

# Una lectura del cosmopolitismo kantiano

Por FEDERICO ARCOS RAMÍREZ  
Universidad de Almería

**SUMARIO:** Numerosos defensores y detractores de Kant interpretan el globalismo jurídico auspiciado por este autor como la codificación del universalismo ético expresado en la doctrina de «el reino de los fines». Desde esta perspectiva, Kant aparecería como un utopista, como un soñador deseoso de sustentar el derecho y la política únicamente en la ética. A través del cosmopolitismo diseñado fundamentalmente en *La paz perpetua*, aquél perseguiría una constitucionalización ahistórica, idealista y abstracta de su universalismo o cosmopolitismo moral. Tras examinar esta interpretación y contrastarla con los principales textos internacionalistas del de Königsberg, este trabajo examina las razones que permiten sostener que el cosmopolitismo político-jurídico kantiano, sin dejar de estar inspirado en su universalismo ético, no es una simple codificación de éste sino un intento de mediación entre el ideal y la realidad, entre los principios a priori de la razón y su aplicación empírica.

## 1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES: LA PLURALIDAD DE COSMOPOLITISMOS Y SUS RELACIONES

La comprensión del significado, el propósito y los límites de los numerosos proyectos que, como el auspiciado por Kant, reclaman la fuerza y amplitud de miras del ideal de la ciudadanía mundial sólo parece posible si aceptamos que no existe «el» cosmopolitismo, sino una diversidad de cosmopolitismos. Consciente de esta pluralidad, Pauline Kleingeld, ha llegado a distinguir hasta seis formas de cosmopolitismo: moral, cultural, reformador del sistema

político internacional, jurídico, económico y romántico<sup>1</sup>. Una clasificación más extendida, y de la que nos vamos a servir para intentar reconstruir algunas claves del cosmopolitismo kantiano, distingue, de un modo más restringido, entre los cosmopolitismos ético, institucional y cultural.

Una de las tesis más típicamente cosmopolitas es la que considera que todos los seres humanos forman parte de una única comunidad ética que trasciende cualquier tipo de frontera. Como miembros de esta comunidad, los seres humanos tienen deberes morales respecto a todos sus congéneres con independencia de su raza, lengua, nacionalidad, etc. El cosmopolitismo rechazaría así que el ámbito de la justicia resulte limitado por las fronteras que cada uno de los mencionados factores pueden representar. Aquí la clave del cosmopolitismo es el principio según el cual la vida, los intereses, las necesidades o las pretensiones de todos los seres humanos tienen un mismo valor ético. La perspectiva cosmopolita sería, de esta forma, imparcial, universal, individualista e igualitaria<sup>2</sup>. Esta idea ha sido expresada en más de una tradición ética occidental, desde el iusnaturalismo, pasando por el utilitarismo y, actualmente, el liberalismo. Hablaríamos en todos estos casos de un *cosmopolitismo ético o sobre la justicia*<sup>3</sup>.

También se arrojan el título de cosmopolitas quienes propugnan la reforma de la estructura política del mundo, al objeto de que los Estados y otras unidades territoriales sean conducidas bajo la autoridad de alguna clase de agencia supranacional; por ejemplo, un gobierno mundial. Esta forma de cosmopolitismo defendería la primacía del Derecho internacional y la progresiva reducción de la soberanía de los Estados hasta su superación por el orden global de una *civitas maxima*. Para el logro de esta meta es imprescindible el desarrollo de normas y de organismos centralizados que verifiquen la aplicación coactiva de la legalidad internacional y, eventualmente, de un «constitucionalismo global», de una «*Cosmópolis* de Derecho», que garantice la protección internacional de los derechos humanos<sup>4</sup>. Estas tesis o similares son propias del *cosmopolitismo jurídico y/o institucional*.

Otra actitud típicamente cosmopolita es la de rechazar que el bienestar o la identidad de las personas depende de su pertenencia a un determinado grupo cultural cuyas fronteras son razonablemente claras

<sup>1</sup> KLEINGELD, P., «Six varieties of Cosmopolitanism in Late-Century Germany», *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, núm. 3, 1999, p. 505.

<sup>2</sup> JONES, C., *Global Justice. Defending cosmopolitanism*, Oxford University Press, 1999, p. 15.

<sup>3</sup> BEITZ, Ch: «Cosmopolitan Liberalism and the States System» en BROWN, C. (ed), *Political restructuring Europe. Ethical Perspectives*, Routledge & Kegan Paul, 1994, pp. 124-125; POGGE, T. W.: «Cosmopolitanism and Sovereignty» en BROWN, C. (ed), *Political restructuring Europe. Ethical Perspectives*, cit., p. 90.

<sup>4</sup> ZOLO, D., *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, trad. de R. Grasa y F. Serra, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 148-149.

y su estabilidad y cohesión relativamente seguras. El cosmopolitismo insiste en la fluidez de la identidad individual, en la capacidad de las personas para forjar nuevas identidades valiéndose de materiales procedentes de diversas fuentes culturales y en el enriquecimiento que ello supone<sup>5</sup>. En este contexto, cosmopolita es quien puede elegir los ingredientes de su identidad personal de fuentes diferentes y distintas a las de su cultura vernácula. Se trata, como escribe Waldron, de una criatura de la modernidad, consciente de vivir en un caleidoscopio de culturas y de tener una identidad mestiza<sup>6</sup>. En todos estos casos estaríamos aludiendo a lo que se conoce como cosmopolitismo *cultural*<sup>7</sup>.

La necesidad y utilidad de estas distinciones internas del ideal cosmopolita parece a salvo de cualquier controversia. No puede decirse lo mismo de la autonomía que cabe reconocer a cada uno de estos cosmopolitismos así como de las relaciones y conexiones que cabe establecer entre ellos.

Por lo que respecta a las relaciones entre los cosmopolitismos ético e institucional, es frecuente presentar a este último como la codificación del universalismo ético cosmopolita. Desde esta óptica, la justificación y razón de la creación de estructuras supranacionales o, *ex hypothesi*, un gobierno mundial no sería otra que hacer efectivos, mediante el respaldo de la fuerza organizada institucionalmente, el respeto de la igualdad moral de todos los individuos. No obstante, quien adopta un punto de vista ético-cosmopolita no tiene por qué estar comprometido, necesariamente, con la creencia en que el mundo deba organizarse bajo el gobierno de instituciones políticas globales<sup>8</sup>. De igual manera, el fundamento tanto de una ética como, en este caso, un gobierno mundial, podría tener unos presupuestos mucho menos ideales que la creencia en la igualdad moral de todos los seres humanos. Quizá «no nos una el amor sino el espanto» (Borges), y la instauración de una cosmópolis no termine siendo tanto el producto de un progreso de los sentimientos morales como, de modo más prosaico, la pura y simple necesidad de protegernos mejor de los otros. Males o amenazas como el genocidio, la limpieza étnica, la energía y el armamento atómico, la catástrofes medioambientales, el terrorismo, etc<sup>9</sup>, confirmarían que en favor de la instauración de una cosmópolis abo-

<sup>5</sup> SCHEFFLER, S., «Conceptions of Cosmopolitanism» en *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in liberal thought*, Oxford University Press, 2001, pp. 111-112.

<sup>6</sup> WALDRON, J., «Minorities Cultures and the Cosmopolitan Alternative», en KYMLICKA, W. (ed), *The Rights of Minorities Cultures*, Clarendon, Oxford, 1995, p. 95.

<sup>7</sup> Otros autores entienden por cosmopolitismo cultural la valoración de la diversidad de formas culturales en las que se expresa la humanidad y consideran la uniformidad un empobrecimiento cultural. KLEINGELD, P., «Six varieties of Cosmopolitanism in Late-Century Germany», *op. cit.*, p. 515.

<sup>8</sup> BEITZ, Ch: «Cosmopolitan Liberalism and the States System», *op. cit.*, p. 125.

<sup>9</sup> Vid. BECK, U., «El mundo después del 11-S», *El País*, viernes, 19 de octubre de 2001, p. 26. *id.*, «The cosmopolitan perspective. On the sociology of the second age of modernity», *British Journal of Sociology*, 5, 2000, pp. 79-106.

gan tanto las razones prudenciales como el optimismo respecto al avance ético y racional de la humanidad. Frente al escepticismo de muchos acerca de la posibilidad de defender el cosmopolitismo institucional sobre otra base que no sea el valor moral los derechos humanos, no parece descabellado defender hoy un fortalecimiento de las autoridades internacionales desde premisas hobessianas, esto es, con base en el autointerés antes que en el respeto moral de los individuos<sup>10</sup>. Frente a un cosmopolitismo utópico, podríamos hablar, en este caso, de un cosmopolitismo realista.

Por otra parte, aunque desde un punto de vista estrictamente lógico quepa sostener las tesis universalistas e imparciales del cosmopolitismo ético y, al mismo tiempo, defender a ultranza la integridad de las culturas y la posibilidad de una vida plena sin trascender el horizonte local, lo cierto es que tanto los estoicos como los humanistas renacentistas, los ilustrados y gran parte de los cosmopolitas de nuestro tiempo han supeditado la viabilidad de una ética cosmopolita al distanciamiento de lo vernáculo (cultura, patria, lengua, etc.), la curiosidad por las culturas ajenas y la búsqueda de vías para reconducir lo local a lo universal, hasta reconocer la existencia de una común humanidad. Aunque tampoco puede ignorarse que un cosmopolitismo extremadamente abierto a todas las culturas puede terminar desembocando en posiciones relativistas incompatibles con el proyecto global del cosmopolitismo.

Las distinciones realizadas permiten vislumbrar las dificultades que entraña descifrar el significado de muchos proyectos cosmopolitas y, en especial, del auspiciado por Immanuel Kant. Desconocedores de esta complejidad y, seguramente, como una superación no exenta de lógica de las confusiones y contradicciones que dominan el pensamiento internacionalista kantiano, numerosos defensores y detractores de Kant no han visto mayores inconvenientes en interpretar su globalismo jurídico como la codificación del universalismo ético expresado en la doctrina de «el reino de los fines»<sup>11</sup>. Desde esta perspectiva, Kant aparecería como un utopista, como un soñador deseoso de sustentar el derecho y la política únicamente en la ética. A través del cosmopolitismo legal e institucional, aquél perseguiría una traducción ahistórica, idealista y abstracta de su universalismo o cosmopolitismo moral. Creo que esta interpretación del cosmopolitismo kantiano es la que encontramos no sólo en muchos teóricos de las relaciones internacionales, sino también en el ámbito de la filosofía política y jurídica, en autores tan diferentes como Nussbaum, Habermas, Rorty e incluso Zolo. Tras examinar esta interpretación y contrastarla con los principales textos internacionalistas del de Königsberg, trataré de justificar

<sup>10</sup> BARRY, B., «International Society from a Cosmopolitan Perspective» en MAPEL, D. and NARDIN, T. (eds), *International Society and Ethics*, Princeton, 1998, p. 145.

<sup>11</sup> Vid. SUTCH, P., «Kantians and cosmopolitanism: O'Neil and Cosmopolitan Universalism», *Kantian Review*, vol. 4, 2000, pp. 100-101.

las razones por las que, a mi modo de ver, el cosmopolitismo político-jurídico kantiano, sin dejar de estar inspirado en su universalismo ético, no es una simple constitucionalización de éste sino un intento de mediación entre el ideal y la realidad, entre los principios a priori de la razón y su aplicación empírica.

## 2. UNA LECTURA CONTEMPORÁNEA DEL COSMOPOLITISMO JURÍDICO KANTIANO

La teoría ética kantiana posee una innegable proyección cosmopolita. Kant parece evidenciarlo cuando, en *La paz perpetua*, considera a todos los hombres como «ciudadanos» de una comunidad moral en tanto que «ciudadanos de un mundo suprasensible»<sup>12</sup>. Estas palabras recuerdan la famosa doctrina del «reino de los fines», un reino atemporal en el que no hay lugar para la historia o las necesidades de los individuos. «Por reino –escribe Kant– entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente del contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines .. en conexión sistemática»<sup>13</sup>. La consideración de todos los seres racionales como miembros del reino de los fines exige de éstos que actúen de acuerdo con máximas que puedan tornarse al mismo tiempo leyes universales, esto es, les obliga a actuar de acuerdo con el imperativo categórico.

Tanto el reino de los fines como el imperativo categórico serían categorías del lenguaje ético kantiano impregnadas de una fuerte impronta cosmopolita. Si de la primera se ha señalado que desempeña una función similar a la idea del ciudadano del mundo a la hora de guiar la conducta moral y política<sup>14</sup>, del imperativo categórico se afirma que es una doctrina cosmopolita «que considera a todos los hombres, en la medida en que comparten la condición de seres racionales, como ciudadanos de un único orden moral»<sup>15</sup>.

Tratemos de analizar las proyecciones cosmopolitas del universalismo ético kantiano. Si para actuar de acuerdo con máximas universalizables que conviertan la humanidad siempre en un fin y nunca en un medio, esto es, si para tratar por igual y de manera imparcial a todos

<sup>12</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985, p. 16 nota.

<sup>13</sup> KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de J. Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999, p. 197.

<sup>14</sup> NUSSBAUM, M.: «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, núm. 1, 1997, pág. 12; íd., «Patriotismo y cosmopolitismo» en NUSSBAUM, M. (ed), *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 18.

<sup>15</sup> DONALDSON, T., «Kant's Global Rationalism» en MAPEL and NARDIN, T., *Traditions of international ethics*, Cambridge University Press, 1992, pp. 143-144.

los agentes racionales, es preciso hacer abstracción de la historia y, por tanto, del lugar y el momento en el que nacen y viven los hombres en tanto que seres fenoménicos, el punto de vista ético sólo puede conducir a la negación de cualquier relevancia moral de las identidades y las fronteras. Y esto es precisamente lo que, a juicio de Nussbaum, caracteriza a la idea de la ciudadanía mundial: que las fronteras del grupo, la nación y el Estado carecen de significado moral o son éticamente irrelevantes. A su modo de ver, resulta irracional considerar que un accidente histórico, como el lugar donde se ha nacido o vive, se erija en la base de una comunidad de justicia<sup>16</sup>. Un precedente tremendamente ilustrativo de esta filosofía lo encontramos en la siguiente reflexión de Montesquieu: «Si sé de algo beneficioso para mí, pero perjudicial para mi familia, lo rechazaré con toda mi alma. Si sé de algo beneficioso para mi familia pero no para mi país, intentaré olvidarme de ello. Si sé de algo beneficioso para mi país, pero perjudicial para Europa, o útil para Europa o perjudicial para la humanidad, lo rechazaré como un crimen ... (Ya que) *soy antes un hombre que un francés o, más bien, ... soy necesariamente un hombre, mientras que sólo por azar soy un francés*»<sup>17</sup>.

Sobre estos presupuestos, el kantiano se habría erigido en el prototipo de cosmopolitismo abstracto y excluyente, en la medida en que ignora todo lo que no sea la consideración de los individuos, en tanto que seres dotados de razón, como miembros del género humano. La pertenencia a la especie humana se convierte así en la fuente de nuestra auténtica identidad, en lo que –para decirlo con Rorty– «nos proporciona un yo central y verdadero»<sup>18</sup>. De ahí que el cosmopolitismo de Kant sea presentado como un ideal que invita a ignorar y trascender las identidades que no surgen de pertenencia al género humano. Lo que debe unir a los hombres hasta el extremo de formar parte de una comunidad cosmopolita es el consideración mutua como únicamente seres racionales y no como miembros de una determinada nación, cultura o religión. Para integrar esa comunidad no hace falta, por tanto, aumentar el conocimiento de los otros, de sus costumbres, creencias o valores, sino, al contrario, ignorar, hacer abstracción de todo lo que los hace diferentes, hasta lograr contemplarse como lo que, más allá de la fantasía de la alteridad radical, verdaderamente y únicamente son: seres humanos.

<sup>16</sup> NUSSBAUM, M., «Patriotismo y cosmopolitismo», cit., p. 22. Nussbaum suscribe en este punto el argumento defendido por Rawls a tenor de cual las pretensiones y obligaciones morales no deberían depender de factores accidentales o azarosos y que las cualidades naturales como la inteligencia y las circunstancias sociales como el nacimiento o la raza pertenecen a este mundo de lo accidental. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, trad. de M. D. González, Fondo de Cultura Económica, 1978, Madrid, p. 126.

<sup>17</sup> MONTESQUIEU, «Mes pensées», en *Oeuvres complètes*, ed. R. Chaillois, Gallimard, París, 1949, núms. 10 y 11, pp. 980-981.

<sup>18</sup> RORTY, R., «La justicia como lealtad ampliada» en *Filosofía y Futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, p. 84.

Alentado por el ideal estoico de la unidad moral del género humano, Kant habría considerado coherente con su teoría ética avanzar hacia la instauración de una federación de Estados, e incluso de un gobierno mundial, en el que los hombres se considerarían a sí mismos nada más que seres humanos. La común humanidad sería la fuente de su auténtica identidad y el mayor vínculo no sólo ético-racional sino también político y jurídico entre ellos. La cosmópolis kantiana aparecería así como el marco jurídico-institucional necesario para hacer posible, mediante el respaldo de leyes públicas y coactivas, una exigencia de la razón.

Como traducción jurídica de su universalismo ético, la cosmópolis kantiana garantiza el respeto de la libertad de todos los individuos de acuerdo con una máxima universal. No estamos, por tanto, ante una comunidad basada en el altruismo o simpatía hacia todo el género humano sino en el reconocimiento del derecho humano básico y original: la libertad compatible con la libertad de cualquier otro según una ley universal, «que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad»<sup>19</sup>. Es, pues, un cosmopolitismo que no se apoya en la posibilidad y el deber de ser leales a la comunidad de todos los hombres sino, simplemente, en la evidencia racional de que todos ellos, en tanto que pertenecientes al género humano y nada más que por ello, han de ser considerados como unidades morales de igual valor.

No pueden ignorarse las bondades de esta forma de vincular la identidad y la praxis moral y política. Identificarnos como «ciudadanos del mundo» ha sido considerado el mejor antídoto contra las identidades parciales tantas veces asesinas (Maalouf) y, en general, la estrechez de miras, el chauvinismo y parroquialismo del nacionalismo y las políticas basadas en las diferencias étnicas, raciales y religiosas<sup>20</sup>. Sin embargo, creo que esta lectura del cosmopolitismo kantiano también tiene sus inconvenientes. La traslación automática del universalismo ético kantiano a un universalismo político y jurídico no sólo teórico sino también práctico está en la base de algunas versiones del cosmopolitismo liberal contemporáneo y/o de un cierto modo de entender la universalidad pasiva de los derechos humanos que, como han evidenciado ciertas defensas de las intervenciones humanitarias, han terminado por incurrir en muchos de los defectos y límites característicos de la ética kantiana: su excesivamente abstracción, falta de persuasividad, rigorismo e hiperexigencia.

---

<sup>19</sup> KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 48-49

<sup>20</sup> WALDRON, J., «Minorities Cultures and the Cosmopolitan Alternative» en KYMLICKA, W. (ed), *The Rights of Minorities Cultures*, Clarendon, Oxford, 1995, pp. 93-119; NUSSBAUM, M., «Patriotismo y cosmopolitismo» en NUSSBAUM, M. (ed), *Los límites del patriotismo*, op. cit., pp. 13-29. Valga como muestra que, tras el atentado de ETA del que fue víctima en febrero de 2002 el entonces secretario general de la Juventudes Socialistas del País Vasco, Eduardo Madina, tuvo lugar una manifestación de repulsa contra el terrorismo a cuyo frente figuraba el lema «No hay más patria que la humanidad».

Resta por comprobar en qué medida esta interpretación del globalismo político y jurídico kantiano es la más coherente con la letra y el espíritu de los textos en los que el de Königsberg va a desarrollar el núcleo de su proyecto cosmopolita.

### 3. LOS PELDAÑOS DEL COSMOPOLITISMO KANTIANO

El sentido más evidente del cosmopolitismo kantiano es acabar de forma definitiva y no sólo provisional con las guerras. La consecución de esta paz «perpetua» exige que los pueblos abandonen la política de tratados de paz puramente bilaterales e ingresen en algún tipo de federación o confederación de pueblos. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1785), Kant vincula el desarrollo de la humanidad a la existencia de una comunidad de naciones federadas regulada por el Derecho internacional. Aquí la creación de una sociedad o comunidad cosmopolita aparece como una condición para lograr el progreso y perfección moral de la humanidad, entendida ésta no como los individuos que la forman sino como un concepto que los trasciende ya que «en el hombre (como una criatura racional sobre la tierra), aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo pueden desarrollarse por completo en la especie, no en el individuo»<sup>21</sup>.

En el plano estrictamente nouménico, esta comunidad sería una república mundial. La instauración de una *civitas máxima* capaz de hacer observar el derecho cosmopolita aparece así, como un ideal ucrónico al que deben acomodarse los individuos, los pueblos y los Estados fenoménicos:

«Los Estados en sus relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el consentir en leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes) y formar un Estado de pueblos (*civitas gentium*)»<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de C. Roldán y R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 2.ª edición, 1994, p. 6. Para Kant, la humanidad no está predeterminada por la naturaleza, esto es, no es un concepto empírico que pueda ser establecido por las ciencias naturales. De ahí que sea también una categoría que trascienda las personas individualmente consideradas. La humanidad depende de procesos sociales y culturales conformados por las instituciones que son a su vez producto de la historia. La cultura cosmopolita sería precisamente el campo donde la humanidad es capaz de ser libre por sí misma respecto a lo dado, entendiéndose por esto último, en primer lugar, las pasiones e inclinaciones sensuales que sujetan al hombre a la naturaleza y, en segundo lugar, la finitud de ésta. Vid. PENG, C., «Given culture: Rethinking Cosmopolitical Freedom in Transnationalism» en CHEAH, P. and ROBBINS, B. (eds), *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*, University of Minnesota Press, 1998, pp. 290-328.

<sup>22</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 25-26.

La instauración de la cosmópolis constituye una exigencia de la razón y representa el punto omega de todo desarrollo político y jurídico. Sin embargo, lejos del rigorismo del que tanto se le acusa, Kant admite que este proyecto cosmopolita puede funcionar en la teoría pero no en la práctica. Para el de Königsberg, la instauración de un Estado mundial representaba un objetivo inalcanzable y peligroso. Inalcanzable, porque resultaba muy difícil imaginar, en el momento en que vive y escribe Kant, que los Estados estuvieran dispuestos a renunciar completamente a su soberanía<sup>23</sup>. Peligroso, por las implicaciones potencialmente tiránicas que, como sabía por las consideraciones de Montesquieu y Gibbon sobre la decadencia y la caída del Imperio Romano, conllevaba la formación de un Estado centralizado único<sup>24</sup>. De ahí que, a medio camino entre lo peor (la monarquía universal o *Regierungsart*) y lo mejor e ideal (la república mundial), admita, como sucedáneo negativo de esta última, «una federación permanente y en continua expansión».

Esta federación o congreso de pueblos proyectado por Kant carece, sin embargo, de mecanismos jurídicos secundarios que garanticen la permanencia de los Estados: «por un congreso entendemos aquí únicamente una confederación arbitraria de diversos Estados, que en cualquier momento se puede disolver, no una unión que (como la de los Estados americanos) está fundada en una constitución política y sea, por tanto indisoluble»<sup>25</sup>. En ausencia de una obligación jurídica y de una fuerza coactiva que garantice el sometimiento de los Estados a las decisiones de la voluntad común, Kant puede confiar todavía en una autovinculación moral de los gobiernos<sup>26</sup>. Sin

<sup>23</sup> Sobre estas razones vid. LUTZ-BACHMANN, M., «Kant's Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic» en BOHMAN, J. and LUTZ-BACHMANN, M. (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal...*, op. cit., pp. 70 ss.

<sup>24</sup> A su juicio, «la idea del derecho de gentes presupone la separación de muchos Estados vecinos, independientemente unos de otros; y aunque esa situación es en sí misma una situación de guerra (si una asociación federativa entre ellos no evita la ruptura de las hostilidades) es, sin embargo, mejor, según la idea de la razón, que su fusión por una potencia que controlase a todos los demás y que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía después de haber aniquilado los gérmenes del bien». KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 40.

<sup>25</sup> KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 191. Como señala Held, Kant distingue las uniones pacíficas basadas en estructuras federales de las basadas en estructuras confederales. Una asociación federal está basada en una constitución política y, en consecuencia, es indisoluble, mientras que una estructura confederal significa simplemente una reunión voluntaria de varios Estados que puede ser disuelta en cualquier momento. Mientras la federación sería una unión política en la cual rige una política financiera, exterior y militar común y no caben cláusulas de renuncia de las entidades subfederales, el confederalismo connota una unión en la que cada nación y cada Estado asociado elabora e implementa su propia política financiera, exterior y militar y que incluye, además, cláusulas de renuncia. A la vista de estas aclaraciones, queda claro que Kant apuesta por una confederación de Estados. HELD, D., *La democracia y el orden global*, trad. de S. Mazzuca, Paidós, Barcelona, 1997, p. 274.

<sup>26</sup> HABERMAS, J., «La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años» en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 153.

embargo, con el horizonte irrebalsable de un mundo integrado por Estados soberanos, no le queda otro remedio que proponer una historia de la humanidad en clave cosmopolita. Como ha destacado entre otros Fernando Llano, ello le permite reconciliar la teoría con la práctica, o —expresado en otros términos— la moral con la política ya que, lo que vale como fundamento racional de la primera, sirve también para la segunda a partir de un oculto designio de la Naturaleza<sup>27</sup>. De manera similar al Estado mundial, la lectura de la historia de la humanidad en clave cosmopolita funciona como una idea regulativa con la que Kant perseguía, en último término, que los gobernantes dejaran de malgastar sus recursos en las guerras y los destinasen a la formación y educación de la humanidad<sup>28</sup>.

La lógica que preside la elaboración de una historia de la humanidad en clave cosmopolita es hallar en las inclinaciones naturales de los hombres y, por analogía, en las de los pueblos en tanto que Estados, un camino que termine por arrastrar a unos y a otros «a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y penosas experiencias». En este contexto, el mecanismo fundamental de la Naturaleza es el antagonismo entre los hombres, inclinación que termina por obligarlos a salir del estado de naturaleza e ingresar en la sociedad civil<sup>29</sup>. En un tono similar al que encontramos anteriormente en Vattel y Wolff y con posterioridad en Stuart Mill, Kant asemeja los Estados a los individuos a través de la conocida como «analogía doméstica»<sup>30</sup>. Aparentemente influido por Hobbes, Kant extiende el principio *exeundum est e statu naturali* a la esfera internacional<sup>31</sup>, al estimar que también los pueblos, en tanto que Estados, tienen el deber de abandonar el *status naturae* y fundar una sociedad política a través de un contrato originario. Así, el filósofo prusiano dirá:

«a través de las guerras y de sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indigencia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado incluso en los tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra... a lo que la razón podría haberles indicado sin necesidad de tantas y penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos dentro de la cual tanto su seguridad

<sup>27</sup> LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Cuadernos «Bartolomé de las Casas», Dykinson, Madrid, 2002, pp. 80-81.

<sup>28</sup> Vid. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., «El «utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la Historia». Estudio preliminar de KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, op. cit., p. 21.

<sup>29</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985, p. 31.

<sup>30</sup> No obstante, Muguerra ha señalado que, por más que Kant a veces juegue con la analogía entre pueblos e individuos, lo cierto es que nunca llevó esa analogía a los extremos de ciertos románticos hablaban de la nación como de un individuo con voluntad. MUGUERZA, J., «Los peldaños del cosmopolitismo» en ARAMAYO, R. R., MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C., *La paz y el ideal cosmopolita a propósito del bicentenario de la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996, p. 350.

<sup>31</sup> En contra de esta interpretación vid. CAVALLAR, G., *Kant and the theory and practice of international right*, University of Wale Press, Cardiff, 1999, pp. 118 ss.

como su derecho no dependiera de su propio poderío o del propio dictamen jurídico, sino solamente de esa confederación de pueblos, de un poder unificador y de la decisión conforme a las leyes de la voluntad común»<sup>32</sup>.

#### 4. TEORÍA Y PRÁCTICA EN LA JUSTICIA COSMOPOLITA KANTIANA

Un conjunto de razones prudenciales, éticas y jurídicas terminan alejando a Kant del ideal de una república mundial cosmopolita. Podemos explicar este giro pragmático y realista de su pensamiento señalando que, a la hora de buscar los medios para llevar a la práctica su teoría de las relaciones internacionales, el de Königsberg decide huir de una realización compulsiva del ideal sin que ello signifique, no obstante, una aceptación resignada del *statu quo*. Kant considera preferible que, de manera gradual y voluntaria, los Estados terminen convenciéndose de la necesidad de pasar a formar parte de la federación de Estados y –avanzando un paso más– ser rebasados por un Estado mundial. La razón ética más profunda de esta aproximación progresiva a una república mundial se encuentra, tal y como ha puesto de manifiesto Cavallar, en el compromiso radical de Kant con uno de los ideales centrales de muchos proyectos cosmopolitas: el mantenimiento de la paz. La instauración compulsiva o revolucionaria del Estado mundial supondría el empleo de la coacción y el desencadenamiento de guerras por parte de uno o varios Estados «en nombre de la paz», esto es, so pretexto de que el recurso a las armas es el único modo de acabar con el estado naturaleza imperante en la sociedad internacional<sup>33</sup>.

La prudencia que preside el diseño de la estructura de la federación de pueblos, así como los recelos mostrados a la instauración de una república mundial, son exponentes muy significativos del realismo que, junto a su innegable componente utópico, preside el proyecto cosmopolita de Kant. Esta cautela también alcanza a la que, con toda seguridad, es su gran aportación al desarrollo del globalismo ético-jurídico: el *ius cosmopolitanum*. Junto al Derecho estatal y el Derecho internacional Kant coloca el Derecho cosmopolita. Pero ¿cuál es la diferencia entre estos dos últimos?

De acuerdo con la concepción tradicional, compartida por Kant, el Derecho internacional tiene por destinatarios a los Estados; es un Derecho interestatal. Por el contrario, en el Derecho cosmopolita (*weltbürgerrecht*), «hay que considerar a los hombres y Estados, en sus

<sup>32</sup> KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita.*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>33</sup> CAVALLAR, G., *Kant and the theory and practice of international right*, op. cit., p. 126.

relaciones externas, como ciudadanos de un Estado universal de la humanidad»<sup>34</sup>. Por otra parte, en la *Metafísica de las Costumbres*, Kant se refiere a las naciones y los «ciudadanos de la tierra» como titulares de derechos cosmopolitas<sup>35</sup>. Por tanto, el Derecho cosmopolita tiene como destinatarios a los Estados y a los individuos, a estos últimos en tanto que «ciudadanos de la tierra» y no de un Estado particular.

Al Derecho cosmopolita le concierne todo tipo de interacción a través de las fronteras: viajes, migraciones, intercambios intelectuales o tratos comerciales. Su contenido es el *derecho de hospitalidad*. «El *derecho cosmopolita* –reza el título del tercer artículo definitivo de *La Paz Perpetua*– debe limitarse a las condiciones de *hospitalidad universal*». Kant emplea un concepto mínimo y negativo de hospitalidad, al entender por ésta «el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por haber llegado al territorio de otro», dejando claro que no se trata de un *derecho de huésped* sino únicamente un *derecho de visita*: «el derecho de presentarse a la sociedad que tienen todos los hombres». Por tanto, al margen de la expresión «hospitalidad», no se trata del derecho a ser tratado como un huésped, desde el momento en que los Estados pueden denegar la visita mientras no lo hagan violentamente<sup>36</sup>. La hospitalidad universal tampoco reconoce el derecho de establecerse en el territorio de otro pueblo, ya que este derecho sólo puede establecerse a través de tratados entre Estados<sup>37</sup>. No puede perderse de vista que la intención de Kant al formular este derecho habría sido, primordialmente, promover las relaciones comerciales protegiendo a los más débiles mediante la limitación de los derechos de las potencias coloniales europeas inclinadas a tomar posesión de las tierras de ultramar sin ninguna consideración hacia la población nativa<sup>38</sup>.

Se ha señalado que el derecho cosmopolita podría conllevar mayores implicaciones de lo que se desprende de su tenor literal. Al sostener que un Estado tiene libertad para rechazar a un visitante únicamente «si se puede realizar sin la ruina de éste»<sup>39</sup>, el contenido del

<sup>34</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 15, nota a pie.

<sup>35</sup> KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 193.

<sup>36</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 27. Sobre el contenido del derecho cosmopolita kantiano, vide DERRIDA, J., *On Cosmopolitan and Forgiveness*, Routledge, London/N. York, 2001, pp. 20-23.

<sup>37</sup> KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 193.

<sup>38</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 28.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, cit., p. 27. A juicio de Kleingeld, de ello se colegiría que, la imposibilidad de rechazar a una persona en la frontera si hay riesgo de que la maten, así como de enviar a una persona de vuelta a un país donde será asesinada si es repatriada. En este aspecto, Kant adelanta muchos derechos de los refugiados reconocidos en el siglo veinte. Por otra parte, el término «ruina» (*Untergang*) empleado por Kant podría ser interpretado en un sentido más amplio, hasta englobar no sólo la muerte sino también la destrucción mental o un daño físico que anule la capacidad de obrar. KLEINGELD, P., «Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order», cit., p. 76.

derecho de hospitalidad podría extenderse hasta incluir la protección frente al hambre o las enfermedades fatales. En cualquier caso, pese a los intentos de expandir su significado literal, un *ius cosmopolitanicum* tan restringido y limitado ofrece, a juicio de algunos críticos de Kant, una propuesta decepcionante<sup>40</sup>. Producto o no de una excesiva prudencia, lo cierto es que esta comunidad cosmopolita se aleja considerablemente del ideal ético de la unión de todos los hombres bajo una *civitas maxima*.

Anteriormente hemos subrayado de qué manera, en nombre del cosmopolitismo (el Estado mundial), podría terminar lesionándose el cosmopolitismo (la paz mundial). La constatación de que, además de conflictos axiológicos externos (con el patriotismo, el nacionalismo, etc.) el ideal de la ciudadanía mundial también posee sus propias tensiones axiológicas internas, ofrece una de las primeras confirmaciones de lo que ya avanzamos al comienzo de este trabajo e intentaremos sustentar en adelante, a saber: la distancia existente entre el idealismo y el rigorismo apriorístico de la ética kantiana y la toma en consideración de la historia, la experiencia y la prudencia en su filosofía política y jurídica cosmopolita.

La predilección mostrada por un cosmopolitismo gradual conducente a la utopía ucrónica de un Estado mundial, la valoración positiva de la diversidad lingüística y cultural como garantía de la paz perpetua<sup>41</sup>, y el examen del contenido y destinatarios del *ius cosmopolitanicum*, permiten concluir que el cosmopolitismo jurídico kantiano está muy lejos de ser una simple codificación o institucionalización del universalismo ético defendido por este autor. La teoría ética de Kant no es su teoría política<sup>42</sup>. En tanto que desarrollo histórico de una comunidad ética universal, el cosmopolitismo se situaría entre la condición meramente fenoménica del sistema de Estados y la puramente inteligible «reino de los fines»<sup>43</sup>. Los escritos jurídico-políticos de Kant y, en especial, los que tratan del derecho cosmopolita, aparecen así como un intento de mediar entre los principios a priori de la razón y su aplicación empírica. Como señala Cavallar, la diferencia entre la ética en sentido estricto y la política y el derecho reside en que la primera se refiere a las máximas de la acción, mientras que las segundas se dirigen directamente a la acción. De ahí que, a diferencia de la ética, que es deontológica, la política y el derecho sean consecuencialistas y puedan incluir elementos empíricos y consideraciones pragmáticas. En lugar de desarrollar su teoría racional primero y después intentar ponerla en relación con la política, en *La Paz perpetua*, Kant

<sup>40</sup> ANDERSSON-GOLD, S., *Cosmopolitanism and Human Rights*, cit., p. 29.

<sup>41</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 40.

<sup>42</sup> MCCARTHY, T., «Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity», *Public Culture*, 11, 1, 1999, p. 182.

<sup>43</sup> ANDERSSON-GOLD, S., *Cosmopolitanism and human rights*, cit., p. 89.

habría combinado desde el principio los conceptos racionales y los empíricos <sup>44</sup>.

En el plano nouménico, el deber, tanto de los Estados como, sobre todo, de los individuos, de formar una comunidad cosmopolita brota únicamente de la razón; sólo en virtud de ésta (en tanto que seres racionales) y a través de ella (mediante la abstracción, la imparcialidad, etc.) los hombres forman una cosmópolis. Sin embargo, en el plano fenoménico, en el que si no exclusiva sí preponderantemente se mueve finalmente Kant, la clave de que los hombres se consideren vinculados entre sí y lleguen a asumir la identidad de ciudadanos de un mundo único no es la abstracción de las diferencias contingentes entre ellos, sino algo mucho menos racionalista y alejado de lo que, con el paso de los siglos, ha ido creciendo en intensidad hasta límites que probablemente el propio Kant llegó a vislumbrar: la inevitable cercanía e interacción entre los hombres habitantes de un mundo que, como resultado del avance de la ciencia y la extensión del comercio, se ha hecho progresivamente más pequeño, hasta el punto de hacer inevitable los encuentros más allá de las fronteras de los Estados. Si, en tanto que idea nouménica, el fundamento de la comunidad cosmopolita brota de la razón, como comunidad fenoménica obedece a la necesidad de superar ciertas dificultades básicas de la vida humana, dificultades que están relacionadas con algunas circunstancias subjetivas y objetivas de la vida del hombre en sociedad. Esto es, mientras en el plano fenoménico, la *civitas maxima* se basa en una noción de la justicia como *imparcialidad*, en el plano nouménico, es una comunidad estructurada en torno a una concepción de la justicia como *ventaja* <sup>45</sup>. De forma parecida a la teoría de la justicia defendida por Hume, Kant termina situando la raíz del derecho cosmopolita en la necesidad de superar determinados inconvenientes que surgen de la coincidencia de ciertas cualidades de la mente humana con la situación de ciertos objetos externos. Se trata de lo que, siguiendo a Rawls, acostumbramos a denominar «las circunstancias de la justicia».

## 5. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA COSMOPOLITA

Es una constante del pensamiento político justificar la necesidad de la justicia y el derecho en la escasez de recursos. Donde éstos son abundantes, ni hay conflictos en torno a su distribución, ni son necesarias reglas para ordenarla. De ahí las famosas palabras de Hume: «elevad a un grado suficiente la bondad de la naturaleza y haréis que la

<sup>44</sup> CAVALLAR, G., *Kant and the theory and practice of international right*, cit. pp. 3-4.

<sup>45</sup> Esta distinción es de BARRY, J., *Teorías de la justicia*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 22.

justicia se convierta en algo inútil»<sup>46</sup>, o el anhelo marxista de que «fluyan con mayor abundancia los manantiales de la riqueza colectiva y habrá libertad, no siendo entonces necesarios ni el Estado ni el Derecho»<sup>47</sup>. Por lo que respecta al Derecho cosmopolita, la originalidad de Kant reside en poner de manifiesto que, en la medida en que su superficie tiene una extensión limitada, también la tierra es un bien escaso, en el sentido de ser lo suficientemente reducida como para intentar evitar la interacción con los que nos son racial, cultural o lingüísticamente extraños. Kant considera la superficie de la tierra algo «sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, *teniendo que soportarse unos junto a otros*». La finitud de la que habla Kant no es sólo física sino también resultado de la cultura, de la capacidad del género humano para atravesar y acercar los lugares más lejanos e inhóspitos de la tierra a través, por ejemplo, de «el barco y el camello (el barco del desierto)»<sup>48</sup>. El designio de la Naturaleza es que nos extendamos a lo largo de la superficie del *globus terraqueus*. Un indicio de este propósito es que, a través del agua, lleguen maderas a regiones sin flora como el océano Ártico, con las que sus habitantes pueden construir vehículos de transporte<sup>49</sup>.

Por otra parte, la tesis de claras reminiscencias estoicas de una *communis possessio* de la tierra por parte de toda la humanidad refuerza el derecho de los hombres a viajar con la intención de relacionarse o interactuar (en el lenguaje kantiano, comerciar) con otros. Puesto que «nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra», el hecho de que poseamos legítimamente un territorio no autoriza a excluir, por completo, a los otros de su disfrute. Debido a estos orígenes en último término arbitrarios, nuestra propiedad posee un estatus moral incierto, que provoca que los poseedores legales de los territorios carezcan de una autoridad absoluta sobre ellos y que los individuos y los Estados deban respetar a los extranjeros que los visitan<sup>50</sup>.

