

## UN COMENTARIO SOBRE KWAME ANTHONY APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO

### LAS DIMENSIONES DEL COSMOPOLITISMO

**E**l tema del *cosmopolitismo* ha entrado con mucha fuerza en el discurso cotidiano en esta última década. Con el mismo ímpetu se ha introducido en el ámbito de la filosofía política, como no podía ser de otra manera. Pero el debate no se ha establecido todavía en términos claros y la discusión se presenta como algo confuso. Unos entienden “cosmopolitismo” como una nueva perspectiva analítica que se opone a la investigación centrada en el Estado. Para otros, en cambio, el cosmopolitismo es una discusión que gira en torno a los valores; los valores universales y compartibles por todos los individuos. También hay quienes creen que la discusión sobre el cosmopolitismo se refiere explícitamente a la posibilidad de crear instituciones transnacionales cosmopolitas. Instituciones supranacionales con capacidad reguladora frente a las dinámicas de acumulación capitalistas, con capacidad para restablecer el orden en el interior de los Estados soberanos cuando los derechos humanos son cuestionados o con capacidad representativa de todos los ciudadanos del mundo.

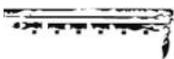
Este artículo tiene la intención de ordenar los diferentes debates, situando las limitaciones y potencialidades de las diversas alternativas.

I. INTRODUCCIÓN. El concepto de *cosmopolitismo* no es nuevo en la tradición de la filosofía política occidental. Aparece por vez primera alrededor del s. III a. C. adscrito a una corriente filosófica determinada: el estoicismo. No por casualidad nace en un momento de crisis profunda de la *polis* (la estructura jurídico-política de la Grecia clásica) y de la expansión *mundo conocido* gracias a las conquistas de Alejandro Magno. La *polis*, que había actuado no solamente como estructura jurídico-política, sino también como horizonte de sentido y de valoración moral para el griego del siglo IV a. C., se ve cuestionada al perder su independencia y tiene que acomodarse en una estructura política más grande, como lo es el imperio helénico de Alejandro. Las lealtades de los ciudadanos griegos hacia la *polis* se deterioran y algunos reclaman una identidad más allá de la misma. Se identifican a sí mismos como “ciudadanos del mundo” (*cosmópolis*). Tal desplazamiento de identidad transcurre parejo a la aparición de cierto “individualismo”. Digo cierto porque sólo podemos hablar de individualismo explícitamente en la modernidad. La aplicación del concepto de *individuo* a las personas es fruto de una analogía que proviene de la física moderna.

El *cosmopolitismo* o la identificación de los *individuos* con la comunidad humana en general es una constante a lo largo de la historia de la filosofía tanto en Roma como en el cristianismo (*ekumene*). Es en la modernidad donde el concepto pierde fuerza progresivamente, en beneficio del refuerzo de las ideas estado-nacionales. La aparición del Estado como estructura jurídica, política y social, entendiendo Estado como Estado-nación, condena al cosmopolitismo al ostracismo. Sólo algunos intelectuales que defienden la idea de la *república de las letras*, o cierta aristocracia que ha visto desplazadas sus prebendas y privilegios, defenderán por diferentes motivos una concepción *débil de cosmopolitismo*. Se trata de un concepto poco claro y un tanto confuso. El nacionalismo, como ideología propia del Estado moderno, será el encargado de desplazar la identificación cosmopolita de los individuos por la identificación y el fortalecimiento de las lealtades nacionales. Situamos históricamente la consolidación internacional del Estado-nación con el Tratado de Westfalia de 1648, por el cual se reconoce la soberanía de los estados y que ninguno de estos puede intervenir en territorio extranjero.

Pero el concepto que se había dado por muerto, el *cosmopolitismo*, reaparece con fuerza hacia finales del siglo XX, época en que el Estado como institución jurídico-política será puesto en tela de juicio debido a una serie de dinámicas transnacionales, que provocan la disminución de su poder regulador y de control socioeconómico. La “globalización” en un sentido amplio del concepto, es decir, no sólo la globalización económica capitalista, sino el incremento de las interacciones transnacionales que reconfiguran las relaciones sociales (por ejemplo, la posibilidad de hablar de comunidades virtuales, o la capacidad de interactuar en un proyecto común con individuos de diferentes lugares y de manera simultánea) ha provocado la crisis de las lealtades nacionales y la necesidad de superar la matriz analítica estado-céntrica. A esto se debe que el cosmopolitismo regrese al ámbito de la reflexión política. Resulta curioso, aunque no deja de ser casual, que el cosmopolitismo aflore en un momento de “crisis” de la estructura jurídico-política de la modernidad y de incremento de cierto individualismo. Estamos, salvando las distancias, en un ambiente sociopolítico muy similar al que vio nacer este concepto de “cosmopolitismo”, en la época helenística.

II. COSMOPOLITISMO Y VALORES. Las discusiones acerca del cosmopolitismo pueden sistematizarse y ser clasificadas en tres



## LIBROS



### APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO LAS DIMENSIONES DEL COSMOPOLITISMO

ámbitos: el de los valores, el institucional y el metodológico. De esto no debe inferirse que no existen implicaciones entre las tres esferas. Tal distinción tiene una función práctica, la de esclarecer; no pretende ser categórica ni exhaustiva. Al tratarse de un tema susceptible de ser visto desde una perspectiva axiológica, ontológica y epistemológica, puede también enfocarse desde diferentes posiciones filosófico-políticas: por ejemplo, desde una posición materialista, o desde una posición formalista. Esto origina una confusión a la orden del día respecto al tema del cosmopolitismo y que el término responda a una polisemia de significados.

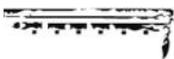
El concepto de “cosmopolitismo” en el ámbito ético-moral hace referencia a la existencia de una serie de valores que son universales y aplicables a todos los ciudadanos, sin importar su procedencia. Cabe añadir que el término remite siempre a una “comunidad política”; es un concepto político y no meramente moral, por lo cual la discusión en torno a la dimensión moral del cosmopolitismo tiene que entenderse siempre inserida en el marco más amplio de las relaciones políticas. Es decir, relaciones de poder, en el sentido de relaciones sociales asimétricas o de subordinación de un individuo respecto a otro. El universalismo ilustrado que defiende los principios de la igualdad y la libertad de todos los individuos en pro de su autorrealización, ha tenido históricamente una traducción e interpretación propia por parte de la tradición europea occidental. Así, valores en un principio estandartes de la liberación individual fueron extendidos unilateralmente y “desde arriba” al resto del mundo, convirtiéndose en formas represoras de relaciones sociales previas que tenían un sentido y una significación en el horizonte de su propia tradición. La interpretación occidental hegemónica de estos valores ilustrados los ha “desvalorado” y nos ha enseñado que cualquier valor que se pretenda universal debe surgir de la interacción democrática, dialógica y desde abajo. El cosmopolitismo se presenta en los debates actuales como una versión del universalismo ilustrado, pero sensible con la “alteridad”. Un universalismo abierto a los cambios y atento a las particularidades y las diferencias, que trabaja continuamente en un proceso de traducción, interpretación y convergencia entre culturas o tradiciones normativas.

Hay dos razones por las que es positivo enfocar el tema de los valores universales dentro de la discusión del cosmopolitismo. En primer lugar, al plantear los “valores universales” como “valores cosmopolitas” se crea una conexión entre la moral y la política. Se contemplan los

valores como el resultado de luchas de poder previas. Desliga la discusión sobre valores universales de supuestas concepciones esencialistas del ser humano o de la necesidad de justificar y plantear una determinada antropología a nivel filosófico. Esfuerzos que siempre han caído en concepciones metafísicas poco realistas que rehúyen de la realidad de las relaciones sociales y políticas concretas. En segundo lugar, la interpretación de los “valores universales” como “valores cosmopolitas” enmarca la necesidad de valores universales en la de instituciones supra-nacionales o cosmopolitas que los garanticen. Los valores se traducen en derechos los cuales requieren de sus garantes. Es decir, los valores universales pasan de ser un tema eminentemente ético a un tema ético-político, con dimensiones institucionales y jurídicas, y en consecuencia, la propuesta es más realista y deja de ser una discusión utópica entre intelectuales

En la modernidad política aquello que una sociedad valora, es decir los valores socialmente aceptados, es institucionalizado mediante “derechos”. Así, el *cosmopolitismo moderno* entiende los “valores cosmopolitas” como “derechos cosmopolitas”. Y los derechos cosmopolitas, como hemos visto, remiten a la necesidad de “instituciones cosmopolitas” o “transnacionales” que se encarguen de su cumplimiento. Ahora bien, una de las limitaciones más importantes del cosmopolitismo moderno es la asociación acrítica entre “derechos cosmopolitas” y “derechos humanos”. Acrítica porque el paso de uno al otro no ha sido justificado. Los *derechos humanos* son una realidad jurídico-política propiamente moderna. Son concreciones en forma de derechos de los principios de igualdad y libertad modernos. Así, en tanto que concreciones, son realidades sociales históricamente determinadas e institucionalizaciones de diferentes luchas de intereses. Por lo tanto, lo que en una determinada circunstancia histórica pueda ser considerado un *derecho humano*, puede no serlo en otra circunstancia histórica. La realidad es esta, aunque “doctrinal” y retóricamente los *derechos humanos* no son contingentes. Pero cualquiera que se detenga a observar su historia podrá comprobar que han sido modificados o ampliados con el transcurso de los años. La idea que reposa en el fondo de los *derechos humanos* es la secularización del *iusnaturalismo*. Este se asienta sobre una idea individualista y esencialista del ser humano. Los derechos humanos se deducen de esta esencia o naturaleza humana preexistente y presocial. Si, por el contrario, los derechos humanos como institucionalizaciones de prácticas sociales concretas y relaciones de poder determinadas, modificables con el tiempo, el término “derecho humano” pierde su validez y su razón de ser, ya que el término en cuestión remite a un derecho intemporal e imputable a todos los hombres del pasado, presente y futuro. Pero partiendo de una concepción materialista y práctica del ser humano tal cosa es imposible. Por lo tanto, sustituyendo el concepto de “derecho humano” por el de “derecho cosmopolita” entraríamos en una nueva dimensión real, política e histórica de la *praxis* humana, en tanto que “cosmopolita” remitiría a una comunidad política concreta e histórica, y no a una supuesta naturaleza eterna e inmutable de los seres humanos. Pero ese paso no se ha dado. La mayor parte de los autores que han tratado el tema de los derechos cosmopolitas los han asociado de forma irreflexiva con los derechos humanos, sin cuestionarse la carga individualista, deductivista y esencialista del término “derechos humanos”. Lo que se propone es justamente lo contrario, sustituir el concepto de “derechos humanos” por el de “derecho cosmopolita”, y dotarlo de una carga más constructiva, abierta y basada en la interacción dialógica entre las diferentes prácticas globales. De este modo también se podrían superar las críticas justificadas al eurocentrismo de los *derechos humanos*.

En otro orden de cosas, la relación categorial entre indivi-



## LIBROS



### APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO LAS DIMENSIONES DEL COSMOPOLITISMO

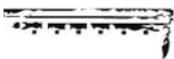
dualismo y cosmopolitismo era un hecho ya en la antigüedad y lo sigue siendo en las actuales versiones cosmopolitas. El individualismo es problemático en la medida en que entiende a los seres humanos como *mónadas* leibnitzianas, que se presentan como algo hecho y formado de una determinada manera para la eternidad. Con la mera observación de la *praxis* humana resulta fácil percatarse de que eso no es del todo cierto. El proceso de socialización y las diferentes interacciones sociales determinan y varían las instituciones y comportamientos sociales. Actualmente, el individualismo se presenta en forma metodológica, como una estilización necesaria para poder analizar las diferentes relaciones sociales. La cuestión es que en muchos casos este individualismo metodológico presupone implícitamente una ontología social individualista, lo que resulta problemático y es necesario que sea justificado. Parece que esta limitación es bastante insalvable si partimos de la concepción clásica del derecho que es individualista. Ahora bien, si entendemos el derecho como realidades jurídicas que establecen e institucionalizan determinadas relaciones sociales y de poder, y que su “interpretación” es siempre conflictiva, en el sentido de que se impone una determinada lectura del derecho como resultado de una disputa entre diversos intereses, la cosa cambia. El cosmopolitismo, entendiendo el derecho en este sentido, dejaría de ser necesariamente individualista. Además, tendríamos que huir de los análisis individualistas: ¿puede alguien afirmar que no hay derechos colectivos? ¿No lo son, acaso, los derechos laborales, es decir, derechos dirigidos hacia una colectividad dada o que aparecen como tal en tanto que se le otorgan unos derechos? En este sentido, podríamos desviarnos del antropocentrismo de los derechos y defender, por ejemplo, los derechos de los animales. Estos tendrían derechos en tanto que se los hubiéramos dado, y se convertirían en sujetos de derecho automáticamente.

III. COSMOPOLITISMO Y EPISTEMOLOGÍA. El cambio tecnológico en los medios de comunicación, que ha hecho posible el nacimiento de la *sociedad de redes*, la globalización de los mercados financieros a raíz de una serie de decisiones políticas y la aparición de riesgos económicos transnacionales (en la medida en que afectan a más de un Estado) como consecuencias no deseadas del agotamiento de la naturaleza por parte del modelo productivista industrial de la modernidad clásica han dado paso al proceso que los filósofos políticos y los científicos sociales han bautizado como “globalización” o “mundialización” (si se prefiere el término francés que tiene connotaciones

contrahegemónicas). La globalización representa un cambio cualitativo, no sólo de escala, de las relaciones sociales y políticas. Algunos denominan este cambio con el término de “segunda modernidad”. La idea básica es que la globalización ha supuesto la transnacionalización de las instituciones básicas de la modernidad, tal y como Giddens lo entiende: el capitalismo, el industrialismo, la centralización de formas de control y de vigilancia social y la centralización del poder militar. Hablamos de un capitalismo global, de la globalización de un modo de producción industrial-productivista que se lleva a cabo mediante la dominación del resto, de nuevas formas de control social e ideológicas transnacionales (como la extensión mundial del consumismo) y de conglomerados transnacionales de poder militar, como la OTAN o Blackwater. Respecto al capitalismo entendido como una dinámica de acumulación ampliada de *capital* no precisa de límites estatales. De hecho, para Marx el capitalismo tiene desde sus inicios una dimensión global. Por lo tanto, la globalización del capitalismo como modo de producción y de estructuración social no es para nada una novedad histórica. Ahora bien, hasta aproximadamente los años 80 los Estados tenían una potestad regulativa y reglamentaria frente al capitalismo, que hizo que se hablara de diferentes capitalismos y, en general, de “capitalismo regulado estatalmente”. Entonces, cuando nos referimos a una “nueva transnacionalización del capitalismo” queremos poner énfasis en que el capitalismo ha sido capaz, como modo de producción y sistema social, de superar las diferentes determinaciones y poderes estatales de la época previa.

Estas instituciones sociales modernas surgieron históricamente de la mano del Estado-nación, novedad jurídico-política propia de la modernidad europea occidental. Hoy tales instituciones, al transnacionalizarse, cuestionan al Estado como marco de posibilidad y de regulación. El Estado deja de ser una institución clave y necesaria para el desarrollo de las instituciones de la modernidad y supone un freno para alguna de estas instituciones. Todo lo contrario, los diferentes Estados tienen que jugar un papel clave en la configuración de las relaciones transnacionales. Lo que resulta evidente, empero, es que el papel de los Estados ha cambiado en lo que concierne a su naturaleza omnipotencial. Son unos actores transnacionales más, junto con otros, como empresas transnacionales, nuevos movimientos sociales transnacionales (configuradores de una “protosociedad civil global”), organizaciones criminales transnacionales, etc.

La discusión en torno al papel del Estado en la nueva etapa de relaciones transnacionales es clave, porque si se opta por una determinada interpretación de este, condicionará la investigación empírica futura. En este sentido se habla de “*cosmopolitismo analítico o metodológico*” en contraposición a un realismo estado-céntrico que tan sólo concibe Estados e interpreta sus intereses como los únicos en la esfera de las relaciones interestatales. Se trata de una concepción constructivista de las teorías sociales y la investigación empírica que sobre esta se lleva a cabo. Una cuidadosa investigación empírica debe basarse en categorías teóricas y relaciones teóricas previas y justificables racionalmente. El *cosmopolitismo analítico*, que nada tiene que ver con el *cosmopolitismo normativo* o de valores que hemos analizado en el apartado anterior, aunque mantiene algún tipo de relación de afinidad, defiende la necesidad de depurar dentro del campo de las ciencias las categorías, a las que da el nombre de “matriz estado-céntrica”. Son categorías que si en su momento tuvieron sentido, lo pierden ahora con la globalización de las instituciones de la modernidad. El problema es que en el ámbito de las ciencias sociales se opera con estos conceptos bien por comodidad o porque los datos de los que dispone se encuentran recogidos estatalmente. Los



## LIBROS



### APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO LAS DIMENSIONES DEL COSMOPOLITISMO

defensores del cosmopolitismo analítico, tales como Beck o Pogge, critican esta dinámica de las ciencias sociales, refiriéndose a ellas como “nacionalismo metodológico” o “nacionalismo explicativo”. Estos autores defienden que la perspectiva analítica condiciona la ontología social y política. Una perspectiva estado-céntrica nos dará una ontología de las relaciones transnacionales poco realista. En este sentido, Beck dice que su propia perspectiva analítica es un “realismo cosmopolita”. No solamente porque contempla las relaciones de poder entre los diferentes agentes transnacionales (estados, empresas transnacionales, movimientos sociales...), sino porque este cambio metodológico, crítico con el nacionalismo metodológico, se acerca con más tiento y acierto a las cosas que pasan, es decir, a las relaciones sociales y de poder concretas y reales. Utilizando un juego de lenguaje: esta *perspectiva cosmopolita* es más realista que el *realismo político* de las relaciones internacionales.

Esta dimensión epistemológica del cosmopolitismo intenta introducir el análisis de la globalización y propone unos cambios categoriales en el ámbito de la filosofía política y las ciencias sociales que no pueden perderse de vista. El problema surge cuando se intenta operacionalizar estas categorías analíticas cosmopolitas con el fin de realizar investigaciones empíricas. Teóricamente es consistente, pero su aplicación empírica es hartamente compleja. En primer lugar por la carencia de datos transnacionales, debido a la no existencia de un organismo transnacional que recoja datos en esta dirección. En segundo lugar, algunos conceptos o relaciones sociales parecen trasladadas analógicamente de forma acrítica del plano estatal al plano transnacional. Esto es injustificable. Tendremos que ver si con el tiempo llega a consolidarse una perspectiva como el cosmopolitismo, que es teóricamente muy potente, pero cuya aplicación empírica parece bastante deficiente.

IV. COSMOPOLITISMO E INSTITUCIONES. El debate que gira en torno al cosmopolitismo se ha centrado también en el nivel institucional; es decir, en la necesidad de instituciones transnacionales o supraestatales capaces de regular o dirigir las dinámicas de la globalización. Hablaríamos pues de la necesidad de “instituciones cosmopolitas” que pudieran defender el interés general de todos los “ciudadanos cosmopolitas”. En este sentido nada tienen que ver con las instituciones internacionales públicas y privadas que han existido hasta el momento, aunque algunas de estas, como la ONU, pueden ser contempladas como un ger-

men de una posible institución cosmopolita.

