. (1996). “Los peldaños del cosmopolitismo”. En R.R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*. Madrid: Tecnos.
- Muguerza, J. (2002). “Ciudadanía: individuo y comunidad. Una aproximación desde la ética pública”. En J. Rubio Carracedo, J.M. Rosales y M. Toscano (dirs.), *Retos pendientes en ética y política*. Madrid: Trotta.
- Muguerza, J. (2007). *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nussbaum, M. (2020). *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Ortiz Gala, I. (2024). *El mito de la ciudadanía*. Barcelona: Herder.
- Peces-Barba, G. (1995). *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. Madrid: Universidad Carlos III y BOE.
- Pérez Luño, A.E. (2000). “La universalidad de los derechos humanos”. En R. Soriano, C. Alarcón y J. Mora (dirs.), *Diccionario crítico de los derechos humanos*. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía.
- Pettit, P. (2009). “De la República a la Democracia”, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 4, pp. 47-68.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.
- Pogge, T. (1992). “Cosmopolitanism and Sovereignty”, *Ethics*, 103, pp. 48-75.
- Ralws, J. (2001). *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*. Trad. Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, J.J. (1969 [1762]). *Contrato Social*. Trad. Fernando de los Ríos. Madrid: Espasa Calpe.
- Sánchez Rubio, D. y Cruz Zúñiga, P. (2024). “Sobre paradigmas de conocimiento, poderes y teorías críticas del Derecho”. En D. Sánchez Rubio, Á. Sánchez Bravo y J.I. Delgado Rojas (eds.), *Poderes, Constitución y Derecho*. Madrid: Dykinson.
- Sánchez Rubio, D. (2011). *Encantos y desencantos de los derechos humanos. De emancipaciones, liberaciones y dominaciones*. Barcelona: Icaria.
- Shklar, J. (2021). “Ciudadanía americana: la búsqueda de la inclusión”, trad. Paloma de la Nuez, *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 21, pp. 357-391.
- Soriano Díaz, R.L. (2012). “La democracia armónica: la conjunción equilibrada de los modelos democráticos”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 46, pp. 135-154.
- Turégano, I. (2010). *Justicia global: los límites del constitucionalismo*. Lima: Palestra.
- Vázquez, R. (2001). *Liberalismo, Estado de derecho y minorías*. México: Paidós.
- Velasco, J.C. (2016). *El azar de las fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Vitale, E. (2006). *Ius migrandi. Figuras de errantes a este lado de la Cosmópolis*. Trads. Piero Dal Bon e Isabel Fernández Giua. Tenerife: Melusina.

Walzer, M. (2010). *Pensar políticamente*. Trad. Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.

Wolkmer, A.C. (2023). *Ensayos de Teoría del Derecho y Filosofía Política. Dimensión material e ideológica*. Madrid: Dykinson.

Zagrebelsky, G. (2010). *Contra la ética de la verdad*. Trad. Álvaro Núñez. Madrid: Trotta.

Zolo, D. (1999). "La strategia della cittadinanza". En Id. (ed.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza.