

II Sección

Filosofía: una mirada al ser humano en diferentes épocas

El cosmopolitismo, la obligación y el espacio político.*

José María Hernández
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
jhernandez@fsof.uned.es

Recibido: 22 de enero de 2015

Aceptado: 6 de abril de 2015

Resumen:

Una nueva generación de filósofos avanza hoy en la definición de las libertades y los recursos materiales con los que cualquier individuo sobre la tierra debería contar, como miembro de una comunidad global y no sólo como miembro de una comunidad nacional, étnica o religiosa para acceder a una vida digna. Según la nueva literatura en torno a la justicia cosmopolita a nadie puede negarse ese mínimo de bienestar y acomodo que, con independencia del color de su piel, religión o género todo ser humano precisa, puesto que sus necesidades básicas son independientes de su identidad y su lugar de nacimiento. El debate así planteado debe enfrentarse a menudo a las objeciones de quienes sostienen que los estados y las naciones, al igual que otras muchas comunidades particulares, son absolutamente necesarias para la promoción de los derechos sociales y los principios de una justicia global. En cierto modo, este es un debate que reproduce el debate de la Ilustración entre los amigos de la ley y los amigos de la humanidad, dando por supuesto que los individuos no podrán asumir jamás sus obligaciones para con una comunidad global si antes no han desarrollado ciertos valores dentro de sus propias comunidades nacionales. El presente trabajo en torno al cosmopolitismo quiere ponderar alguna de las enseñanzas del viejo y del nuevo debate en torno al cosmopolitismo para poner de manifiesto cómo el manido recurso a una contraposición de realidades simbólicas, como son las de universalismo y particularismo, oculta que tras la gestión simbólica de los conceptos, ora espaciales ora temporales, existe la realidad del buen y el mal gobierno, de la buena y la mala política, sobre la cual deberá construirse cualquier futuro que aspire a superar ese viejo debate entre los amigos de la ley y los amigos de la humanidad.

* Texto preparado para el Simposio del Proyecto de Investigación «La filosofía del espacio político» (FFI2012-31640). UNED, Madrid, 13 y 14 de marzo de 2014.



Palabras clave: obligación política, fuentes materiales, derechos sociales, gobierno, política.

Cosmopolitanism, obligation and political space

Abstract

A new generation of philosophers today advances in defining the freedoms and material resources with which any individual on earth should have as a member of a global community and not just as a member of a national, ethnic or religious community to access a decent life. Under the new literature on cosmopolitan justice anyone can deny that minimum of welfare and accommodation that regardless of skin color, religion or gender every human being accurate, because their basic needs are independent of their identity and place of birth. The debate thus posed must often face objections from those who argue that states and nations, like many other private communities, are absolutely necessary for the promotion of social rights and principles of global justice. In a way, this is a debate that reproduces the Enlightenment debate among the friends of the law and the friends of humanity, assuming that individuals can never assume their responsibilities to the global community if before have not developed certain values within their own national communities. This work around cosmopolitanism want to ponder some of the teachings of the old and the new debate on cosmopolitanism to highlight how the hackneyed use of a conflict of symbolic realities, such as universalism and particularism, which hides behind the symbolic management concepts, spatial temporal pray, there is the reality of good and bad government, good and bad policy, which should build any future that aspires to overcome this old debate between law and the friends of humanity.

Keywords: political obligation, material resources, social rights, government, politics.

Han transcurrido más de dos mil años desde que Sócrates fue condenado a morir por un tribunal de Atenas. Tras su muerte su discípulo Patón escribió un diálogo en el que reproducía el dilema creado por la sentencia. Critón, convencido de la inocencia de Sócrates, incita a su amigo a abandonar la ciudad para salvarse. Sócrates, contrariado, sostiene que si uno no puede persuadir a sus iguales para cambiar las leyes de la *polis*, debe entonces aceptarlas y acatar lo que la patria ordene, es decir, «o persuadirla o hacer lo que mande, y sufrir de buen talante lo que ordene sufrir, tanto si se trata de



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

recibir golpes o de aguantar cadenas como si nos conduce a la guerra a correr el riesgo de ser heridos o muertos». ¹ Se podría argumentar que el dilema presentado aquí no deja de ser un dilema muy circunstancial, pues como el propio Critón deja ver en el curso del diálogo este dilema desaparecería con un simple desplazamiento de lugar. ¿No sería más sencillo cambiar de jurisdicción y vivir en paz el resto de nuestros días? La respuesta más obvia es que tal desplazamiento supondría un simple aplazamiento, pues tarde o temprano tendríamos que vérnoslas de nuevo con las leyes de otro lugar.

El dilema de la obligación política presupone, pues, tanto una determinación temporal como espacial. La pregunta podría formularse de la siguiente manera: ¿debemos obedecer siempre las leyes del lugar? Esta pregunta, como veremos enseguida, entrelaza ambas dimensiones porque, en realidad, el dilema sólo se plantea cuando no podemos aceptar las cosas en un tiempo y lugar concretos. En semejantes circunstancias, de un lado, no basta con huir, como plantea Critón, pero tampoco basta con obedecer pensando que de ello se seguirá, sin ningún otro esfuerzo, un orden de cosas mejor y más justo. Creo que la mayoría de nosotros diría que hace falta algo más, que no basta con cumplir a regañadientes sin reparar en los daños propios o ajenos, sino que nuestro deber para con la patria nos obliga también a demandar de ésta unas características especiales.

De este modo pensamos, tras el siglo de la Ilustración, en el dilema de la obligación política. Como dejó escrito Edmund Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, los ciudadanos de las democracias contemporáneas pensamos que «para amar a nuestro país, nuestro país ha de ser amable». ² También Sócrates, conviene no olvidarlo, recuerda a sus interlocutores que sus circunstancias son especiales. Atenas es especial, y los ciudadanos atenienses no lo son menos, puesto que pueden establecerse, cuando lo desean, en otros lugares, algo que no ocurre en todas partes. Y son precisamente estas características especiales las que obligan al ciudadano Sócrates a comportarse como todo un filósofo en esa hora aciaga. También por ello y aunque no sea nada fácil arrostrar socráticamente las consecuencias, seguimos



expresándonos en términos bastante parecidos – no en vano Sócrates ha hecho las veces de santo patrón en el pensamiento moral y político desde la época de la Ilustración. Muchos de nosotros podemos disentir de las leyes que aprueba una mayoría de gobierno sin cuestionar nuestra lealtad hacia la institución del Estado, una lealtad que no sentimos, o no sentimos de la misma forma, con respecto a la institución de *otro* Estado, especialmente cuando este último no tiene las características propias de un Estado de derecho.

A partir de aquí sería posible postular que los ciudadanos de las democracias contemporáneas, a quienes llamaremos a los efectos los *amigos de la ley*, dan por hecho un vínculo fundamental entre el Estado y la política, un vínculo del que no podemos prescindir, pues a diferencia de aquellos que en otro tiempo fueron conocidos como los *amigos de la humanidad*, más inclinados a los principios e ideas universales que se derivan de una naturaleza común, los amigos de la ley, por su lado, creen que no puede darse lealtad *política* alguna hacia la humanidad en su conjunto sin el previo amor a la patria, es decir, que no hay lugar para la política, como sostendrán Hobbes y Rousseau, por ejemplo, por más naturales que queramos que sean sus leyes, extramuros del Estado.

Sería erróneo pensar que el debate en torno a la precedencia de las leyes naturales sobre las civiles es cosa del pasado. El dilema, aunque parezca antiguo, ha servido para organizar una buena parte de la discusión contemporánea en torno al cosmopolitismo, cuyos partidarios siguen a menudo el ejemplo de los amigos de la humanidad (anteponiendo las leyes naturales a las civiles) mientras sus críticos se afanan igualmente por recordarnos las contradicciones de semejante empresa.³ Como para muestra basta un botón, me limito a recordar aquí el conocido debate suscitado por el ensayo de Martha Nussbaum, «Patriotismo y Cosmopolitismo» (1994), en el que una marea de críticos se despachaba a gusto contra su ideal de ciudadanía mundial en nombre de sensibilidades y vínculos de raigambre comunitaria y nacionalista.⁴ Precisamente uno de aquellos críticos recurría a otro famoso pasaje de las *Reflexiones* de Burke para apuntalar sus tesis: «El anclaje en la subdivisión, el



amor por el pequeño batallón social del que formamos parte, es el primer principio, el germen, digamos, de los afectos públicos. Es el primer eslabón de una serie por la cual seguimos avanzando hacia un amor de la patria y de la humanidad». ⁵

De modo que si la propuesta de Nussbaum parecía a ojos de sus críticos nacionalistas como algo ingenua, ⁶ por nombrar las bondades morales de una «ciudadanía del mundo» y desligarla de sus condiciones particulares en beneficio de una razón y una justicia universales, otros cosmopolitas, como el británico de origen ghanés Kwame Anthony Appiah, preferían tomar partido por un cosmopolitismo que, según su propia visión, significa una prolongación del amor por los modos de vida nacionales. ⁷ Algo de esto había ya en la imagen de los círculos estoicos de lealtad (*oikeiôsis*) a la que se adhiere Nussbaum: «El estoico acentúa», dice Nussbaum, «que para ser ciudadano del mundo uno no necesita desprenderse de sus identificaciones locales, que pueden ser una gran fuente de riqueza en la vida». ⁸

El amor a la humanidad es un sentimiento que ofrece, por qué no decirlo, un margen considerable para la especulación. Y esto es así porque, en última instancia, en tanto que afecto o emoción, como pensaba el autor de *El oficio de vivir*, el escritor italiano Cesare Pavese, el amor es siempre cosa de uno. El 30 de enero de 1941 anotó en su diario: «Ese sentimiento dulce e indulgente de amor a la humanidad que se experimenta en un día frío, durante un rato pasado en un café – cuando se observa el rostro magro y triste de uno, la boca torcida de otro, la voz doliente y buena de un tercero, etc. – y nos abandonamos a un voluptuoso y melancólico abrazo sentimental a tanto cotidiano sufrir, no es verdadero *amor al prójimo*, sino complacida y relajada introversión. En esos momentos no se movería un dedo por nadie: se es, en sustancia, feliz en nuestra tranquila futilidad ante la vida». ⁹

Para superar este duro diagnóstico, Appiah nos presentan un ideal de cosmopolitismo «enraizado», insistiendo en la armonía entre las pasiones comunitarias y los deseos de libertad, la integración natural de homogeneidad y heterogeneidad en los mercados y la correspondencia final entre lealtades



nacionales y solidaridad humana, olvidando, a su vez, que esas emociones, tan bellamente reconciliadas por él en el papel, siguen violentamente enfrentadas en la realidad.¹⁰ Es más, si disolvemos de entrada estos peligros sería difícil entender – tal y como lo hace Nussbaum, por ejemplo – la razón última del cosmopolitismo, es decir, la idea de que «sólo haciendo de nuestro compromiso fundamental el compromiso con la comunidad mundial de la justicia y la razón evitamos estos peligros».¹¹

Frente a esta posición emocional de Nussbaum, intelectuales de muy diverso pelaje se han declarado en las últimas décadas más partidarios de una defensa de las emociones ancladas en contextos y grupos específicos, en lugar de confiar en el valor de los sentimientos de justicia universal. Pero mientras que en los EEUU de Norteamérica los llamados «comunitaristas» insisten en que son los «hábitos del corazón» los que hacen posibles las relaciones políticas, en Europa se empieza a desconfiar precisamente de los hábitos de quienes son tratados como minorías merecedoras de un trato especial (de acuerdo con los principios de la tolerancia liberal) en lugar de como sujetos de derecho que deben adaptarse primero a las expectativas de sus sociedades de acogida; en ambos casos, por supuesto, sobran quienes atribuyen las dificultades a la existencia de una clase cosmopolita formada por una élite económica e intelectual que predica, de un lado, la ley de la globalización, y del otro, el deber supremo de preservar las culturas sin reparar en los daños particulares. Por más vueltas que le demos, diríase que un cosmopolitismo que quiera resultar convincente debería tener en cuenta este viejo conflicto entre los amigos de la ley y los amigos de la humanidad.

No obstante, si ahora volvemos atrás podremos ver que lo que en realidad interesaba a Burke en el pasaje antes citado no era tanto qué separa sino qué tienen en común los amigos de la ley y los amigos de la humanidad. Desde su particular perspectiva, lo esencial es que patria y humanidad, en tanto que objetos de nuestros afectos públicos, puedan o no diferenciarse de otras ideas con contornos más abstractos. Ejemplo de una idea abstracta para Burke era la idea de los derechos universales proclamados por la Revolución



Francesa. No es que para Burke haya algo malo en esa idea o en cualquier otra, sino más bien en la abstracción que acompaña a todas. El peligro acecha cuando la abstracción nos impide apreciar que el valor de las ideas no está en su belleza formal sino en sus efectos prácticos. De ahí que resulte en cierto modo ridícula la estrategia de quienes, invocando al viejo *Whig*, se afanan ahora en denunciar la abstracción en la idea de humanidad frente a la supuesta concreción de una patria benéfica, pues, según Burke, la abstracción amenazaría igualmente con oscurecer la razón en ambos casos. Dicho de otro modo, el riesgo que corremos está en la confusión entre el valor de las ideas y la formalidad de las mismas. Burke afirma que podemos llegar a sentir un afecto perfectamente racional tanto por la idea de patria como por la de humanidad. Lo importante es que no prescindamos de la cadena de afectos públicos que las acompaña. Por eso insiste, al igual que su contemporáneo Hume, en que la obligación y las normas de la justicia surgen de las prácticas y convenciones compartidas, concretas, particulares o locales. Y esto significa, sobre todo, que el valor de estas ideas está en sus efectos prácticos, no en la formalidad entendida como condición de posibilidad en un sentido abstracto (o metafísico, según Burke). Por ello, antes de abrazar una idea debemos recurrir siempre a nuestra propia experiencia histórica y política. Para Burke, si el amor a la patria o el amor a la humanidad son cosa de uno, entonces con el amor no basta.

Esto no quiere decir que no haya en Burke un *pathos* de justicia universal dirigido también al individuo en solitario. Sería muy difícil encontrar una página en su por otro lado nada sistematizada obra que no esté impregnada del *pathos* de la compasión universal, del rechazo a la crueldad, la tortura y la injusticia humanas. Fue precisamente ese *pathos* el que hizo exclamar al socialista Harold Laski: «Burke es, sin duda, un hombre grande y generoso, cuya noción de compasión emana de fuentes tan amplias como profundas».¹² Lo que ocurre es que estamos más habituados al Burke crítico de la Revolución Francesa que al crítico del Imperio Británico, al defensor de la conciliación con las Trece Colonias de Norte América o al perseguidor



implacable de los abusos perpetrados por la East India Company, el principal instrumento, según su opinión, del mal gobierno, la brutalidad y la avaricia desenfrenada de sus compatriotas en el hemisferio oriental.

Por otro lado, también es posible que aquello que un distinguido contemporáneo de Laski, Alfred Cobban, llamó en su día «la revuelta de Burke contra el siglo XVIII»,¹³ no fuese más que un hacer explícito lo que estaba implícito en la ética racionalista de Locke a Price, es decir, en la idea de un individuo racional, que al actuar según las leyes de la naturaleza lo que está haciendo en realidad es servirse de una razón saturada ya de contenidos y expectativas culturales. Así, lo que en Burke adquiere categoría de sabiduría política, puede hallarse también entre las condiciones del uso de la razón en la tradición de los educadores morales ingleses.¹⁴ El mismo sentimiento de orgullo político al que apelaba Sócrates para permanecer fiel a su patria sirve al teólogo radical Richard Price en *A Discourse on the Love of our Country* (1789), el texto contra el que dirige Burke sus *Reflexiones*, para decirnos que la celebración de ese ideal patriótico (no olvidemos que el discurso de Price era un homenaje a la Revolución Gloriosa y las libertades inglesas) nos empuja necesariamente más allá de nuestras fronteras, apelando a unos logros que son universales no porque la validez de los mismos esté por encima de la voluntad de los hombres o porque su realización parezca exigirnos a veces esfuerzos ciertamente sobrehumanos, sino porque tienen sentido aquí y en cualquier otro lugar.¹⁵ No es la supuesta condición de validez universal la que hace exigibles esos principios de justicia, sino el hecho mismo de que podamos aspirar a su realización en todas partes lo que hace de ellos valores universales.

* * *

Creo no equivocarme al decir que una nueva generación de activistas pro derechos humanos suscribiría esta idea de universalidad. El argumento



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.ucr.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

principal es que el discurso en torno a los derechos encarna valores que todo el mundo puede respetar y promover sin perjuicio de otros que aun siendo importantes no tienen igual peso en todas partes; es decir, que hay valores como el derecho a la vida, la libertad y el acceso a ciertas condiciones básicas de bienestar, educación o seguridad que son universales porque son percibidos como imprescindibles aquí y en todas partes. Y acompañando a estos activistas, también una nueva generación de filósofos morales se ha ocupado de repensar las libertades con las que, en principio, cualquier individuo, hombre o mujer, debería contar, en tanto que miembro de una comunidad global, si quiere disfrutar de una vida digna, esto es, no sólo en tanto que miembro de una comunidad étnica o nacional, proveedoras tradicionales de esta clase de significados, sino como miembro de una comunidad global y cosmopolita que se siente orgullosa de poner al frente de sus acuerdos (nacionales o internacionales) estos mismos principios de la dignidad humana.

La base moral para esta clase de acuerdos la proporciona la idea kantiana según la cual los seres humanos no deberían ser tratados sólo como medios sino también como fines. Si uno acepta esto, digamos, no tendría que resultar muy difícil llegar a la conclusión de que ningún ser humano debería causar dolor a otro o dañar de forma deliberada aquello que resulta más propiamente humano, es decir: la facultad del hombre para decidir reflexivamente qué hacer con su propia vida. De aquí se sigue además un segundo argumento que nos plantea que a nadie debería faltarle el acceso a un mínimo de bienestar y acomodo material, con independencia del color de su piel, su lugar de nacimiento, nacionalidad, religión y género, puesto que las necesidades que compartimos con el género humano en su conjunto son tanto o más reales que los rasgos particulares que nos separan a unos seres de otros. Si existe ese valor intrínseco en todo ser humano, entonces resulta apropiado dar también un valor especial a las condiciones materiales para el ejercicio de una autonomía moral.

La ética cosmopolita ha recogido este planteamiento y lo ha convertido en tema de reflexión actual.¹⁶ Como hemos visto antes, en algunos casos esta



reflexión nos induce a reproducir el viejo enfrentamiento entre los amigos de la humanidad, defensores de una justicia universal que pone en cuestión las fronteras nacionales, y los amigos de la ley, defensores de los estados, es decir, de las formas de organización política con las que de verdad podemos contar y que siguen siendo imprescindibles no sólo para mantener lo conseguido hasta el momento sino también para ampliarlo.

Dicho así, alguien podría pensar que en todo este tiempo no hemos avanzado mucho. El que una buena parte de la discusión en torno al cosmopolitismo siga anclada en el paradigma de la obligación, cuando lo decisivo del lenguaje de la Ilustración fue situarnos en el paradigma de la acción, nos muestra que en el resbaladizo terreno de las ideas no todos los pasos se pueden dar siempre en la misma dirección.

Vayamos a lo más obvio. Tras el conocido desplazamiento de la filosofía por la cultura, un desplazamiento que se agudizó con el último final de siglo, el debate en torno a la libertad y la necesidad, tan característico de la filosofía de los siglos XVII y XVIII, fue dando paso al de la identidad y la pertenencia. Con ello, entiéndase, no se redujo el grado de abstracción metafísica, como hubiese deseado Burke, sino que más bien se nos invitó a abordar de nuevo el dilema de la obligación tomando como referencia un hilo de carácter narrativo («las comunidades imaginadas»), el tipo de imaginación narrativa por medio de la cual Benedict Anderson vinculó en su día la obligación política a una idea de nación cuyos contornos precisos también se difuminan según la mayor o menor carga figurativa del relato.¹⁷ Como es bien sabido, Burke fue un precursor de esta idea. De hecho, la perspectiva del sentimiento nacional, que desarrolló después el romanticismo, tuvo su origen en la estética del siglo XVIII, de la que Burke fue un conocido especialista, así como en el énfasis puesto en las ideas de «imaginación» y «simpatía» como vehículos del compromiso con los otros seres humanos.

A pesar de ello, no sería del todo correcto decir que Burke se adelantó a los filósofos que ahora quieren dejar atrás las abstracciones metafísicas sobre la naturaleza humana, tomando al individuo como a un ser contingente,



sensible o efímero, tal y como lo hacen algunos representantes de las más populares corrientes filosóficas (post-modernas, post-coloniales y post-liberales), pues Burke fue sin duda un decidido partidario del Derecho Natural de su tiempo. En cambio, sí que se podría decir que anticipó la crítica al humanismo que con celo universalista convierte las diferencias entre los seres humanos en algo superficial o irrelevante, perpetuando, en definitiva, la discriminación en nombre de la igualdad natural e impidiendo a los más vulnerables el acceso a un verdadero trato igualitario.

Ahora, tras el auge de las citadas corrientes post-modernas, post-coloniales y post-liberales, hemos asistido también al rearme cultural de los herederos de los principios igualitarios de la Ilustración, a una nueva defensa de los derechos humanos, la democracia y el cosmopolitismo que quiere hacer compatible, una vez más al modo burkeano, si me permiten decirlo así, la inevitable aspiración universalista de los derechos humanos con las también legítimas dimensiones culturales de la nueva agenda cosmopolita.

Como hemos visto un poco más arriba, para Nussbaum se trataría de reeducar a la juventud norteamericana en un ideal de ciudadanía mundial, un ideal sostenido por el afecto hacia la humanidad en su conjunto, sin olvidar al mismo tiempo los afectos locales que pueden añadir valor a vida; para otros se trataría de un consenso político en torno a valores y conductas propias de una nueva ciudadanía cosmopolita, consenso que habría de ser garantizado jurídicamente por las instituciones de la nueva etapa post-nacional (Held, Habermas, Beck);¹⁸ un tercer grupo se inclinaría por la defensa de estos mismos valores, entre los que destacarían el pluralismo y la autonomía, pero en un sentido quizá más liberal (Ratz, Kymlicka, Miller),¹⁹ es decir, en un sentido más práctico que jurídico-filosófico: no como el paso (metafísico) a una nueva realidad a través del ejercicio de la razón pública por el cual la metafísica misma pierde su propia posición dominante, sino como el hábito de los individuos a juzgar por sí mismos el valor de las prácticas heredadas y revisar sus propias concepciones del bien, porque - no lo olvidemos - el héroe de esta versión del pluralismo y la autonomía liberales es el británico John Stuart Mill y



no el prusiano Immanuel Kant.²⁰

No obstante, quienes más entusiasmo han puesto, a mi entender, en la defensa de los valores de la libertad desde una perspectiva densa, culturalmente hablando, son precisamente aquellos que más razones tendrían, tras los sucesos del 11 de septiembre de 2001, para desconfiar de las nociones de pertenencia e identidad que alientan tras las peligrosas tendencias de ciertos grupos radicales en defensa de su cultura, tanto en lo que tocan a la coacción interna como a la agresión externa.

Los «nuevos cosmopolitas», según la etiqueta que les colgó David Hollinger en su clásico *Postethnic America* (1995), abrazan ahora un cosmopolitismo sin nostalgias universalistas. Embutidos en el *ethos* del escepticismo y la ironía, los *nuevos* cosmopolitas desearían, no obstante, que los valores encarnados por las democracias occidentales se difundiesen por todo el mundo.²¹ A diferencia de sus antecesores, los *viejos* cosmopolitas, quienes se enfrentaron al interés general de sus sociedades de acogida (recordemos que en la Antigua Grecia solían ser metecos) y rechazaron construir sus identidades en función del lugar, la tradición o la lengua, ofreciendo a cambio una nueva visión de la humanidad en la cual todos compartimos una misma razón y todos formamos parte de un mismo plan divino, los *nuevos* cosmopolitas, por el contrario, no cuestionan la Ciudad sino la propia Ley Natural. Aceptan con orgullo su propia cultura política, que en el presente cosmos post-liberal nos ofrecería el único baluarte seguro para la defensa de los derechos y la libertades individuales. En general, pues, están de acuerdo en que el individuo y sólo el individuo es fuente de valor moral, pero no admiten que las fronteras, siendo arbitrarias, como todos sabemos, carezcan por ello de un contenido igualmente normativo. Para ellos la idea de un mundo post-nacional es una idea muy problemática en sí misma.²² Los estados nacionales han sido hasta la fecha el primer motor, a veces el único motor de la civilización, y, por ello, los nuevos cosmopolitas se inclinan por defender las fronteras y las diferencias existentes para articular desde ahí «futuros con un significado compartido» (James Clifford),²³ o por extender las formas de lealtad



interna a grupos externos, con identidades propias, simples o complejas, haciendo de la justicia una nueva forma de simpatía hacia los oprimidos (Richard Rorty).²⁴ Es más, algunos de estos nuevos cosmopolitas están ahora más que dispuestos a redefinir la dignidad humana como una forma de «rango» y «honor», es decir, no tanto como un concepto filosófico sino como la transmisión y actualización de una herencia que antaño fue dominio exclusivo de una clase, una comunidad o una nación privilegiadas (Kwame A. Appiah y Jeremy Waldrom).²⁵

No resultará difícil reconocer aquí la gramática del honor que puso en circulación Edmund Burke. Como tampoco en las «teorías del reconocimiento» de Charles Taylor y Axel Honneth, estructuradas alrededor de una narrativa que arranca con el honor, en principio grupal y jerárquico, pero que se convierte en individual e igualitario en la era presente del reconocimiento, abriendo la posibilidad a una redención moral de las víctimas en sus propios términos.²⁶ También para Burke la simpatía hacia las víctimas del gobernador de la India, Warren Hastings, era simpatía hacia un pueblo amenazado y oprimido, pero ante todo simpatía por un pueblo capaz de mostrar una forma decorosa de vida. «Esta multitud no constituye una población bárbara y abyecta», escribió en su discurso en defensa de la Ley de Charles Fox para la India de 1783, distinguiéndola de las «bandas de salvajes como los guaraníes y los chiquitos que pululan por las riveras del Amazonas y el Río de la Plata» y poniendo las bases para lo que otros llamarían después las condiciones adecuadas para el ejercicio de la autodeterminación nacional.²⁷

En relación al Estado, para Burke siempre estamos, psicológicamente hablando, en *media res*. La nación es algo genealógicamente dado en el espacio y en el tiempo y no el mero producto de una elección artificial, como querían los representantes de la imaginación liberal clásica (Hobbes, Locke y Bentham), para quienes el hombre toma inicialmente posesión del mundo sin que éste llegue a modelarle nunca. Por esta vía, la soberanía nacional de Burke deja de ser gestión de un territorio, es decir, dominio de la tierra y de las personas que la habitan, para convertirse en gestión de una identidad. Con la



idea que Burke avanza, y que como digo insiste en que siempre estamos en medio de las cosas, una buena gestión de esa identidad nacional solo puede hacerse si las instituciones son capaces de reproducir analógicamente nuestro estatus como depositarios y transmisores de una herencia, una herencia que para Burke es ante todo una herencia de libertad política.

Ahora bien, decir que el individuo es un ser sujeto a una herencia no es lo mismo que postular una suerte de determinismo moral. Si así fuera, cualquier cambio social sería imposible, y Burke fue durante toda su vida un encendido reformista, el «Cicerón» de los *Rockingham Whigs*, en expresión de Annabel Patterson, siempre atento «a definir una causa en torno a la cual pudieran agruparse».²⁸ Pero, ¿es esta forma de afirmar la cultura para saltar después sobre ella una verdadera alternativa al modo en que la filosofía ha tratado estos problemas hasta la fecha? Entiéndase. No estoy sugiriendo que tengamos que retomar nociones densas, metafísicas, espiritualistas o religiosas de Naturaleza, Razón e Historia. Sin embargo, tengo la impresión de que hay una fuerte carga de abstracción también en el modo en que utilizamos la noción de cultura política en estos debates, como si la nueva cultura cosmopolita fuese parte de aquel «*liberal descent*» burkeano, esa noble herencia a través de la cual podemos disfrutar y transmitir, corrigiendo siempre en lo necesario, los bienes materiales y espirituales que hemos recibido de nuestros antepasados; una forma de abstracción de la realidad no menor que la que hay tras la afirmación universal de los derechos humanos.²⁹

* * *

Una posible alternativa para evitar tanto la abstracción como la manipulación del pasado sería abordar el futuro del cosmopolitismo desde el abandonado paradigma de la gestión del territorio. Quizá esto nos sirva para no tener que depositar todas nuestras esperanzas de un mundo mejor en la gestión de las identidades. Recordemos que el Derecho de Gentes ofrecía un



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

lenguaje para gestionar los conflictos espaciales, este lenguaje, que venía del pasado, dio por primera vez con un código orientado a la acomodación de los estados, la toma de las tierras con y sin ocupantes, los derechos de libre navegación, la reparación de los daños y la declaración de hostilidades entre potencias cristianas. El carácter moderno de este código tuvo mucho que ver con la definición del *ius naturae et gentium* llevada a cabo por Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca en el siglo XVI, y de manera muy significativa con el uso de criterios seculares para fines que hasta entonces se habían considerado más bien religiosos (i.e. la misión evangelizadora). El único título seguro para la presencia de España en América descansaba para Vitoria en el secular *ius communicationis*, un título que utilizarán después todas las potencias europeas. El problema, según Carl Schmitt, es que esto habría significado una primera «neutralización»³⁰ de la identidades religiosas - término acuñado por Schmitt y que ahora el escritor Olivier Roy, entre otros, ha convertido en «deterritorialización» para referirse, en su libro *L'islam mondialisé* (2002), a una nueva generación de musulmanes igualmente obsesionados con la idea de una cultura capaz de expresar valores y verdades universales. El fenómeno que Roy denomina «el pasaje a occidente»³¹ del Islam globalizado, dando a entender con ello que el problema está en el camino emprendido en su día por la Modernidad y su obsesión con una reducción normativa de la pluralidad de formas, olvida de nuevo que el peligro no está en el carácter universal de estas ideas sino en el uso que hacemos de ellas.

Schmitt nos dice que el sentido original de la palabra griega *nomos* es «división», en particular la división y distribución de la tierra para su ocupación y cultivo.³² Este es el *nomos* sobre el cual todas las leyes positivas de un cuerpo político descansan, pues todo orden descansa sobre un mapa espacial, y si no somos capaces de señalar el lugar que ocupa este orden, distinguiendo interior y exterior y nombrando los espacios sobre los cuales se pretende actuar y legislar, no se puede hablar de un orden, propiamente dicho, y mucho menos del Estado. Por esta misma razón, según Schmitt, las leyes naturales, que son de ámbito universal y no estatal, recordemos, pedían un mapa que



encerrara la totalidad de la Tierra (algo que no se consiguió hasta finales del siglo XVI con la primera circunnavegación del mundo). Es a partir de ese momento cuando el *nomos* de la Tierra reclama su prelación frente a cualquier otro orden local y nos encontramos con el problema central de la posición desde la cual se pueden juzgar las leyes universales. ¿Quién fija el contenido de estas leyes? ¿Quién puede juzgar si son justas o injustas? Desde la nueva posición de neutralidad, según Schmitt, se trata de una cuestión de hecho y no de derecho. Del mismo modo en que la Tierra es dividida entre los estados, las leyes del Derecho de Gentes son las leyes de quienes tienen el poder suficiente para mantener su propia «existencia» como tales estados.

Dando ahora un rápido salto desde la época de la construcción del primer orden internacional a la del primer orden global, la pregunta que surge inmediatamente es si para entender mejor las nuevas aspiraciones de universalidad de los derechos humanos, la democracia y el cosmopolitismo no deberíamos tener en consideración igualmente las particularidades geográficas y cómo estos conocimientos son producidos y usados, no sólo por la geografía misma sino también por toda una variedad de agentes sociales y actores globales, como son los estados, por supuesto, pero también las corporaciones, la industria turística, los medios de comunicación, las ONGs y otras agencias y organizaciones internacionales.

Esta parece ser la receta del geógrafo David Harvey, quien siguiendo los pasos de sociólogos como Henry Lefebvre, filósofos como Michel Foucault y teóricas de la política como Margaret Kohn nos invita a pensar en los espacios como instrumentos para la creación de las nuevas identidades y prácticas sociales. «El poder político del espacio», escribe Harvey, «deviene de su habilidad para poner en conexión las dimensiones social, simbólica y experimental del espacio».³³ Una tripartición que podemos encontrar en la distinción de Ernst Cassirer entre espacios orgánicos, simbólicos y perceptuales, o en la más popular de Lefebvre entre espacio vivido, experimentado y concebido. «La política transformadora deviene de separar, yuxtaponer y recombinar estas dimensiones».³⁴ Sólo a partir de una habilidad



semejante se podrá dar el salto hacia un auténtico proyecto cosmopolita a partir de un enfoque inevitablemente local. Siguiendo el modelo de acción que Lefebvre observaba en los grupos «anómicos», que aun en circunstancias adversas son capaces de crear espacios «heterotópicos» (puntos alternativos de la vida pública), los cosmopolitas locales también pueden abrir espacios alternativos que luego serán reclamados por el discurso dominante. Una mejor comprensión de la dialéctica entre espacio y tiempo, concluye Harvey, es el antecedente necesario, la condición de posibilidad en sentido kantiano, para el cosmopolitismo entendido como una nueva geografía de la libertad.

A estas alturas, todo esto nos tiene que resultar bastante familiar. Desde luego que hay algo de cierto en la afirmación de Harvey según la cual «cuando tratamos con conceptos geográficos, la banalidad con demasiada frecuencia oculta problemas más serios». ³⁵ De hecho, los conceptos de territorio, frontera, límite o medio natural adquieren sentidos muy distintos en diferentes contextos. La gestión de la soberanía territorial del Derecho de Gentes se vincula, históricamente, en primer lugar a la afirmación de la identidad (religiosa) del Estado (*cuius regio, eius religio*) y en segundo lugar al proceso de expansión territorial de las potencias europeas. En ambos contextos, sin duda, la noción de «territorio» tiene sentidos claramente distintos. ³⁶ Por otro lado, los historiadores de la cultura nos recuerdan a menudo cómo estos distintos sentidos encuentran una representación constante en los protocolos diplomáticos, las formas palaciegas, las celebraciones religiosas y hasta en el decorado de los jardines. Luis XIV podía asomarse al balcón de su habitación, en la parte trasera del palacio de Fontainebleau, y contemplar la representación de Francia a sus pies. ³⁷ Pero no hay que olvidar que tras esta gestión simbólica del territorio existía la realidad del buen o mal gobierno. En esto no nos engaña Burke cuando insiste en que contraponer formas simbólicas, sean identidades (patria o humanidad) o territorios (ciudad o imperio), no nos llevará nunca muy lejos. No se trata de un problema de ortodoxia sino de orto-*praxis*.

La gestión simbólica del espacio geográfico tampoco proporciona una solución a nuestros problemas. Además, Harvey, como Burke, no ofrece una



exposición lo suficientemente clara de cuál sería su modelo de buen gobierno. Lo que encontramos en los textos de ambos es una brillante denuncia de los abusos del capitalismo y la modernidad a partir de una sensibilidad de la que otros carecen hacia el carácter espacio-temporal de la mayoría de estos problemas. No obstante, aquello que llama más la atención, al menos en el caso de Burke, es su capacidad para sacar fuerzas de la tradición, de las reglas establecidas, en lugar de buscar la inspiración en la anomía y los movimientos alternativos como propone Harvey.

En cierto modo, no es una casualidad que los avances más significativos en la interpretación de los textos de Burke se hayan dado precisamente dentro de la tradición retórica.³⁸ La misma tradición, por cierto, que ha servido para relanzar los estudios postmodernos que Havery conoce tan bien. No aspiro a rivalizar con ninguna de estas agudas interpretaciones, ni tampoco con alguna de las escasas pero brillantes aportaciones de historiadores como Uday Singh Mehta o Jenniffer Pitts, autores que escriben tras la crítica postcolonial al liberalismo.³⁹ En cualquier caso, y con esto vuelvo a mi tema, hay sobrados ejemplos de quienes han sostenido sin ambages que por su rechazo de los abusos de la razón, por la importancia que concede al lugar y al tiempo como elementos constitutivos de la identidad humana, por la reivindicación del «prejuicio» en la construcción social y en definitiva por su interpretación mucho más compleja del orden de la cultura y la sociedad, Burke resulta un autor más interesante para nosotros que la mayoría de los representantes de la tradición liberal clásica.

En mi opinión, esta revitalización de Burke es el fruto tardío de la generación que tras la Segunda Guerra Mundial empezó a observar con escepticismo las aspiraciones liberales y cosmopolitas que habían caracterizado a la cultura de preguerra.⁴⁰ Con todo, el cosmopolitismo liberal, como hemos visto hasta aquí, vuelve hoy a ocupar un lugar señalado en la filosofía pública. Este tiende a apoyarse, siguiendo el ejemplo de Burke, en lo particular, en las prácticas y convenciones concretas propias de una filosofía política que ha hecho de la defensa cultural su principal seña de identidad, bien



sea desde desde posiciones conservadoras o postmodernas. El problema está en que si este nuevo cosmopolita quiere ocupar el lugar de quien, según la fórmula de Romain Rolland, «debería aprender la manera de permanecer solo en medio de todos y, si fuera necesario, contra todos»,⁴¹ difícilmente podrá renunciar a una filosofía que se ocupa ante todo de explorar las condiciones de posibilidad del uso de la razón en un ámbito que no es puramente cultural. Porque, en definitiva, lo que distinguen a un verdadero cosmopolita es su desconfianza hacia los logros de la cultura, sean estos locales o universales, algo que no dejaron de apreciar algunos contemporáneos de Burke, como Price, o el propio Kant, sin ir más lejos.

* * *

Esta sigue siendo la principal dificultad que nos plantea hoy el legado de la Ilustración: la cuestión de una filosofía política que emerge de una reflexión filosófica a través de la cual pierde su propio fundamento filosófico hasta convertirse en una cultura política. Kant nunca renunció a presentar posibles soluciones y ofrecer distintas versiones de nuestro futuro político en sus respuestas a este dilema. Claro que la respuesta que nunca ofreció es aquella que suprime el problema declarando que la filosofía ha muerto. Para Kant la filosofía política tiene una dimensión cultural, desde luego. Si queremos contribuir al desarrollo de la Ilustración debemos disponer de un contexto que permita el ejercicio de la razón en público. Sólo así será posible desarrollar una «sociedad de ciudadanos del mundo» [*Weltbürgergesellschaft*] para quienes el libre ejercicio de la razón sea lo habitual en todos los asuntos, una comunidad de ciudadanos entregados por igual al libre (y público) ejercicio de la razón. Este individuo puede superar la «irresolución» que le impide pensar por sí mismo porque su «voluntad» forma parte sistémica de sus propios pensamientos. La filosofía política de Kant, pues, se apoya en su metafísica. Como hombre de su siglo no quiso sustraerse al debate entre libertad y



necesidad a la hora de imaginar el futuro de la obligación política. Sin embargo, ahora mismo, incluso entre su más decididos partidarios, se nos invita a rebajar la importancia de las dimensiones metafísica y teleológica de su pensamiento político, colocando a Kant en un cierto plano de igualdad con los filósofos que han asumido la muerte de la filosofía y no entre quienes plantearon que las ideas de progreso y libertad estaban indisolublemente ligadas a la idea de una naturaleza humana.⁴²

Kant dijo que el ejercicio de la libertad de expresión (asumida antes que él por otros muchos filósofos) era muy importante, y no sólo entre quienes pueden hacer uso con facilidad de la palabra en la esfera pública (es decir, quienes tienen sus propias convicciones y están sobradamente preparados para defenderlas) sino que lo es todavía más para quienes permanece en la minoría de edad, quienes han sometido su entendimiento a la voluntad de otros. Esto no quiere decir que la idea de publicidad en Kant desafíe a la idea autoridad. En realidad, se trata de un concepto que plantea ir más allá de lo que está presente y a la vista de todos. Lo que quiere Kant es postular un *nomos* que permita decidir sobre las leyes de la Tierra a partir de otro equilibrio de fuerzas.

Como sabemos, la idea del derecho cosmopolita surge en él a partir de una determinada estructura geográfica y antropológica del mundo. Kant señala explícitamente que estos conocimientos (geografía y antropología) definen las «condiciones de posibilidad» del conocimiento en general y en particular de la ética cosmopolita, y aunque no logró elevarlos a la condición de «crítica», tampoco dejó de enseñar estas disciplinas junto a sus cursos de lógica o metafísica.⁴³

En los últimos años se ha hecho mucho por dar mayor centralidad a esta parte de su obra. Foucault llegó a sugerir muy tempranamente que geografía y antropología kantianas disolvían de hecho el marco de su filosofía crítica, poniendo en evidencia el carácter histórico de nuestras supuestas categorías *a priori* y dejando plantada al mismo tiempo la semilla para una transformación radical de su pensamiento. Esta es la transformación que Foucault asume como tarea propia: el paso desde una concepción del conocimiento *a priori*



como universal y necesario a una concepción histórica, socialmente variable, en base a las prácticas lingüísticas e institucionales que sirven como condición de posibilidad de toda experiencia para un sujeto situado en sus propias circunstancias culturales.⁴⁴

Sin duda, este es un proyecto filosófico que tiene más sentido para quienes aspiran ahora a la realización de los derechos humanos aquí y en todas partes, como decíamos al comienzo, partiendo de las propias experiencias sobre la injusticia humana y no de un supuesto destino y justicia universales.

Los textos de Kant sobre geografía y antropología (escritos, como él mismo dice, desde «un punto de vista pragmático», es decir, tomando al hombre «como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo»)⁴⁵ están claramente dirigidos a la obtención de ese «principio regulativo» que pueda sacar al hombre del estado actual de violencia y conducirlo hasta su destino cosmopolita. Muchos de estos comentarios están salpicados de prejuicios sobre las razas, las diferencias de género y los supuestos caracteres nacionales. Además, aunque Kant condena el imperialismo de su siglo y, por descontado, el de los siglos anteriores, evita una condena explícita del fenómeno de la esclavitud, justamente en un momento histórico en que estaba emergiendo una muy considerable reacción tanto en Europa como en América hacia este hecho inaceptable. Por eso hay quien ha visto en él una anticipación del pensamiento racial del imperialismo del siglo XIX.⁴⁶

Con todo y aun siendo ello muy significativo, creo que no deberíamos perder de vista cuál es el propósito general de la geografía y antropología kantianas. Kant repetidamente divide la filosofía moral en una parte pura (racional) y otra impura (empírica). La primera establece los principios fundamentales de la moral con absoluta independencia de la experiencia y la segunda aplica estos principios a los seres humanos y, por tanto, forma la parte empírica (impura) que Kant llama «antropología práctica». Pero sus escritos de filosofía política, filosofía de la historia y antropología en sentido pragmático no



se ocupan de nada de esto, sino de la naturaleza humana en particular – en sus distintos lugares, épocas, culturas y razas – con objeto de identificar los estadios culturales y políticos previos a la aplicación de los principios de la moral y, en definitiva, para realizar el bien supremo para la especie: un reino de los fines *global*.

Es como si la luz de la razón práctica sólo pudiese iluminar al hombre tras reflejarse en la superficie opaca de su propia naturaleza. Si los seres humanos se hacen a sí mismos de formas diferentes, y en distintos lugares, y tienen por ello formas y texturas diferentes, la tarea que Kant parece reservar a sus últimos escritos sobre filosofía política y filosofía de la historia⁴⁷ fue aplicar «juicio» e «ingenio» en relación con ese proceso.⁴⁸

En este contexto, la explicación de la diversidad racial, que busca subrayar la unidad en la diferencia de la especie humana en línea con la doctrina monoteísta de la hermandad entre los hombres, desemboca rápidamente en una argumentación teológica, es decir, se convierte en una teodicea que pretende dar cuenta de un plan divino. Lo cual le plantea el problema de cómo reconciliar estas diferencias naturales, que por supuesto Dios quiere que existan, con las exigencias de la moral propia del reino de los fines, es decir, la exigencias de una religión de la razón. El camino elegido será el de la reconciliación a través de un proceso teleológico que Kant atribuye a la naturaleza misma, no a la voluntad de los hombres, sino a un «*propósito de la naturaleza*» que hace posible la «historia de estas criaturas, que proceden sin plan propio».⁴⁹ Kant enfatiza de tal modo esta teleología que a veces se olvida de recordarnos que ese propósito final de la naturaleza para el hombre – i.e. el desarrollo de todas sus capacidades – sólo puede alcanzarse *en sociedad*, es más, únicamente en una «*sociedad civil que administre el derecho en general* ... [Una] constitución *civil* plenamente *justa*, debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana; pues sólo si procura la solución y cumplimiento de aquélla, puede la naturaleza lograr el resto de propósitos respecto de nuestra especie».⁵⁰

Según Kant, por tanto, en el curso de la historia humana la unidad en la



diversidad geográfica y antropológica de la especie tiene como destino convertirse, primero, en unidad en la diversidad política y legal – i.e. una federación cosmopolita de estados nación – y, finalmente, en unidad en la diversidad moral, en un reino de Dios en la tierra.

Kant se sirve, pues, de su «ingenio», como digo, para alumbrar una historia cosmopolita, aunque ésta siga siendo decididamente eurocéntrica, una filosofía de la historia que cabe perfectamente en el molde de la propia Ilustración. Dentro de este molde, el puente entre libertad y necesidad lo proporciona la historia humana, a través de la cual la naturaleza del hombre es perfeccionada, cultivada. Ahora bien, la realización del mundo moral en la naturaleza y la historia no es una certeza sino una esperanza. La filosofía política no puede ofrecer garantía alguna de éxito, tan sólo puede mostrar que existe una base racional para el progreso y, por tanto, que no es preciso abandonar la esperanza en la razón, porque la naturaleza, que se sirve, según Kant, del mal para obtener el bien, no busca la felicidad del hombre sino el pleno desarrollo de sus capacidades. La citada transformación del hombre solo puede obtenerse de forma gradual, «tras una serie imprevisible de generaciones que se transmitieran una a otra su ilustración», puesto que dicha realización no es fruto del «instinto» del hombre sino de su «razón», y la razón exige precisamente eso, «ensayos, ejercicio y aprendizaje (...) para impulsar, por fin, su semilla en nuestra especie hasta el grado de desarrollo que se corresponde por completo con su propósito».⁵¹

Finalmente, para dejar atrás lo que Kant llama ingeniosamente, de nuevo, nuestra «resplandeciente miseria» (es decir, nuestro actual estadio civilizatorio) es preciso que emprendamos una reforma de la educación y la religión, y esto significa que – a diferencia de lo que dirán más tarde Hegel o Marx – no podemos confiar en la astucia de la razón ni en las leyes de la historia, pues la habilidad del hombre para satisfacer todo tipo de propósitos fácilmente puede dirigirse a la realización de los peores y no de los mejores. El destino de los seres híbridos que somos exige la cooperación de naturaleza y libertad, el desarrollo de las semillas (naturales) y la realización gradual del fin moral al



que aspiramos – que, a su vez, es un fin dual, es decir, el bienestar que busca nuestro deseo y la disposición moral que sólo surge con la libre elección. Sin esta correspondencia constante entre historia natural y moral, cualquier orden legal cosmopolita podría desaparecer como consecuencia de la depravación humana.⁵²

Como sabemos, Kant presentó su *ideal* de justicia global como una federación de estados nacionales (*Völkerstaat*) bajo el dominio de un derecho cosmopolita (*Weltbürgerrecht*). Sin embargo, en su famoso opúsculo *La paz perpetua* (1795), concedió que ese ideal difícilmente iba a ser realizado en su tiempo, debido, sobre todo, al escaso interés de los mismos estados por poner su respectivas soberanías en manos de una organización supranacional. Por eso sugirió, adaptándose a las circunstancias, un objetivo algo más practicable, a saber: una liga voluntaria de naciones (*Völkerbund*), un primer paso en la buena dirección.

Ha sido precisamente esa disposición a la adaptación, esa capacidad empírica y reflexivamente informada, por supuesto, y no la versión kantiana de una teodicea, lo que ha hecho que la filosofía política de Kant siga teniendo algún sentido para nosotros. Aquello que seguimos considerando de interés en Kant son los rasgos propios de una concepción retórica de la filosofía que él puso al servicio de su idea de Ilustración, no la metafísica ni la teología que hay detrás de ese proyecto, con su fe racional en un Dios justo, señor de la Naturaleza y la Historia, cuyo plan incluye, como *fin último* de la primera, la perfección de todas nuestras capacidades, y como *final* de la segunda, el desarrollo gradual de una república moral o reino de Dios sobre la tierra.

No es extraño, pues, que una de las figuras más representativas del kantismo contemporáneo, el norteamericano John Rawls, haya recurrido hacia el final de su carrera también a una noción retórica para situarla como clave de



La Revista Estudios es editada por la [Universidad de Costa Rica](http://www.universidadcostarica.ac.cr) y se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Costa Rica](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/cr/). Para más información envíe un mensaje a revistaestudios.eeg@ucr.ac.cr.

bóveda de su Derecho de Gentes: la alianza internacional entre las democracias liberales y los pueblos no-liberales pero «decentes». Como sabemos, con la publicación de *El derecho de gentes* (1999) se suscitó el debate entre quienes con sobradas razones reprochaban a Rawls su escasa disposición a extender sus propios principios de la justicia a la sociedad internacional. Con anterioridad, algunos de sus propios discípulos como Charles Beitz y Thomas Pogge habían argumentado que los famosos principios de la justicia rawlsianos – el que protege las libertades básicas para todos y el que sólo acepta la existencia de desigualdades sociales y económicas cuando éstas sirven al beneficio común – tenían que aplicarse también globalmente, pues no había razón alguna para argumentar, desde un punto de vista moral, en sentido contrario. Sin duda, para muchos de sus discípulos supuso una gran decepción que Rawls rechazase esta sugerencia, haciendo descansar su teoría de la justicia internacional en nociones menos dialécticas y más retóricas, es decir, en nociones que buscan adaptarse a las circunstancias del momento («la utopía realista») y al estado de una esfera pública internacional fragmentada.⁵³

A veces se olvida que Rawls es uno de los pocos autores en lengua inglesa que prefiere utilizar la expresión *Law of Peoples*, en lugar de la más común y trillada *Law of Nations* para hablar de estos acuerdos internacionales. Con ello bien pudo dar a entender que la condición de posibilidad de un mundo «decente» no estaba en la identidad política de los estados, sino en la existencia o no, en cada uno de estos estados, de instituciones que se ocupen de la dignidad y el bienestar de los individuos que se hayan reunidos en un particular territorio y espacio político. La materia prima de la sociedad internacional la constituyen los distintos *públicos* que conforman la esfera pública global, pues esta última no existe más que en forma ideal. Si el común denominador de las teorías cosmopolitas ha sido, desde los tiempos de la Antigua Grecia hasta nuestros días, la idea de que todos los seres humanos merecen una igual consideración y el consiguiente respeto hacia las formas de vida particulares, el cosmopolitismo contemporáneo, como herencia de la Ilustración,⁵⁴ nos exige además pasar de la inspiración a la acción, y para ello



dejar de pensar en un público ideal y empezar a pensar en la pluralidad de públicos reales.

Para terminar de nuevo con Burke, se podría decir que Rawls parece indicarnos que para amar a nuestro mundo, nuestro mundo ha de ser amable, pues sólo un mundo decente a ojos de sus habitantes puede inducirnos a cambiar las reglas cuando no están a la altura de nuestras expectativas. No se trata simplemente de un sentimiento de responsabilidad hacia los otros, a quienes no conocemos y quizá nunca lleguemos a conocer, ni de la precedencia de este sentimiento con respecto a otras lealtades más próximas, nacionales, locales, sino de cómo los públicos se relacionan en la práctica entre sí para generar un nuevo espacio internacional capaz de albergar a todos aquellos cuyas vidas también cuentan para fortalecer nuestra idea de la belleza del mundo. Por eso, mientras unos insisten en que sin los cambios jurídicos oportunos será imposible llevar a la práctica la visión cosmopolita, y otros en que no son los acuerdos institucionales sino los hábitos de los ciudadanos los que pueden acercarnos de verdad a esa bella visión, nadie parece advertir el papel que el decoro sigue ocupando en un cosmopolitismo con o sin nostalgias universalistas.

Specta inornatos collo pendere capillos

Et 'quid si commantur?' ait.⁵⁵

Las palabras que el poeta Ovidio puso en boca de Apolo a la vista de Dafne, seducido con igual fuerza por la belleza natural de sus cabellos y la idea de que serían todavía más bellos si se dejasen guiar por el arte adecuado, podrían servir para revelar la experiencia de quienes, generación tras generación, hemos sido incapaces de separar el amor por la humanidad de nuestras propias expectativas culturales. No resulta nada fácil superar estos límites, sobre todo cuando no estamos dispuestos a considerar, como quizá lo estuvo el último Kant,⁵⁶ que la humanidad en el hombre es en realidad un



medio radical para una nueva especie y que nosotros no estamos aquí para heredar la Tierra, como dicen los Evangelios, sino para transmitirla a una nueva raza de hombres que devendrá en su legítima propietaria. Una idea difícil de compatibilizar con nuestra actual concepción de la filosofía política.

¹ Platón, *Critón, o del Deber* (trad. F. García Yagüe), 51c, Madrid, Aguilar, p. 230.

² E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge (Mass.), Hackett Publishers, 1987, p. 13.

³ Ch. Jones, *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

⁴ M. Nussbaum *et al.*, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, ed. J. Cohen, Boston (Mass.), Beacon Press, 1996 (hay traducción castellana en la Editorial Paidós).

⁵ E. Burke, *Reflections*, ob. cit. p. 41.

⁶ M. W. McConnell, "Don't Neglect the Little Platoons", en *For Love of Country*, ob. cit. pp. 78-84.

⁷ K. A. Appiah, "Cosmopolitan Patriots", en *For Love of Country*, ob. cit. pp. 21-29.

⁸ M. Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", ob. cit. p. 9.

⁹ C. Pavese, *El oficio de vivir, 1935-1950* (Nueva edición basada en el manuscrito autógrafa, al cuidado de M. Guglielminetti y L. Nay, trad. Á. Crespo), Barcelona, Seix Barral, 1996, p. 225.

¹⁰ K. A. Appiah, ob. cit. Entre los textos de Appiah, quizá el de mayor difusión internacional ha sido *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños* (trad. L. Mosconi), Buenos Aires, Katz, 2007 (1ª ed. inglesa 2006).

¹¹ M. Nussbaum, ob. cit. p. 8.

¹² H. Laski, *The Rise of the European Liberalism*, Londres, Allen & Unwin, 1936, p. 129.

¹³ A. Cobban, *Edmund Burke and the Revolt Against the Eighteenth Century: A Study of the Political and Social Thinking of Burke, Wordsworth, Coleridge, and Southey*, Londres, Allen & Unwin, 1929.

¹⁴ Ver la selección de textos de D. D. Raphael (ed.), *British Moralists: 1650-1800*, 2 vols., reimpresión en Cambridge (Mass.), Hackett, 1991.



¹⁵ R. Price, "A Discourse on the love of our country", en R. Price, *Political Writings*, ed. D. O. Thomas, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 176-196.

¹⁶ V. Serrano (ed.), *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004 y D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (eds.), *Cosmopolitismo*, Barcelona, Anthropos, 2009, dos volúmenes con valiosas colaboraciones que reproducen el interés por la ética cosmopolita en nuestro medio académico.

¹⁷ B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (trad. E. L. Suárez), México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (2ª ed. inglesa 1991).

¹⁸ D. Held, *Cosmopolitismo. Ideales y realidades*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, J. Habermas, *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (trad. P. Fabra, D. Gamper y L. Pérez Díaz), Barcelona, Paidós, 2000, U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en el segunda modernidad* (trad. V. Gómez Ibañez), Barcelona, Paidós, 2006.

¹⁹ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, J. Raz y A. Margalit, "National Self-Determination", *Journal of Philosophy*, 87, 9 (1990), pp. 439-462, W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1996 y *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001 (hay traducción castellana de ambos en Editorial Paidós) y D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

²⁰ Un interesante intercambio entre estas dos tradiciones de cosmopolitismo liberal puede observarse en S. Benhabib *et al*, *Another Cosmopolitanism*, (con las colaboraciones de J. Waldron, B. Honing y W. Kymlicka), ed. R. Post, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

²¹ D Hollinger, *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*, Nueva York, Basic Books, 2000 (10th Aniversary Edition).

²² Sobre los nuevos cosmopolitas pueden consultarse dos colecciones de ensayos en P. Cheah y B. Robbins (eds.), *Cosmopolitics. Thinking and Feeling beyond the Nation*,



University of Minnesota Press, 1998, y S. Vertovec y R. Cohen (eds.), *Conceiving Cosmopolitanism*, Nueva York, Oxford University Press, 2002.

²³ J. Clifford, “Mixed Feelings”, en P. Cheah y B. Robbins (eds.), ob. cit. p. 367.

²⁴ R. Rorty, “Justice as a Larger Loyalty”, en P. Cheah y B. Robbins (eds.), ob. cit. p. 47.

²⁵ Dos libros llaman especialmente la atención en este sentido: K. A. Appiah, *The Honor Code, How Moral Revolutions Happen*, Nueva York, Norton, 2010 y J. Waldron *et al*, *Dignity, Rank, and Rights*, ed. M. Dan-Cohen, Oxford, Oxford University Press, 2012.

²⁶ Ch. Taylor, “La política del reconocimiento”, en A. Gutmann (ed.), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”* (trad. M. Utrilla de Neira), México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ª ed. inglesa 1992) y A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (trad. M. Ballesteros y revisión de G. Vilar), Barcelona, Crítica, 1997.

²⁷ E. Burke, “Speech on Fox’s East India Bill”, en E. Burke, *On Empire, Liberty, and Reform*, ed. D. Bromwich, Londres, Yale University Press, 2000, p. 295.

²⁸ A. Patterson, *Nobody’s Perfect. A New Whig Interpretation of History*, Londres, Yale University Press, 2002, p. 104.

²⁹ Un lugar común del pensamiento político en lengua inglesa, un mensaje labrado a base de páginas de narrativa histórica por la generación de Thomas B. Macaulay, pero que arranca también con Burke, es la idea de que la identidad política de la sociedad civil inglesa, y, por ello, la guía más segura para cualquier forma de acción, hay que buscarla en las enseñanzas que ofrece su propia historia, una historia de progreso al amparo de la tradición liberal. Este es el mensaje excesivamente optimista que Herbert Butterfield bautizó como ‘la interpretación *Whig* de la historia’. Véase, H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1931 (hay varias reimpressiones en Norton & Co., Nueva York). Sobre la historia *Whig* a través de sus historiadores, J. W. Burrow, *A Liberal Descent. Victorian Historians and the English Past*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

³⁰ C. Schmitt, *El Nomos de la Tierra - en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”* (trad. D. Schilling Thon), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979 (1ª ed. alemana 1974).



- ³¹ O. Roy, *L'Islam mondialisé*, París, Seuil, 2002.
- ³² C. Schmitt, "La época de la neutralidad", en C. Schmitt, *Estudios políticos* (trad. F. J. Conde), Madrid, Doncel, 1975, pp. 13-31.
- ³³ D. Harvey, *Cosmopolitanism and the Geographies of Freedom*, Nueva York, Columbia University Press, 2009, pp. 132, ss.
- ³⁴ D. Harvey, ob. cit. p. 158.
- ³⁵ D. Harvey, ob. cit. p. 251.
- ³⁶ S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013, un libro que aborda, sobre todo, los orígenes clásicos del concepto de territorio, en la Antigüedad, Medioevo y Renacimiento, pero que termina, justamente, con la transformación de esta noción de territorio durante la expansión del Estado en los siglos XVI y XVII.
- ³⁷ C. Mukerji, *Territorial Ambitions and the Gardens of Versailles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- ³⁸ R. Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, Nueva York, Anchor Books, 1960, cap. 1, pp. 3-22, C. C. O'Brien, *The Great Melody, A Thematic Biography and Commented Anthology of Edmund Burke*, Chicago, The University of Chicago Press, 2ª ed., 1993, D. Bromwich, *A Choice of Inheritance. Self and Community from Edmund Burke to Robert Frost*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989 y A. Patterson, *Nobody's Perfect*, ob. cit.
- ³⁹ U. S. Mehta, *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1999, cap. 5, "Edmund Burke on the Perils of the Empire", pp. 153-189, J. Pitts, *A Turn to Empire. The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University Press, 2005, cap. 3, "Burke Peculiar Universalisms", pp. 59-100.
- ⁴⁰ Una selección muy útil de ensayos que cubren la recepción de Burke durante los siglos XIX y XX puede hallarse en D. E. Ritchie (ed.), *Edmund Burke: Appraisals and Applications*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1990.
- ⁴¹ R. Rolland, *Clerambault. Histoire d'une Conscience libre pendant la guerre*, Paris, Albin Michel, 1923. El pasaje completo dice así: «*Tout homme qui est un vrai homme doit apprendre à rester seul au milieu de tous, à penser seul pour tous, - et, au*



besoin, contre tous. Penser sincèrement, même si c'est contre tous, c'est encore pour tous. L'humanité a besoin que ceux qui l'aiment lui tiennent tête et se révoltent contre elle, quand il le faut» (ibíd. p. 8).

⁴² Estos dos temas, naturaleza humana y cosmopolitismo, están fuertemente conectados en la filosofía de la Ilustración. Ver A. Pagden, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad* (ed. y trad. J. M. Hernández), Barcelona, Península, 2002.

⁴³ J. A. May, *Kant's Concept of Geography and Its Relation to Recent Geographical Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1970. «Over the forty-year period that he lectured on geography, Kant gave his course forty-eight times. He lectured more often only on logic (54 times) and metaphysics (49 times). Next in order came moral philosophy (28 times), anthropology (24 times), and theoretical physics (20 times). Thus, he devoted some seventy-two courses of lectures to the empirical sciences, geography and anthropology – a considerable portion of his teaching life. When he was appointed a professor in 1770, and his teaching load was drastically reduced from some twenty-five or thirty hours of lectures per week to approximately ten, his lectures become devoted almost exclusively to philosophical topics. Yet, he continued to lecture on geography until the end of his active teaching life» (ibíd. p. 4).

⁴⁴ M. Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático* (trad. A. Dillon), Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 125-129.

⁴⁵ I. Kant, *Antropología* (trad. José Gaos), Madrid, Alianza, p. 7.

⁴⁶ R. Bernasconi, "Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race", en R. Bernasconi (ed), *Race*, Oxford, Blackwell, 2001, pp. 11-36. También puede verse el tratamiento de esta cuestión en E. Eigen y M. Larrimore (eds.), *The German Invention of Race*, Albany, SUNY Press, 2006. Los escasos comentarios que aparecen en *La Metafísica de las Costumbres* no bastan para probar su complicidad con la institución de la esclavitud. Ahora bien, las alusiones a la inferioridad de los africanos, a su incapacidad para salir del estado de naturaleza y su facilidad para adaptarse a la simple rutina en las plantaciones de esclavos, tanto en las lecciones de geografía como en las de antropología, nos podrían llevar a pensar que Kant aceptó la esclavitud, al igual que la guerra, como uno de esos males



necesarios para el progreso humano. Una discusión sobre las lecciones de geografía (AK XXV), de las cuales no existe todavía una versión castellana, puede verse en S. Elden y E. Mendieta (eds.) *Reading Kant's Geography*, Albany, SUNY, 2011. Un breve balance sobre la antropología de Kant en T. McCarthy, *Race, Empire and The Idea of Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, cap. 2, "Kant on race and development", pp. 42-69, un libro que ofrece, además, una interesante interpretación general sobre el ideal liberal de desarrollo humano.

⁴⁷ I. Kant, *En defensa de la Ilustración* (trad. J. Alcoriza y A. Lastra), Barcelona, Alba, 1999. La edición más completa, hasta dónde conozco, y en un solo volumen de estos escritos de filosofía política en lengua castellana.

⁴⁸ I. Kant, *Antropología*, ob. cit. p. 117: «Así como la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (de la regla) es el *juicio*, la de dar con lo universal que corresponde a lo particular es el *ingenio*. La primera se endereza a la observación de las diferencias entre lo múltiple en parte idéntico; la segunda, a la identidad de lo múltiple en parte diverso. – El talento más eminente en ambas está en observar incluso las menores semejanzas o desemejanzas. La facultad correspondiente es la *agudeza* (*acumen*), y las observaciones de esta índole dícense *sutilezas*; las cuales, cuando no hacen adelantar el conocimiento, llámanse *agudezas vacías* o *argucias vanas* (*vanae argutationes*), y merecen se les impute, si no un uso falso, sí al menos un uso inútil del entendimiento en general. – Así, pues, la agudeza no está ligada meramente el juicio, sino que convienen también al ingenio: sólo que en el primer caso considérase meritoria más bien en obsequio a la *exactitud* (*cognitio exacta*); en el segundo, más bien en gracia a la *riqueza* de la buena cabeza».

⁴⁹ I. Kant, "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, ob. cit. p. 74.

⁵⁰ *Ibid.* p. 80.

⁵¹ *Ibid.* p. 76.

⁵² I. Kant, "Para la paz perpetua", en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, ob. cit. p. 319-323.

⁵³ J. Rawls, *El derecho de gentes* (trad. H. Valencia), Barcelona, Paidós, 2001 (1ª ed. inglesa 1999). Sobre la importancia de la metáfora del contrato como recurso retórico



para la creación de sentido político y su relevancia para este debate en particular puede verse un trabajo mío anterior, J. M. Hernández, “Gigantes y enanos. El contrato social en la era de la globalización”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25 (2005), pp. 109-129.

⁵⁴ Una defensa del cosmopolitismo como herencia de la Ilustración en A. Pagden, *The Enlightenment and Why It Still Matters*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

⁵⁵ Ovidio, *Metamorfosis*, Libro I, 497-498. El pasaje completo en la versión de Consuelo Álvarez y Rosa M^a Iglesias, Madrid, Cátedra, 1997, p. 217, dice así: «Febo está enamorado y desea las bodas con Dafne nada más verla, y confía en lo que desea y le engañan sus propios oráculos; y de la misma manera que la ligera paja se quema una vez segada la espiga, al igual que arden los setos con las antorchas que por azar un caminante acercó demasiado o abandonó al amanecer, así se inflamó el dios, así arde en todo su pecho y alimenta con su esperanza un amor estéril. Observa que sus cabellos caen sin arreglo en su cuello y dice: ‘¿Qué si se peinan?’; ve los ojos que brillan con fuego como las estrellas, ve los dedos y sus manos y sus brazos y también sus antebrazos desnudos en más de la mitad: si algo está oculto, piensa que es lo mejor. Ella más rápida que la ligera brisa huye y no se detiene ante estas palabras de quien la quiere hacer volver».

⁵⁶ P. Fennes, *Late Kant. Towards Another Law of the Earth*, Nueva York, Routledge, 2003, p. 162.

