

## O RIGEN Y RELEVANCIA DEL COSMOPOLITISMO ANTIGUO. LA INFLUENCIA DEL ESTOICISMO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE MARTHA NUSSBAUM

*Lucero González Suárez*

**Resumen:** El ensayo tiene un doble propósito: exhibir los principios del cosmopolitismo estoico y mostrara que la recuperación del concepto estoico de ciudadanía constituye el fundamento de postura filosófica de Martha Nussbaum, en lo tocante al debate contemporáneo entre quienes defienden la importancia del patriotismo y quienes consideran que los deberes éticos trascienden las fronteras del nacionalismo. La primera sección está destinado a señalar los rasgos esenciales de los conceptos “polis” y “ciudadano”. En el segundo se señalan los momentos más relevantes del proceso que condujo a los estoicos a comprender que todos los hombres son ciudadanos del cosmos. El tercero, destaca la herencia estoica del cosmopolitismo de M. Nussbaum. Su importancia consiste en argumentar que los deberes éticos no se limitan al círculo de aquellos con quienes convivimos cotidianamente y que la actitud natural ante las necesidades de los otros no es la indiferencia sino la solidaridad.

**Palabras clave:** polis, cosmopolitismo, estoicos, Martha Nussbaum, filosofía antigua.

**Abstract:** The essay has a dual purpose: to exhibiting the principles of Stoic cosmopolitanism and show that the recovery of the Stoic concept of citizenship is the foundation of philosophical stance of Martha Nussbaum, in relation to the contemporary debate between those who defend the importance of patriotism and those who consider the ethical duties transcend the borders of nationalism. The first section is intended to point out the essential features of the concepts “polis” and “citizen”. In the second, the most relevant moments of the process that led to the Stoics understand that all men are citizens of the cosmos. The third, emphasizes the Stoic legacy of M. Nussbaum theory on cosmopolitanism. The importance is to argue that ethical duties are not limited to the circle of those with whom we live daily and natural attitude to the needs of others is not indifference but solidarity.

**Keywords:** polis, cosmopolitanism, Stoics, Martha Nussbaum, ancient philosophy.

Primero vinieron a buscar a los comunistas, y yo no hablé porque no era comunista. Después vinieron por los socialistas y los sindicalistas, y yo no hablé porque no era lo uno ni lo otro. Después vinieron por los judíos, y yo no hablé porque no era judío. Después vinieron por mí, y para ese momento ya no quedaba nadie que pudiera hablar por mí.

Martin Niemöller

### INTRODUCCIÓN

Las siguientes páginas persiguen un doble propósito. Por un lado, la intención es exhibir los orígenes estoicos de la noción de “cosmopolitismo”; por otro, mostrar la recuperación de dicho planteamiento en la postura filosófica de Martha Nussbaum, en lo tocante al debate contemporáneo entre quienes defienden la importancia del patriotismo y quienes consideran que los deberes éticos trascienden las fronteras del nacionalismo. La intención es realizar una aproximación crítica tanto al cosmopolitismo de los estoicos como a la recuperación del mismo por parte de la filósofa

norteamericana, a fin de argumentar en favor de la importancia de generar un proyecto filosófico que le permita al hombre comprenderse no sólo como ciudadano de una determinada comunidad política sino como habitante de un mundo compartido con los otros.

En la primera sección haré una exposición de las nociones “*polis*” y “ciudadano”, para después referirme al significado que ambas tenían en la filosofía aristotélica. Lo que permitirá comprender lo que para los griegos significaba pertenecer a la ciudad, así como la novedad introducida por el estoicismo acerca del vínculo entre el individuo y la comunidad política.

La segunda sección está dedicada a dilucidar el origen del cosmopolitismo estoico. Se trata de señalar de qué manera, a partir de la recuperación de algunas ideas del cinismo -específicamente de Diógenes de Sínope-, la escuela estoica arribó a la comprensión de que, en contra de lo que había planteado la filosofía aristotélica, todos los hombres son ciudadanos en virtud de que poseen un alma racional.

La tercera sección es una presentación sintética de la propuesta de M. Nussbaum sobre el cosmopolitismo, que busca destacar la herencia estoica de sus planteamientos. Lo que se pretende es dejar en claro que el cosmopolitismo estoico no es un pensamiento anquilosado, y que su vigencia está en relación proporcional a la necesidad que tiene la sociedad globalizada en la que vivimos de comprender que el deber ético que tiene cada individuo no se limita al estrecho ámbito de sus conciudadanos, sino que abarca a todos los hombres.

La importancia de esta reflexión se deriva de que sólo cuando estamos dispuestos a reconocer que nuestros deberes éticos no se limitan al pequeño círculo de aquellos con quienes convivimos cotidianamente sino que también son extensivos a toda la humanidad, podemos asumirnos como ciudadanos del mundo, comprometidos e implicados en los padecimientos que definen nuestra condición de ser y la dimensión política de nuestra existencia.

## 1. LA *POLIS*: ESPACIO DONDE SE REALIZA LA HUMANIDAD

### 1.1 EN TORNO A LA DEFINICIÓN ARISTOTÉLICA DE HOMBRE

El concepto de “ciudadanía”, como es de todos sabido, proviene de los griegos. Para los griegos del periodo homérico, se denomina ciudadano (*polítes*) al hombre que habita en una ciudad (*polis*), con independencia de su condición social o jurídica. Así, por ejemplo, en las ciudades democráticas como Atenas se consideraba ciudadanos a todos los nativos libres.

De acuerdo con Aristóteles, la *polis* es un tipo de asociación natural, al igual que la familia y la aldea que, por lo tanto, tiene por fin la búsqueda de un bien.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste por el bien vivir<sup>(1)</sup>.

La *polis* es resultado no sólo de la limitación que distingue nuestra condición de ser; es también expresión de nuestro ser social y de la orientación natural de nuestra voluntad al bien. Por lo mismo, constituye el único escenario donde el hombre puede desarrollarse plenamente, toda vez que por esencia es un ser social.

la razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. Pues la voz es signo del dolor y el placer, y por eso la poseen los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer e indicárselas unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto, Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y todos los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.<sup>(2)</sup>

Además de la capacidad de expresar sus afecciones a través de la voz -que también tienen los animales-, los hombres son capaces de generar representaciones intelectuales sobre el mundo que los rodea, sobre sí mismos y sobre sus acciones. Como señala Tomás de Aquino en su *Comentario al Tratado de la Interpretación*, de Aristóteles, si fuésemos seres solitarios, nos bastarían los conceptos para conocer el mundo que nos rodea. Pero, dado que por naturaleza somos seres sociales, la naturaleza nos ha dotado del don de la palabra. Los hombres no sólo se agrupan por instinto, para asegurar su supervivencia; lo hacen para realizar un mismo propósito: aquello que su razón les muestra como el bien común y que el lenguaje les permite nombrar para generar acuerdos acerca de cómo se ha de vivir.

Si el hombre es un animal político es en virtud de que posee un alma racional: el logos lo capacita no sólo para distinguir lo verdadero de lo falso sino también lo justo de lo injusto. Así,

es por el bien común que la ciudad deviene comunidad. Lo que constituye a la ciudad son las personas; los ciudadanos en comunidad; los espacios físicos en los que se asientan, constituyen lo que se llama la urbe<sup>(3)</sup>

## 1.2 EL INDIVIDUO Y LA *POLIS*

Para Aristóteles, la *polis* es anterior al individuo en el sentido de que sólo como miembro de ella, el primero alcanza la realización de su esencia. La *polis* es una asociación natural,

---

(1) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1252b8.