Hay dos planteamientos un tanto alejados respecto a la manera en que deben aparecer estas instituciones cosmopolitas: bien de la transformación gradual de las instituciones internacionales públicas mediante cambios escalonados en su composición y dinámicas internas, o bien a través de la creación *de facto* de instituciones cosmopolitas que controlaran las instituciones internacionales públicas. Por ejemplo, la creación de una *sociedad civil global* que jugara el papel de fiscalizar y de ejercer de contrapoder frente, por ejemplo, al BM, al FMI, a la OMC o la ONU. La propuesta gradualista aunque parezca más realista es utópica, porque presupone que los que controlan estas instituciones transnacionales cederán su poder. Desde una perspectiva realista, que tiene presente las diferentes relaciones de poder que se dan a nivel internacional, las instituciones públicas internacionales son instituciones que pese a mostrarse democráticas esconden bajo sus dinámicas relaciones asimétricas entre los miembros que las forman (por ejemplo, la OMC). Por lo tanto nunca podrán ser el germen de una institución que pretenda representar los intereses de todos los ciudadanos. Para los realistas, tipo Zolo, las instituciones internacionales que aparecen tras la Segunda Guerra Mundial no suponen una novedad histórica con respecto a anteriores instituciones internacionales: son las instituciones de los “vencedores”, que reproducen las relaciones de poder que se han establecido después de la guerra. A este tipo de instituciones Zolo las llama “instituciones cosmopolitas” en el sentido de que son instituciones que aspiran a un gobierno mundial.

Sobre las limitaciones a las que debe enfrentarse el cosmopolitismo institucional, podemos señalar dos de ellas. En primer lugar, la analogía o transposición de las instituciones de gobierno de los Estados-nación a nivel transnacional debe ser justificada. La funcionalidad de unas instituciones en un ámbito no es necesariamente la misma en otro ámbito. Ahora bien, no es esto una crítica profunda a todo el cosmopolitismo institucional, sino tan sólo a un tipo específico: el *cosmopolitismo jurídico*. Las instituciones cosmopolitas no tienen por qué ser instituciones jurídico-burocráticas transnacionales, sino que pueden ser, como hemos comentado anteriormente, resultado de la convergencia de ciertos movimientos sociales (como la *protosociedad civil global* o la *5 Internacional* que propone Samir Amin) o de actores transnacionales (tales como empresas transnacionales, comunidades de riesgo...). Considerando el concepto de “institución” en un sentido más general como “institución social” y no en el término específico de “institución jurídica” se resuelve esta limitación. En segundo lugar, el cosmopolitismo institucionalizado ha sido duramente criticado por los realistas, pues no tiene en cuenta que una institución cosmopolita transnacional que pretenda representar los intereses de todos los ciudadanos debe partir de la existencia de un *demos*, de un pueblo a ser representado; y a nivel transnacional tal cosa no es posible. La apelación a un *demos* global es retórica e insostenible. Pese al cierto sentido que parece revestir esta crítica, debemos señalar que parte de un concepto de *demos* o pueblo esencialista, como si se tratara de una realidad “preexistente” a la existencia de sus miembros. En el fondo se trata de una concepción comunitarista del *demos*, que por abstracta y metafísica debe rechazarse si se parte de la observación de la *praxis* humana concreta. Tras el desarrollo de las nuevas tecnologías de la comunicación, la posibilidad de comunidades transnacionales es una posibilidad totalmente real: podemos hablar de comunidades de intereses transnacionales, comunidades de riesgo transnacionales e incluso comunidades virtuales transnacionales. La *sociedad red*, como bien ha mostrado Giddens, ha desconectado las coordenadas temporales de las espaciales, haciendo posible la interacción simultánea entre dos



## LIBROS



### APPIAH Y EL COSMOPOLITISMO LAS DIMENSIONES DEL COSMOPOLITISMO

individuos por muy lejos que se encuentren. Por lo tanto, esta segunda crítica debe ser matizada. Hablar de “pueblo mundial” no tiene sentido, pero debemos advertir la emergencia de comunidades de individuos transnacionales que reclaman la representación o defensa de sus intereses a través de instituciones cosmopolitas transnacionales.