(2) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a 10-12.

(3) GARCÍA OLVERA 1999: 1.

en el sentido de que conviene a la naturaleza de todo hombre formar parte de ella. La ciudad es anterior y superior al individuo, del mismo modo que la mano lo es respecto de los dedos: un dedo sólo cobra sentido como parte orgánica de la totalidad “mano”; análogamente, sólo como miembro de la ciudad, el hombre es plenamente tal. De no ser así, el individuo se bastaría a sí mismo. Pero la experiencia confirma que no es así. “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”<sup>(4)</sup>. Sólo los dioses –en razón de su autosuficiencia– y las bestias –a causa de que sólo de modo accidental y pasajero se agrupan, movidos por la necesidad inmediata, para luego volver a su soledad– pueden prescindir del trato con sus semejantes; el hombre es un animal político.

Tanto para Platón como para Aristóteles, la *polis* es semejante a un organismo natural: está integrada por diversos elementos, a cada uno de los cuales le compete una función propia, que se articula con la del resto. Así como el orden y la belleza que hacen a la naturaleza cosmos es el resultado del funcionamiento adecuado y armónico de las diversas entidades que la integran; la justicia de la ciudad es el resultado de que cada uno de sus miembros realice de modo excelente aquella función que le es propia, en razón de sus inclinaciones y habilidades.

Es común afirmar que tanto la igualdad política de los ciudadanos como la democracia son creaciones de la Grecia clásica. No obstante, los antecedentes de la democracia se remontan a las asambleas populares, de las que Homero da cuenta. La aportación de Grecia a la democracia consistió en que dichas instituciones de origen tribal se establecieran en sociedades urbanas, con un gran desarrollo del comercio, de la navegación y de las industrias manufactureras.

### 1.3 LA CIUDADANÍA EN LA GRECIA ANTIGUA

En las *polis* del periodo arcaico, los derechos de ciudadanía no eran los mismos para todos. Las leyes de Solón<sup>(5)</sup> dividían a los ciudadanos atenienses en cuatro clases según sus rentas, reservando las magistraturas supremas a los más ricos; a los más pobres se les concedía el derecho a participar en las asambleas, pero quedaban excluidos de los cargos públicos<sup>(6)</sup>. La isonomía, es decir, la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, no se impuso en Atenas sino después de más de un siglo de luchas civiles, con las reformas de Clístenes, Efialtes y Pericles, que permitieron a todos los ciudadanos acceder al poder.

(4) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253a 14.

(5) Para los atenienses del s. V, Solón fue el legislador que había acuñado los principios de la politeia, es decir, de la constitución ateniense. Las leyes que en esa época estaban vigentes, se consideraban escritas por Solón.

(6) PLUTARCO, *Vida de Solón*, 18.

La libertad y la igualdad de los ciudadanos nativos de Atenas y de otras ciudades tenía por contraparte la existencia de esclavos forasteros. Mientras que el hombre libre (*eleútheros*) constituía una minoría; el grueso de la población era esclava. Asimismo, la ciudadanía les estaba negada a las mujeres, a los metecos, a los extranjeros residentes en la ciudad -a pesar de que eran obligados a cumplir con el servicio militar-, así como los “bastardos” (*nóthoi*), hijos de ciudadano y extranjera. En Atenas se consideraba ciudadanos a todos los nativos libres. Por su parte, en Esparta, no sólo a los *hilotas*<sup>(7)</sup> y los *periecos*<sup>(8)</sup> se les negaba el derecho a la ciudadanía. Lo mismo ocurría con los descendientes de espartiotas legítimos que no podían hacer las aportaciones a los *syssítia* o comidas colectivas.

Otro de los grandes problemas de la *polis* ateniense era la desigualdad económica entre ciudadanos ricos y pobres. La esclavitud, el sometimiento de las mujeres, la exclusión de quienes no pertenecen a la propia tribu y la desigualdad en términos de riqueza entre los ciudadanos, fueron los rasgos característicos de las *polis* griegas. Lo que explica por qué, en la época de la decadencia de dicha institución tuvieron lugar movimientos populares que demandaban el reparto igualitario de la tierra. Esto es, que no contentándose con la igualdad política y jurídica, exigieran igualdad social y económica.<sup>(9)</sup> Tal era la situación cuya expresión teórica encontramos en la *Política*, de Aristóteles, quien justifica la esclavitud argumentando que es inherente a la naturaleza humana y sostiene que el esclavo es una propiedad viva, así como que “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar”<sup>(10)</sup>. Además de lo anterior, condena la libertad de las mujeres, por considerarla dañina para el bienestar de la ciudad<sup>(11)</sup> y afirma que en la ciudad bien organizada, los campesinos, los obreros manuales y los comerciantes no gozan del derecho a la ciudadanía<sup>(12)</sup>. Por encima de cualquier otro bien, se colocaba la pertenencia a la *polis*.

#### 1.4 LA PRESENCIA DE LOS SOFISTAS EN LA *POLIS*

Al ser una comunidad de pequeñas dimensiones, autosuficiente y cerrada, las *polis* es una estructura social donde la tradición tenía un gran peso. No obstante, en la Atenas del s. V tiene lugar una transformación, orquestada por los sofistas. A pesar de que la descripción que Platón hace de los sofistas no es la misma en todos los Diálogos,<sup>(13)</sup> el retrato que

(7) Se denominaba *ilota* al esclavo público, propiedad del Estado espartano, adscrito a la tierra.

(8) A diferencia de los *ilotas*, eran hombres libres que gozaban de ciertos derechos, con excepción de los políticos.

(9) Ejemplo de ello fue el descontento de los habitantes de Siracusa, que culminó en el derrocamiento en el año 357 del tirano Dionisio.

(10) ARISTÓTELES, *Política*, I, 1254a 2

(11) ARISTÓTELES, *Política*, II, 1269b12

(12) ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1328b37-1329a21

(13) “Platón resignifica los conceptos recibidos 'sophos', 'sophistes' y 'philosophos', y rompe la organización conceptual existente, sustituyendo las relaciones comunes entre los tres términos por una nueva estructura

hace de ellos en el *Sofista* es que el acaba por imponerse. En su calidad de extranjero, el sofista ofrece a los jóvenes aristócratas que están en condiciones de pagar sus enseñanzas una educación humanista que los dota de los elementos necesarios para destacar en la actividad política. No obstante, lo que en dicho contexto significa la noción de “política” ya no se identifica con la búsqueda del bienestar colectivo, sino que está más cerca de la defensa de que la justicia es la voluntad del más fuerte. El ejemplo más claro es la tesis que Sócrates atribuye a Trasímaco en la *República*.

Más allá de las distinciones que Platón reconoce entre las enseñanzas de los sofistas de la primera generación y quienes los suceden, el desarrollo de la sofística permite el cuestionamiento de los valores tradicionales de la sociedad, lo que posibilita comprender que hay otras formas de pensar y de vivir. Reconocimiento que suscita la relativización de las costumbres y creencias.

La crítica de los valores tradicionales de la sociedad griega, por parte de los sofistas, constituye un peligro porque abre la posibilidad de pensar que todas las acciones son equivalentes: que lo que a cada uno le parece válido en el terreno de la moral, lo es. Lo que, al convertirse en una radicalización de la postura relativista, deriva en el subjetivismo más extremo que coloca por encima de los intereses de la comunidad los del individuo. Lo que imposibilita el diálogo entre comunidades donde existen valores que se contraponen. Motivo por el cual, al polemizar contra la tesis de Protágoras acerca de que “el hombre es la medida de todas las cosas”, Platón pregunta en tono de burla si “¿No es su opinión que las cosas son, con relación a mí, tales como a mí me parecen, y con relación a ti, como a ti te parecen?”<sup>(14)</sup> La intención de Platón es mostrar que el subjetivismo imposibilita todo acuerdo entre los hombres acerca de la acción moral correcta.

La aportación de Sócrates a la moral y a la política fue la búsqueda de nociones universales, que hicieran posible el acuerdo entre los hombres acerca de lo que distingue al bien del mal, imprescindible para la vida en común. El reto socrático es el reforzamiento de la autonomía moral del hombre. Sócrates se pregunta una y otra vez si cabe hablar de valores objetivos. Y al hacerlo, aporta elementos para que los dialogantes refuercen la convicción de que el bien y el mal no dependen de lo que a cada uno le parezca sino que las acciones morales, de suyo, participan de ciertas condiciones en función de las cuales son juzgadas como aceptables o inaceptables, según propicien el bienestar de la ciudad o su corrupción.

No obstante, la racionalización moral y política llevada a cabo por Sócrates no es aceptada por los miembros de la *polis* ateniense. Lo que surge de la contradicción entre la idea

---

semántica basada en una dicotomía, esto es, en una antítesis entre sofista y filósofo que antes del Filósofo no existía [...] los tres términos que antes se aplicaban en un solo sentido (“hábil”, “hombre hábil” e “inclinado a la habilidad”, ahora designan diferentes personas (la divinidad, el sofista y el filósofo). Empero, Platón no lleva cabo esta operación desde un principio, sino que la fue realizando de manera paulatina” (RAMÍREZ 2008: 50)

(14) PLATÓN, *Teeteto*, 152a



socrática acerca de que para ser virtuoso es necesario conocer la esencia del bien y el hecho de que sin importar que gozara o no de dicho conocimiento cualquier ciudadano ateniense podía formar parte de las instituciones democráticas.

Frente a la sofística, Sócrates no se conformaba con exhortar a los jóvenes a que no asumieran dogmáticamente como propios los valores morales de la tradición; indagaba junto con ellos cuál era el principio racional que estaba detrás de las valoraciones y los juicios morales que, a manera de pre-juicios, guiaban su forma de vivir. La intención era fundamentar racionalmente lo que la tradición afirmaba. No obstante, su actitud inquisitiva provoca que sean los miembros de la *polis* ateniense, con quienes Sócrates dialoga durante toda su vida, quienes lo condenan, bajo el cargo de corromper a la juventud. Suceso político que pone de manifiesto que saber y poder casi siempre están disociados: que, por más deseable que resulte que quienes gobiernan conozcan claramente la naturaleza del bien y el mal, así como la finalidad última de la *polis*, de eso no se sigue que ocurra.

Platón reflexiona sobre los valores de la tradición, a fin de acentuar la racionalización de los mismos. Más aun, sostiene que el filósofo tiene una labor esencial: educar a la *polis*, para que sea capaz de distinguir entre las acciones virtuosas y viciosas. En tal sentido, el conocimiento de sí mismo se convierte en el principio de la acción moral y política correctas.

La exigencia platónica de que cada ciudadano realice la labor que le es propia parte de del principio de que nadie escoge su alma. Por naturaleza, cada individuo es más apto que los demás para la realización de una cierta tarea y menos apto que muchos para otra. Si esto es así, la educación ha de consistir en descubrir la habilidad y talento personal que, con el cultivo adecuado, puede convertirse en excelencia. El proceso educativo que se realiza a través del diálogo tiene por propósito procurar el desarrollo del hombre, encaminado a que sus talentos se conviertan en hábitos.

Una ciudad es justa cuando cada uno de sus miembros se conoce a sí mismo y, en consecuencia, hace lo que le es propio; lo que conviene a su inclinación erótica y su habilidad personal. Es decir, cuando el que tiene un ánimo inflamado y es amante del honor, se ofrece como estratega; quien es hábil en alguna técnica, se entrega de lleno a la producción del útil de que se trate; cuando el que conoce las esencias de las cosas, y por ende de la justicia, asume la tarea de gobernar, teniendo por único interés el bienestar general y la satisfacción de las necesidades de cada uno de los ciudadanos en condiciones equitativas.

El vínculo entre educación filosófica y justicia es evidente. El sentido último de la primera es conducir al individuo a que aprenda a vivir en la ciudad, es decir, a que sea justo. La conducción del hombre para que llegue a ser justo supone que éste se conozca a sí mismo y, por ende, sepa qué debe hacer o de qué manera puede contribuir para el bien

común, que en tal caso se identificará con el suyo. Un hombre justo comprende la unidad del bien común y el bien personal.

Aristóteles representa la culminación del proceso de racionalización de la moral, ya descrito. A partir de entonces, el hombre, que por esencia tiene una dimensión política, ya no se concibe sólo como una parte de la *polis* en tanto que unidad orgánica. Se afirma de manera contundente que el conocimiento tiene una finalidad práctica: si nos preguntamos qué es el bien, no es para contemplar su esencia, sino para comportarnos de modo tal que en nuestras acciones se realice la esencia del bien. Y al hacerlo, no sólo contribuimos al buen funcionamiento de la *polis*, sino que buscamos nuestra propia felicidad, puesto que nuestra pertenencia a la *polis* no es resultado de la convención, sino de la inclinación natural que hace de cada hombre un animal político: un ser que sólo está en condiciones de vivir bien, como miembro de una comunidad.

## 2. LOS ORÍGENES ESTOICOS DE LA NOCIÓN “COSMOPOLITISMO”

### 2.1 DE LA CIUDADANÍA A LA CIUDADANÍA DEL MUNDO: MARCO HISTÓRICO DEL SURGIMIENTO DEL COSMOPOLITISMO ANTIGUO

En el periodo helenístico, todas las corrientes de pensamiento a las que ya se han hecho referencia coexisten. Así, mientras que por un lado cabe señalar la presencia de la sofística y de la postura individualista a la que da lugar; por otro lado, es preciso reconocer la influencia que ejerce en la mentalidad del ciudadano griego el proceso de racionalización de los valores llevado a cabo por Sócrates, Platón y Aristóteles.

El tránsito de la *polis* al nuevo régimen imperial instaurado por la monarquía macedónica de Filipo y Alejandro Magno implica la apertura “forzada” al mundo “bárbaro”. La unificación de la mayor parte del mundo conocido no sólo implica la internacionalización de la economía sino, además, la extensión de las instituciones macedonias a todo el Imperio. De ello se deriva el germen de lo que más adelante será la concepción del cosmopolitismo.

El alejamiento de los centros de poder, derivado de la extensión del Imperio, produjo la apertura hacia formas de organización política distintas de la *polis* griega y la transformación en la noción de ciudadanía. Tal es el escenario histórico en el que cobra sentido la afirmación de Diógenes de Sínope según la cual, éste se consideraba *kosmopolítés* o “ciudadano del mundo”<sup>(15)</sup>. En la Grecia de ese entonces, el sentido del término “ciudadano” (*polítés*) variaba según cada ciudad y régimen. No obstante, a través suyo se afirmaba un sentido de pertenencia. La razón por la cual Diógenes emplea el concepto “ciudadanía”

(15) DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*, VI, 63.



para referirse a sí mismo es mostrar que su postura no cancela el sentido de pertenencia del hombre a la *polis*, sino que lo transforma.

Al comentar la afirmación de Diógenes, Martha Nussbaum señala que,

aparentemente, se negaba a ser definido por sus orígenes locales y su pertenencia grupal, unos elementos que resultaban centrales para la imagen que se sí mismo tenía el hombre griego tradicionalmente. En vez de ello, Diógenes se definió a partir de unas aspiraciones y preocupaciones de carácter más universal<sup>(16)</sup>

La afirmación de Diógenes, no obstante, no revela un compromiso con una propuesta de cosmopolitismo político; se trata simplemente de la constatación de que no hay personas con las que se tenga una vinculación privilegiada por el hecho de coexistir en una comunidad política.

La transformación presente en la afirmación de Diógenes tiene por consecuencia el hecho de que el concepto de “ciudadanía” pierda su significado, toda vez que al sostener que no hay más ley que la *physis*, entendida como la única *polis* auténtica, ya no hay justificación para hacer distinciones entre los hombres. El cosmopolitismo cínico se distingue por el rechazo de las convenciones impuestas que hacen distinción entre ciudadanos y extranjeros; libres y esclavos.

## 2.2 EL COSMOPOLITISMO ESTOICO

De acuerdo con Diógenes Laercio, “Diógenes el Cínico enseñaba que la única constitución justa, la única politeia justa es la que hay en el universo, en el *kósmos*”<sup>(17)</sup>. La afirmación de Diógenes de Sínope, sintetiza la actitud del cinismo frente a la *polis*: el rechazo de las convenciones sociales, que juzga como artificiales y carentes de fundamento. Al acentuar la oposición entre *physis* y *nómos*, Diógenes niega la legitimidad de las leyes de la *polis* por considerar que la coerción que éstas ejercían sobre el individuo era contra la naturaleza.

Mucho más complejo que el cosmopolitismo cínico fue el de los estoicos. Como es por todos conocido,

la escuela estoica fue fundada por Zenón a finales del siglo IV a. C. Adquirió un nuevo auge hacia mediados del siglo III, bajo la dirección de Crisipo. Muy pronto, aunque conservaba una sorprendente unidad en sus dogmas fundamentales, la escuela se escindió en tendencias opuestas, que siguieron dividiendo a los estoicos a lo largo de los siglos [...] hasta el siglo II d. C. la doctrina estoica era aún floreciente en el Imperio romano: basta con citar los nombres de Séneca, Musonio, Epicteto y Marco Aurelio<sup>(18)</sup>

La idea estoica de la ciudadanía del mundo deriva de la noción misma de naturaleza, que en la física de la Stoa no se identifica con un principio gobernante sino con una naturaleza

(16) NUSSBAUM 1999: 17.

(17) DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*, VI, 72.

(18) HADOT 1998: 142.

ordenada racionalmente, en cuyo seno, cada uno de los acontecimientos está vinculado con el resto por nexos causales de una necesidad férrea. Tal idea está presente en el pensamiento estoico, desde Zenón y Crisipo, en la Stoa antigua, hasta Epícteto y el mismo Marco Aurelio, quien sostiene que “todo ocurre conforme a la naturaleza”<sup>(19)</sup>.

La República, de Zenón, fue la primera discusión amplia de la *polis* en el contexto de la cosmópolis. A decir de Plutarco, Zenón insistía:

no vivamos ordenados por Estados ni naciones, distinguidos cada cual por sus propias nociones de lo justo, sino que todos los hombres nos tengamos por compatriotas y conciudadanos, y que haya un solo modo de vivir y un solo orden y mundo, como la grey que comparte un mismo prado criándose bajo la ley común<sup>(20)</sup>.

Afirmación en la que el concepto de “ley” se describe como un orden que trasciende las limitaciones geográficas y los sistemas jurídicos que rigen a los comportamientos morales y políticos de los miembros de la ciudad. Convencido como lo está de su igualdad, Zenón de Citio invita a los hombres a vivir de un mismo modo, apegándose a una ley común.

Planteadas de tal forma, la noción de ley se identifica con un tipo de ordenamiento o de regulación que no reconoce fronteras políticas. La exhortación de Zenón tiene el propósito de que todo hombre, independientemente de su pertenencia a una determinada ciudad, viva conforme a una misma ley. Ahora bien, de lo anterior se desprende que el concepto clásico de “ciudadanía” se ha transformado. De ahí que Zenón no reconozca una diferencia real entre griegos y bárbaros; hombres libres y esclavos; hombres y mujeres o entre hombres libres y esclavos.

Por lo que se refiere a las aportaciones de la Stoa romana al desarrollo de la noción de cosmopolitismo, cabe destacar la figura de Séneca. Por un lado, Séneca se pronuncia en contra de la desigualdad social. Denuncia la riqueza<sup>(21)</sup>, el vicio, el lujo de la época, enfatizando la insensatez implicada en el deseo de los bienes efímeros. Y sostiene que, mientras el hombre vulgar considera un mayor bien las riquezas que la amistad, el sabio reconoce la superioridad de esta última. En sus propias palabras:

El hombre feliz es aquel para quien nada es bueno ni malo, sino un alma buena o mala, que practica el bien, que se contenta con la virtud, que no se deja elevar ni abatir por la fortuna, que no conoce bien mayor que el que puede darse a sí mismo, para quien el verdadero placer será el desprecio de los placeres<sup>(22)</sup>.

Por otro lado, al reflexionar sobre la esclavitud, Séneca afirma la igualdad de todos los hombres y sostiene que nadie es esclavo ni libre, sino que la diferencia entre ambos esta-

(19) MARCO AURELIO, *Meditaciones*, XII, 26.

(20) PLUTARCO, *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* I, VI, 329a-b.

(21) Siendo rico, Séneca predicaba la importancia de la austeridad. Para responder a quienes le reprochaban su incongruencia, el filósofo escribió *Sobre la felicidad*, donde sostiene que el sabio no rechaza las riquezas, pero “cuando se le van las sigue con la mirada tranquila” (SÉNeca, *Sobre la felicidad*, 15).

(22) SÉNeca, *Sobre la felicidad*, 4.

dos de vida proviene del azar<sup>(23)</sup>. Con base en lo anterior, el filósofo reclama para los esclavos el trato de hombres libres y se opone a la idea de juzgarlos como seres despreciables, partiendo del reconocimiento de que la grandeza moral de un hombre, independientemente de si es libre o esclavo, depende del grado de libertad alcanzado.

Respecto de lo anterior, en sus Cartas a Lucilio, Séneca afirma:

El alma recta, buena, grande [...] puede encontrarse tanto en un caballero romano, o en un liberto, como en un esclavo. ¿Qué son, en efecto, caballero, liberto, siervo? Nombres dados por la ambición o por la injusticia. Pero desde cualquier ángulo es posible lanzarse hacia el cielo<sup>(24)</sup>

La grandeza del hombre no se identifica con la importancia del papel que desempeña como miembro de una sociedad donde imperan las divisiones nacidas de la arbitrariedad. Tanto la bondad como la rectitud de alguien derivan de su capacidad para comprender que la ley de la naturaleza es patrimonio de la humanidad y no de quienes son reconocidos como ciudadanos. Por tanto, lo verdaderamente importante no es obrar conforme a los preceptos jurídicos sino conforme a los dictados de una razón que sobrepasa al hombre, en la cual se halla envuelto su destino. Como señala un estudioso de la filosofía de Séneca,

El estoicismo es universalista; todo hombre, cualquiera, debe ser y en el fondo es soldado del ejército cósmico, al mando de una Providencia que sólo quiere el bien de la especie humana; la razón nos lo dice, ya que este ejército es el de la razón. Por tanto, para enlistarse en él, basta ser animal razonable; no se exige ningún otro título aparte del de hombre: ni riqueza, ni nobleza, ni nacimiento libre. Hasta las mujeres (¿cómo rechazarlas?) son aceptadas<sup>(25)</sup>

De acuerdo con Séneca, “El camino de la virtud no se halla vedado a nadie; está abierto para todos [...] libres, libertos, esclavos, reyes, desterrados. No elige casa ni censo; se contenta con el hombre desnudo”<sup>(26)</sup>. Para el estoicismo, la vida humana no tiene otro fin que la virtud, y para ser virtuoso, lo único que se precisa es actuar racionalmente. Idea que, aunada al reconocimiento de que la racionalidad no es exclusiva de algunos sino de todos los hombres, le permite concluir a nuestro filósofo que, con independencia de su condición social, el destino que todos compartimos es la virtud. El fundamento de tal conclusión es que

La naturaleza nos ha hecho parientes cuando nos ha engendrado de los mismos principios y para los mismos fines. Ella ha puesto en nuestro corazón un amor mutuo y nos ha hecho sociables [...] Hemos nacido en comunidad. Nuestra asociación es semejante a una bóveda de piedras: caerá si las piedras no se oponen las unas a las otras, esto es lo que las sostiene<sup>(27)</sup>

---

(23) SÉNECA, *De los beneficios*, III, 28.

(24) SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 31, 11.

(25) VEYNE 1995: 146.

(26) SÉNECA, *De los beneficios*, III, 18.

(27) SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 95, 52.

En dicha afirmación se pone de manifiesto que tan pronto comprendemos que todos los hombres tienen un origen y una naturaleza común, caemos en la cuenta de que la comunidad humana no es una totalidad matemática -una agregado de cantidades discretas y, por tanto, autónomas e independientes entre sí- sino una unidad orgánica. De suerte que, si somos consecuentes, tenemos que aceptar que

Si amamos perfectamente a los hombres, los amamos a todos por igual y no concedemos a una debilidad parcial que ama a unos más que a otros, mientras que todos los hombres, siendo igualmente razonables, son por igual nuestros hermanos<sup>(28)</sup>

Para entender dicha afirmación, es necesario recordar que, por encima de todo, el estoicismo es una reflexión ética, que aporta elementos para la reflexión de la filosofía política. Y que sólo en orden a tal preocupación desarrollará una física y una lógica<sup>(29)</sup>. No obstante lo cual, a fin de comprender adecuadamente lo que se dice sobre las acciones humanas y el ser del hombre, es necesario tener conocimiento sobre los principios sobre los cuales descansa la explicación estoica de la realidad.

Respecto de esta última cuestión, es importante saber que para la física estoica,

La naturaleza contiene en sí las ideas eternas de todo, como semillas de las que irán surgiendo todas las cosas. El devenir futuro del cosmos está inscrito en estas rationes seminales, como las llamaron los estoicos latinos, que conforman el núcleo de la realidad<sup>(30)</sup>

Quien alcanza la sabiduría, comprende que la ley universal de la fatalidad es inexorable. Que nadie puede escapar de ella. La fatalidad no es una fuerza sobrenatural, ni algo extrínseco a la realidad; es el orden de la naturaleza. No obstante, la identificación de la fatalidad con lo divino, tiene por consecuencia que la primera sea interpretada en términos de Providencia. Es por ello que “Vivir según la virtud, como dice Crisipo en el primer libro De los fines, equivale a vivir siguiendo la experiencia de la naturaleza universal”<sup>(31)</sup> ¿Cómo es esto? La respuesta es: “siguiendo la naturaleza propia y la naturaleza del todo, no haciendo nada de lo que la ley común acostumbra a evitar: ésta es la razón recta que se extiende a todas las cosas, idénticas a Zeus, que gobierna el orden del universo”<sup>(32)</sup>

Tenemos así un panteísmo, que viene a incluir en él conjuntamente de una parte una inexorable necesidad (Fatalidad) por la concatenación universal de las cosas y de los momentos, los cuales fluyen eternamente de los antecedentes y desembocan en los sucesivos; por la otra una ley de la finalidad (Providencia), porque todo es racionalidad,

(28) VEYNE 1995: 156.

(29) Para los estoicos, la lógica es una ciencia. La tesis que comparten todos los miembros de esta escuela es que la naturaleza está ordenada conforme a una finalidad que la razón humana es capaz de comprender. La razón a la que se hace referencia se identifica con el Logos heraclíteo, interpretado como Providencia. Por su parte, la Providencia se identifica con la divinidad.

(30) GOÑI 2002: 239.

(31) DIÓGENES LAERCIO, *Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*, VII, 87.

(32) DIÓGENES LAERCIO, *Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*, VII, 87 y 88

y en la variedad infinita de los seres, de los cuales uno ni siquiera es igual a otro, cada uno es engendrado para otro y todos para el orden y al perfección del todo.<sup>(33)</sup>

En términos generales, para el estoicismo, la actitud del sabio consiste en la identificación de su voluntad con el orden de la naturaleza, toda vez que el hombre es parte de ella y, como tal, está sometido a sus dictados. Idea que constituye el germen del cosmopolitismo, derivado del siguiente razonamiento de Marco Aurelio:

Si la capacidad intelectual nos es común, también la razón, por la que somos racionales, nos es común. Si es así, también es común la razón que prescribe lo que debemos hacer o no. Si es así, también la ley es común. Si es así, somos ciudadanos. Si es así, participamos de alguna clase de constitución política. Si es así, el mundo es como una ciudad<sup>(34)</sup>.

Para el emperador estoico, antes que ser un miembro de la ciudad, el hombre forma parte de una ciudad mucho más amplia y racional: el universo.

Según Marco Aurelio, “Los hombres han nacido los unos para los otros”<sup>(35)</sup> en la medida en que participan por igual del destino divino. Sólo como partes de la totalidad cósmica, los hombres se comprenden a sí mismos con propiedad. De donde se desprende que “Hemos nacido para la cooperación, como los pies, las manos, los párpados”<sup>(36)</sup>, ya que “Todo lo racional está emparentado, y preocuparse por todos los hombres es propio de la naturaleza del hombre”<sup>(37)</sup>. Ideas que darán origen a la siguiente exhortación:

Repítete a ti mismo: soy miembro del sistema de los seres racionales. Si dices únicamente parte, aún no amas con todo tu corazón a los hombres; aún no gozas plenamente en beneficiarlos; lo haces todavía como un mero deber, no como un beneficio para ti mismo<sup>(38)</sup>.

Para el estoicismo, “El amor universal no tiene otros límites que los del universo y de la humanidad: es el cosmopolitismo que caracteriza al sabio. El sabio no tiene más patria que el mundo entero”<sup>(39)</sup>

### 3. MARTHA NUSSBAUM: HEREDERA DEL ESTOICISMO

#### 3.1 MARTHA NUSSBAUM, INTÉRPRETE DEL ESTOICISMO

En el contexto de la filosofía contemporánea, una de las interpretaciones más relevantes sobre la noción de cosmopolitismo estoico es la ofrecida por M. Nussbaum, quien señala

---

(33) MONDOLFO 2003: 356.

(34) MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VI, 4.

(35) MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VIII, 59.

(36) MARCO AURELIO, *Meditaciones*, III, 1.

(37) MARCO AURELIO, *Meditaciones*, III, 4.

(38) MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VIII, 13.

(39) GRENET 1992: 405.

que a partir del supuesto básico de que toda la humanidad forma parte de una misma comunidad moral –cuyo fundamento es la racionalidad compartida– los estoicos afirmaron que las acciones humanas deben respetar la dignidad de la razón y la elección moral de los individuos.

A propósito de los estoicos, Cicerón afirma lo siguiente:

they hold that the universe is governed by divine will; it is a city or state of which both men and gods are members, and each one of us is a part of this universe; from which it is a natural consequence that we should prefer the common advantage to our own. For just as the laws set the safety of all above the safety of individuals, so a good, wise and law-abiding man, conscious of this duty to the state, studies the advantage of all more than that of himself or of any singular individual. <sup>(40)</sup>

Por encima del bien de los individuos está el bien de quienes forman parte de la ciudad. La razón de lo cual es que, al afirmar lo anterior, los estoicos están reasumiendo la idea de Aristóteles acerca de que la ciudad es una organización que por naturaleza tiene primacía respecto del individuo. No obstante, la diferencia entre la filosofía aristotélica y estoica surge de que para Aristóteles, la *polis*, cuyos miembros se vinculan entre sí por la *philia* era la principal esfera en la que podía existir la beneficencia. De acuerdo con el Estagirita, la amistad ciudadana es la relación por excelencia, a partir de la cual los hombres desarrollamos nuestro altruismo. Lo que explica que los deberes morales de los individuos se limitan al ámbito de la *polis*. En franca oposición a Aristóteles, los estoicos sostienen que la naturaleza, mediante la ley, dirige a los seres racionales hacia la elección del bien común. De tal suerte, “ni la *philia*, ni los límites de la *polis* podrían constituir restricciones éticas defendibles respecto de nuestra consideración por los otros”<sup>(41)</sup>.

Como señala Martha Nussbaum, de acuerdo con Séneca, el hombre es, simultáneamente, habitante de dos mundos o comunidades:

la comunidad local, en la que nacemos, y la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas que es <<verdaderamente grande y verdaderamente común, en la que no miramos esta esquina ni aquella, sino que medimos las fronteras de nuestra nación por el sol>> (Séneca, *De otio*)<sup>(42)</sup>.

De acuerdo con la filósofa norteamericana, el mundo verdaderamente grande del que habla Séneca es la comunidad de donde surgen todas nuestras obligaciones morales.

### 3.2 LA PROPUESTA FILOSÓFICA DE NUSSBAUM

En la medida en que se piensa que todos los seres humanos son nuestros “conciudadanos” y “vecinos”, es necesario admitir que la toma de decisiones sobre aquellos problemas

(40) CICERÓN, *De finibus bonorum et malorum*, III, 64

(41) BUSTOS 2011: 56.

(42) NUSSBAUM 1999: 17.



que, como la migración, nos atañe a todos implica a la comunidad de los seres humanos. Comprender lo anterior supone tomar consciencia de que, como habitante de la ciudad y de la gran ciudad del cosmos, el individuo tiene un doble deber: para con aquellos que comparten su ciudadanía, y para con todos los hombres que pueblan la faz de la Tierra.

En *El cultivo de la humanidad*, Nussbaum recupera una imagen del estoico Hierocles, según la cual podemos imaginarnos rodeados de diversos círculos concéntricos.

El primero se forma alrededor de la identidad propia; el siguiente abarca a la familia inmediata; luego sigue el resto de la familia; después, es ese orden, los vecinos o el grupo local, los conciudadanos, los compatriotas. Fácilmente podríamos agregar a esta lista los grupos formados sobre la base de las identidades étnicas, religiosas, lingüísticas, históricas, profesionales y de género. Más allá de todos estos círculos se encuentra el mayor, el de la humanidad como un todo<sup>(43)</sup>

Como es evidente, la imagen es complicada porque, al colocar en el centro la identidad propia, induce la interpretación de que la alteridad -desde aquellos con quienes nos vinculan ciertos lazos afectivos hasta aquellos cuyo rostro jamás hemos visto pero comparten nuestra misma condición de ser- no es más que una dimensión del yo. Nussbaum utiliza esa imagen para defender el cosmopolitismo, partiendo del carácter artificial de la afectividad. La tesis que defiende es que el afecto no es algo que tenga sus raíces en la naturaleza.

En contra de las posturas que buscan reforzar la identidad de grupo y la ciudadanía sobre la base de la distinción negativa entre lo propio y lo ajeno; entre los amigos y los enemigos, la filósofa sostiene que el afecto cosmopolita hacia todo el género humano constituye nuestra lealtad primaria y natural. En consecuencia, para Nussbaum, cualquier identidad colectiva posee un carácter secundario. De ahí que, refiriéndose al nacionalismo, afirme que la exaltación de

el orgullo patriótico es moralmente peligroso y que, en última instancia, subvierte algunos de los objetivos más dignos que el patriotismo pretende alcanzar: por ejemplo, el de la unidad nacional en la lealtad a los ideales morales de justicia e igualdad.<sup>(44)</sup>

El cosmopolitismo que Nussbaum proponer busca generar el respeto a la dignidad de la razón de todos los hombres; no sólo de los familiares y de los miembros de la comunidad política que habitamos, sino de toda la especie humana<sup>(45)</sup>. La herencia estoica de tal doctrina es evidente: la Stoa se pronuncia en contra de aquellas lealtades que hacen de la política un ámbito de conflicto entre quienes se identifican como ciudadanos de una determinada comunidad y, a partir de ello, justifican una serie de acciones que no benefician a la totalidad de los seres humanos. Nussbaum piensa que nuestra lealtad fundamental es

---

(43) NUSSBAUM 1997: 91-92.

(44) NUSSBAUM 1999: 14.

(45) NUSSBAUM 1997: 91-92.

para con la comunidad mundial de la razón; no se restringe a nuestros conciudadanos y vecinos. El principio fundamental que la filósofa busca defender es que

El accidente del sitio en que una nación es sólo eso, un accidente; cualquier ser humano puede haber nacido en cualquier nación. Al admitir esto, no deberíamos permitir que las diferencias de nacionalidad o clase, o de pertenencia a un grupo étnico, o incluso de género, se constituyan en barreras entre nosotros y nuestros semejantes. Deberíamos reconocer la humanidad -y sus ingredientes fundamentales: razón y capacidad moral- dondequiera que se suscite, y comprometer nuestra lealtad en primer lugar con la comunidad de humanidad<sup>(46)</sup>

### 3.3 BALANCE CRÍTICO

Para Nussbaum, la cosmópolis expresa la realización de una perfección moral que el hombre sí está en condiciones de alcanzar: una relación armónica con la naturaleza, a la que el hombre sabio arriba en la medida en que su obrar se identifica con el Logos que todo lo gobierna. Orden que sobrepasa al de cualquier ciudad, porque pertenece al orden metafísico y no político.

Considero que, sin que ello implique negar el valor del cosmopolitismo que Nussbaum propone, el problema de su realización deriva de que sólo si se obra conforme a la razón, es posible sobrepasar los afectos más inmediatos -para no llamarlos naturales- para extender nuestras preocupaciones a la totalidad del género humano. Pero la experiencia cotidiana de todos los tiempos confirma que los hombres racionales, los sabios, son más bien una excepción que una constatación.

En *El cultivo de la humanidad*, la filósofa norteamericana expresa su confianza en que a través de la educación se puedan formar ciudadanos del mundo, capaces de distinguir entre lo adecuado y lo inadecuado; de deliberar para luego tomar decisiones correctas que no sólo busquen el beneficio individual o el beneficio de la ciudad que se habita. Asimismo, dice que

aun cuando las naciones debieran, en general, basar la educación y el debate político en valores nacionales compartidos, el compromiso con los derechos humanos básicos debería ser parte de todo sistema educativo nacional, y que, en cierto sentido, este compromiso propiciaría la unidad de muchas naciones<sup>(47)</sup>

Al referirse a la manera en la que debería tener lugar el desarrollo de programas educativos orientados a desarrollar en los estudiantes la actitud propia del cosmopolitismo, Nussbaum enfatiza el poder de la imaginación. Y agrega que

La promesa política de la literatura es que nos puede transportar, mientras seguimos siendo nosotros mismos, a la vida de otro, revelando las similitudes, pero también

(46) *Ibidem.*, 86.

(47) NUSSBAUM 1999: 16.

las profundas diferencias entre la vida y el pensamiento de ese otro y de mí mismo, y haciéndonos comprensibles o, al menos, más cerca de lo comprensible<sup>(48)</sup>

La idea central es que, para desarrollar sentimientos morales cosmopolitas, no basta el conocimiento de la historia; es importante valerse como de un recurso importantísimo del arte.

#### CONCLUSIÓN

En el contexto de la visión del mundo propia de la Grecia Antigua, la *polis* es un tipo de asociación natural, que tiene por fin la búsqueda de un bien. Como ya se ha dicho, si los hombres viven en comunidad no es sólo a causa de la necesidad; existe también en cada uno de nosotros una tendencia natural a poner en común con los demás el ser, el hacer y el obrar. En definitiva, es imposible negar que no sólo necesitamos sino que además nos complacemos en la participación de la vida comunitaria. Por naturaleza, somos animales políticos. Más aun, puesto que tenemos un alma racional, tampoco nos basta comprender la realidad que nos rodea; además, deseamos compartir nuestros hallazgos y enriquecer nuestro horizonte de interpretación con los pensamientos que otros nos comparten.

Para Aristóteles, la *polis* es anterior al individuo en el sentido de que sólo como miembro de ella, el primero alcanza la realización de su esencia. Por tratarse de comunidades de pequeñas dimensiones, autosuficientes y cerradas, la *polis* griega era una estructura social donde la tradición tenía un gran peso. No obstante, en la Atenas del s. V tiene lugar una transformación, orquestada por los sofistas, cuyas enseñanzas abren paso al cuestionamiento de los valores tradicionales de la sociedad, y hace posible la comprensión de que hay otras formas de pensar y de vivir. Reconocimiento que, de manera inevitable, da origen a la relativización de las propias costumbres y creencias.

Frente al relativismo de los sofistas, Sócrates enseña que el bien y el mal no dependen de lo que a cada uno de parezca sino que las acciones morales, de suyo, participan de ciertas condiciones en función de las cuales son juzgadas como aceptables o inaceptables, según propicien el bienestar de la ciudad o su corrupción. No obstante, la racionalización moral y política llevada a cabo por Sócrates no es aceptada fácilmente por los miembros de la *polis* ateniense. Lo que, en última instancia, surge de la contradicción entre la idea socrática acerca de que para ser virtuoso es necesario conocer la esencia del bien y el hecho de que sin importar que gozara o no de dicho conocimiento cualquier ciudadano ateniense podía formar parte de las instituciones democráticas

Al igual que su maestro, en sus Diálogos, Platón reflexiona sobre los valores de la tradición, a fin de acentuar la racionalización de los mismos. Más aun, sostiene que el filósofo

---

(48) NUSSBAUM 1997: 153.

tiene una labor esencial: educar a la *polis*, para que sea capaz de distinguir entre las acciones virtuosas y viciosas. En tal sentido, el conocimiento de sí mismo se convierte en el principio de la acción moral y política correctas.

En continuidad con la filosofía platónica -al menos en este aspecto-, Aristóteles sostiene al obrar conforme a aquellos valores que lo conducen a la excelencia moral, el hombre virtuoso no sólo contribuye al buen funcionamiento de la *polis*, sino que se coloca en el camino de la felicidad. Ya que si la pertenencia a la *polis* no es resultado de la convención, sino de la inclinación natural que hace de cada hombre un animal político, de ello se sigue que sólo como miembro de esa comunidad el hombre está en condiciones de alcanzar una vida feliz.

El tránsito de la *polis* al nuevo régimen imperial instaurado por la monarquía macedonia de Filipo y Alejandro implica la apertura “forzada” al mundo “bárbaro”. La unificación de la mayor parte del mundo conocido no sólo implica la internacionalización de la economía sino, además, la extensión de las instituciones macedonias a todo el imperio. De ello se deriva el germen de lo que más adelante será desarrollo de los valores del cosmopolitismo.

El alejamiento de los centros de poder que supone la extensión del Imperio lleva aparejada una transformación en la noción de ciudadanía, así como una apertura hacia formas de vida y de organización política distintas de la *polis* griega. Tal es el escenario histórico en el que cobra sentido la afirmación de Diógenes de Sínope según la cual, éste se consideraba *kosmopolitês* o “ciudadano del mundo”. Al comentar la afirmación de Diógenes, Martha Nussbaum señala que el primero no quería ser definido por sus orígenes locales y su pertenencia grupal, sino por unas aspiraciones y preocupaciones de carácter más universal. Ella piensa que al identificarse como ciudadano del mundo, Diógenes establece las bases de lo que después será el cosmopolitismo estoico, en la medida en que no niega sino que amplía el significado del concepto “ciudadanía”.

Para los estoicos, la naturaleza está ordenada racionalmente, de modo que en su interior cada acontecimiento está vinculado con el resto por nexos causales. Y toda vez que el hombre forma parte de la naturaleza, está sujeto a la ley que dirige el curso de los acontecimientos, esto es, la Providencia. Ley que al situarse en el plano metafísico, está por encima de las leyes particulares que en las diversas ciudades regulan la conducta de los individuos.

Con base en lo anterior, Séneca afirma la igualdad de todos los hombres y sostiene que nadie es esclavo ni libre, sino que la diferencia entre ambos estados de vida proviene del azar. Comprender que todos los hombres tienen un origen y una naturaleza común, implica darse cuenta de que la comunidad humana no es una totalidad matemática sino una

unidad orgánica, de la que todos los hombres, sin importar su condición social ni política, forman parte.

En la misma línea de argumentación, Marco Aurelio sostiene que en virtud de su naturaleza racional, todo hombre participa de la ley común de la naturaleza. De donde se desprende que todo hombre es ciudadano del mundo. Afirmación que expresa ya una clara formulación del cosmopolitismo.