V. CONCLUSIONES. Esta aproximación pretende presentar el debate acerca del cosmopolitismo de una forma clara y crítica. He elegido presentarlo en las tres áreas en las que se ha abordado la revisión contemporánea del concepto filosófico-político de “cosmopolitismo” por una cuestión de claridad. Este ha sido también el motivo por el que no he citado a ningún autor en particular como referente de una de estas áreas de debate. El cosmopolitismo, sea desde una perspectiva axiológica, epistemológica o institucional, tiene la pretensión de desentrañar los contornos de la figura moral-política de la “ciudadanía cosmopolita”. Esta figura remite a una identidad socio-política que la necesidad de las transformaciones de la realidad socio-política nos ha obligado a replantear. Nos referimos a la intensificación de las dinámicas transnacionales por parte de la globalización.

La presentación crítica de los diferentes debates obedece a que desde nuestro punto de vista la discusión en torno al cosmopolitismo, sea cual sea el ámbito en que se dé, ha sido planteado en términos formales y deductivistas, sin atender a la realidad de las diferentes prácticas sociales. Esto ha dado como resultado que muchos intelectuales comprometidos con la realidad social hayan cuestionado la idoneidad del concepto. La presentación crítica que aquí se ha llevado a término pretende salvar el concepto y enfocarlo desde una posición filosófica materialista y comprometida. Parte de un concepto de *normatividad* limitado por el marco de la *posibilidad* que nos proporciona la realidad socio-política.

De este modo, el marco teórico-práctico para plantear el concepto de *ciudadanía cosmopolita*, como una ciudadanía deseable, pero también posible, queda desentrañado.

**Tomeu Sales Gelabert**  
(Traducción de Raúl Narbón)

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, trad. de L. Mosconi, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.  
Z. BAUMAN, *Vidas desperdiciadas. La*

*modernidad y sus parias*, trad. de P. Hermida, Paidós, Barcelona.

U. BECK, *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. de B. Moreno, Paidós, Barcelona, 1998.

U. BECK, *La invención de lo político*, trad. de J. M. Pabón y M. F. Galiano, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, 1999.

U. BECK, *La sociedad del riesgo global*, trad. de J. Alborés Rey, Siglo XXI, Madrid, 2002.

U. BECK, *Poder y contrapoder en la era global. La nueva economía política mundial*, trad. de R. M. Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 2004.

U. BECK, *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, trad. de B. Moreno, Paidós, Barcelona, 2005.

P. DE LORA, *Memoria y frontera. El desafío de los derechos humanos*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

A. GIDDENS, *Consecuencias de la modernidad*, trad. de A. Lizón Ramón, Alianza, Madrid, 1993.

A. GIDDENS, *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, trad. de J. L. Gil Aristu, Península, Barcelona, 1995.

D. HELD, *Un Pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*, trad. de J. Cuéllar, Taurus, Madrid, 2005.

J. HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de C. Velasco Arroyo y G. Vilar Roca, Paidós, Barcelona, 1999.

M. KALDOR, *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*, trad. de U. Dolors, Tusquets, Barcelona, 2005.

J. PEÑA, *La ciudadanía Hoy: Problemas y propuestas*, Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000.

T. POGGE, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, trad. de E. Weikert García, Paidós, Barcelona, 2005.

F. QUESADA, *S. XXI: ¿un nuevo paradigma de la política? I Simposium de Filosofía Política Albert Saoner*, Universitat de les Illes Balears/Anthropos, Palma de Mallorca y Barcelona, 2004.

B. RIUTORT, *Razón Política, Globalización y Modernidad Compleja*, El Viejo Topo, Madrid.

B. RIUTORT, *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Icaria, Barcelona, 2007.

B. RIUTORT, “Ciudadanía, cosmopolitismo y democracia”, en *Indagaciones sobre la ciudadanía. Transformaciones en la era global*, Icaria, Barcelona, 2007.

D. ZOLO, *Globalización. Un mapa de los problemas*, trad. de M. Montes, Ediciones mensajero, Bilbao, 2006.