En el contexto del debate contemporáneo sobre la relación entre patriotismo y cosmopolitismo, M. Nussbaum sostiene que mediante el sustento metafísico de que la naturaleza posee un orden racional del que todo individuo participa por ser parte de la totalidad, los estoicos plantean como un mandato moral el hecho de que los ciudadanos actúen en su vida comunitaria guiados por las valoraciones que la naturaleza misma dispuso en ellos.

Según Aristóteles, la *philia* era la principal esfera en la que podía existir la beneficencia. De acuerdo con el Estagirita, la amistad es la relación por excelencia en la que las personas desarrollamos nuestro altruismo. Lo que explica que los deberes morales de los individuos se limitan al ámbito de la *polis*. En franca oposición a ello, los estoicos sostienen que la naturaleza, dirige a los seres racionales hacia la elección del bien común.

Como heredera del cosmopolitismo estoico, M. Nussbaum sostiene junto con Séneca que, al mismo tiempo, el individuo forma parte de una determinada comunidad política y de la comunidad, mucho más amplia, integrada por la totalidad de los seres racionales. Y sostiene que el alcance de los deberes éticos no se limita al ámbito familiar ni ciudadano sino que va más allá, hasta incluir a aquellos con quienes jamás hemos tenido contacto, por el simple hecho de que compartimos una misma condición de ser.

Coincido con M. Nussbaum acerca de que uno de los retos de la filosofía consiste en construir las bases para que sea posible la existencia de una “comunidad de diálogo” en la que estén integrados todos los seres humanos. Asimismo, participo de la idea de que para acceder al reconocimiento de que, más allá de nuestras diferencias culturales, todos somos iguales por naturaleza, es preciso haber alcanzado una comprensión adecuada de nosotros mismos. Lo que implica dar una respuesta sistemática a la pregunta ¿qué es el hombre?, para luego, a través del contacto con otras formas de organización social y política; con comunidades distintas de aquella a la que por accidente pertenecemos, podamos reconocer que en cualquier circunstancia debemos asumir un comportamiento respetuoso de la dignidad y la elección moral de los distintos sujetos.

Nussbaum tiene razón al afirmar que es necesario propiciar la formación de ciudadanos y sociedades con una identidad propias; con un sentido de pertenencia ciudadana, que a la vez sean capaces de asumir una actitud de solidaridad y compromiso con quienes no forman parte de su comunidad política. Puesto que eso implica darse cuenta de que en el destino de los otros condiciona el nuestro.

La educación constituye un elemento esencial en el desarrollo de una consciencia ética cosmopolita, que permita a los estudiantes de los distintos niveles educativos comprender que los miembros de su ciudad no son los únicos seres humanos en el mundo, sino que la humanidad asume diversas formas de realización a lo largo de la historia. Uno de los principales fines de la educación cosmopolita debe ser poner a los estudiantes en contacto con otras formas de vida social y política; con aspiraciones, propósitos y valores que no necesariamente se identifican con los que rigen la interacción de los individuos en la ciudad en la que ellos viven. En tal sentido, la educación cosmopolita no sólo permitiría a quienes la reciben tener una visión más amplia acerca de las diversas concepciones acerca de la humanidad; asimismo, expondría a los estudiantes al contacto con los otros, del que pueden surgir la solidaridad y el compromiso en la solución tanto de aquellos problemas que aquejan a la comunidad mundial, como de aquellos que conciernen a un ámbito político específico.

A fin de evitar una comprensión equivocada de sus ideas, Nussbaum aclara que para asumir una actitud cosmopolita,

no tenemos que renunciar a nuestras particulares inclinaciones e identificaciones, ya sean nacionales, étnicas o religiosas; más bien, deberíamos trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y de preocupaciones, mostrando respeto por lo humano, donde quiera que se dé, y permitiendo que ese respeto marque los límites de nuestras políticas nacionales y locales.<sup>(49)</sup>

Por mi parte, considero que la racionalidad es una condición ontológica que sólo se realiza plenamente en la esfera de lo político. Puesto que a través del contacto con los otros, en actitud de diálogo, no sólo accedemos a la comprensión de aquello que nos identifica como miembros de una cierta comunidad; sobre todo, nos percatamos de aquello que nos identifica como seres humanos: la aspiración a una vida digna, que no puede realizarse sino en el contexto de la relación respetuosa entre los individuos. La actitud cosmopolita defendida por los estoicos, hace posible el diálogo entre los seres humanos, orientado a la construcción de valores morales transculturales, que rebasan los límites de la ciudadanía.

Una vida digna sólo es tal cuando se forma parte de una ciudad y de un mundo donde los problemas propios de la humanidad se afrontan de manera conjunta; cuando, se logra comprender, a partir del contacto vivo con los padecimientos, las injusticias y las necesidades de los otros, que su destino y su suerte sí nos implican. Tal es la imagen de una comunidad cosmopolita donde no cabe la actitud evocada por el epígrafe de este ensayo.

---

(49) *Ibidem.*, 92.



## BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1988): *Política*. Trad. M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- BUSTOS, N. (2011): “Cosmopolitismo estoico: una interpretación política a partir de las nociones de justicia y ley común”, en: *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, 1, pp. 44-65.
- CICERO (1914): *De finibus bonorum et malorum*. Cambridge: Loeb Classical Library.
- DIÓGENES LAERCIO (2007): *Vidas, Doctrinas y Sentencias de filósofos ilustres*. Trad. García Gual. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA OLVERA, F. (1999): *Reflexiones sobre política y cultura*. México: SCISA Cultura de Servicio.
- GOÑI, C. (2002): *Historia de la filosofía I. Filosofía Antigua*. Madrid: Palabra.
- GRENET, P. B. (1992): *Historia de la Filosofía Antigua*. Barcelona: Herder.
- HADOT, P. (1988): *¿Qué es la filosofía antigua?*. Fondo de Cultura Económica, México.
- MARCO AURELIO (2008): *Meditaciones*. Barcelona: Gredos.
- MONDOLFO, R. (2003): *El pensamiento antiguo II*. Buenos Aires: Losada.
- NUSSBAUM, M. (1997): *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Trad. Pailaya, J. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- NUSSBAUM, M. (1999): “Patriotismo y cosmopolitismo”, en Nussbaum, M. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Trad. C. Castells. Barcelona: Paidós.
- PLATÓN (1988): *Eutifrón, Apología y Critón*, Trad. García Bacca, J. D. México: UNAM Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana.
- PLATÓN (1988): “Teeteto”, en: *Diálogos V*. Trad. Santa Cruz, M. I. et. al. Madrid: Gredos.
- PLUTARCO (1989): *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro*. Trad. López, M, Madrid: Gredos.
- RAMÍREZ VIDAL, G. (2008): “El sofista y el filósofo en Platón”, en *Revista de Filosofía, Universidad de Costa Rica*, XLVI (117/118), pp. 45-59.
- SÉNECA (1986): *Cartas a Lucilio*. Trad. Roca Meliá, I. Madrid: Gredos.
- SÉNECA (1996): *Diálogos*. Trad. Mariné, I., Madrid: Gredos.
- VEYNE, P. (1995): *Séneca y el estoicismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- ZENÓN DE CITIO ET AL (1996): *Los estoicos antiguos*. Trad. A. Cappeletti, Madrid: Gredos.