Las circunstancias subjetivas del Derecho cosmopolita se encuentran a caballo del optimismo y el pesimismo antropológico. Por un lado, Kant atribuye a los hombres virtudes positivas, como el deseo de viajar, explorar y establecerse en otras regiones. Sin embargo, los hombres se definen, fundamentalmente, por su «insociable sociabilidad», esto es, por su inclinación a vivir en sociedad y, al mismo tiempo, una fuerte inclinación a *individualizarse* que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. De ahí que lo que, por encima de todo, caracterice a la naturaleza humana sea el antagonismo mutuo.

<sup>46</sup> HUME, D., *Tratado sobre la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1988, p. 665.

<sup>47</sup> LENIN, *El Estado y la revolución*, Ayuso, Madrid, 1975, p. 117.

<sup>48</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 27.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>50</sup> MUTHU, S., «Justice and Foreigners: Kant's cosmopolitan right», *Constellations*, vol. 7, núm. 1, 2000, p. 35.

La causa de esta última tendencia se encuentra en la desconfianza y resistencia que despierta entre sus congéneres la inclinación de todo hombre por «doblegar todo a su mero capricho»<sup>51</sup>. Empero, una filosofía de la historia en clave providencialista y cosmopolita permite a Kant convertir, en una línea similar a Smith o Mandeville, el vicio privado en virtud pública. Así, dirá que el plan de la Naturaleza utiliza ese antagonismo para dirigir a la humanidad hacia su perfección, ya que dicha resistencia «es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir»<sup>52</sup>. En el contexto del Derecho cosmopolita, Kant busca incluso en el antagonismo más cruento entre los hombres, como son las guerras, una función positiva de cara al establecimiento de relaciones pacíficas. Lo va a encontrar en la apertura de horizontes que terminan provocando las empresas bélicas. A través de éstas, los pueblos, movidos por la codicia de riquezas y poder, habrían terminando extendiéndose mucho más allá de sus territorios originales y entrando en contacto con otras comunidades y culturas. Por medio de la guerra, la Naturaleza habría llevado a los hombres «incluso a las regiones más inhóspitas» y «también por medio de la guerra ha obligado a los hombres en relaciones más o menos legales»<sup>53</sup>.

Además de evidenciar la importancia de la experiencia en la fundamentación del *ius cosmopoliticum*, el examen de las circunstancias de la justicia cosmopolita, corrobora la lucidez y amplitud de miras de Kant para percibir la necesidad de un marco de justicia que garantice la seguridad de las interacciones que, inevitablemente, han de producirse más allá de las fronteras de los Estados. Con independencia de que éstos logren ponerse de acuerdo en la creación de un poder soberano que los una, los individuos de sociedades diferentes se deben algo unos a otros como una cuestión de justicia y no simplemente de simpatía o filantropía<sup>54</sup>. La gran virtud del trabajo kantiano reside, tal y como ha señalado Waldron, en haber sabido percibir que este marco de convivencia y justicia, al tener como destinatarios a hombres y pueblos con costumbres y creencias no sólo muy diferentes sino a veces también

<sup>51</sup> KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita.*, cit., pp. 8-10, y KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 31. A juicio de Nussbaum, la influencia agustiniana y del romanticismo, con su errónea distinción entre pasión y cultura, conducen a Kant a concebir las pasiones, incluida la agresión, como naturales y pre-culturales y, por tanto, inamovibles de la naturaleza humana». NUSSBAUM, M., «Kant and the Stoic Cosmopolitanism», cit., p. 19.

<sup>52</sup> KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita.*, cit., pp. 9-11.

<sup>53</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, op. cit., p. 33.

<sup>54</sup> MUTHU, S., «Justice and Foreigners: Kant's cosmopolitan right», *Constellations*, vol. 7, núm. 1, 2000, p. 33.

incomprensibles y opuestas, no puede descansar en conceptos culturales comunes, sino que ha de ser creado por medio del Derecho positivo<sup>55</sup>. La federación o congresos de Estados y, sobre todo, el Derecho cosmopolita asumen así una función no sólo ni principalmente regulativa de la conducta de los individuos y Estados en la esfera internacional, sino más bien *constitutiva* de una sociedad y un orden mundial inexistente antes y al margen del derecho y las instituciones. La esperanza de Kant es que la extensión e intensificación de los vínculos jurídicos entre los pueblos de la Tierra conduzca progresivamente a la humanidad a ese punto omega que es la república mundial.

Otra manifestación del propósito de Kant de poner en conexión la teoría con la realidad es su dibujo de una escena internacional plagada de realidades y tendencias que urgen el desarrollo de una justicia supranacional. En especial, merece destacarse su confianza en las bondades cosmopolitas del espíritu comercial. Además de incrementar la interacción más allá de las fronteras de los Estados, crear interdependencia económica y servir de antídoto contra las guerras, el comercio puede generar vínculos, que, progresivamente y, aunque en un principio sólo sea en lo concerniente a sus encuentros económicos, relativicen la distancia física y cultural entre los individuos y los pueblos. Kant comparte plenamente el optimismo de otros muchos cosmopolitas ilustrados, como Hume o Voltaire, respecto de las bondades del comercio como instrumento para la pacificación y unión entre los pueblos y –lo que es más importante todavía– para alimentar una perspectiva cosmopolita<sup>56</sup>. Animado por este optimismo, Rousseau llegará a calificar a los comerciantes como «aquellos cosmopolitas que rompen las barreras imaginarias que separan a los pueblos y que, con su ejemplo, sirven a un Estado que abraza a toda la humanidad»<sup>57</sup>.

Empero, el *ius cosmopoliticum* kantiano va todavía más allá, al propugnar que, al amparo de un fortalecimiento progresivo del Derecho internacional, esta interacción termine convirtiendo a la Tierra no sólo en una sociedad de comercio sino también en una comunidad donde las distancias culturales van reduciéndose y –lo que desde mi punto de vista es una de las mayores aportaciones del cosmopolitismo kantiano– en la que comienza a germinar un vínculo de solidaridad moral entre todos los hombres, hasta el extremo de que «la violación del derecho en un punto de la Tierra repercute en todos los demás»<sup>58</sup>. Esta hermosa declaración con la que finaliza el Tercer Artículo Definitivo

<sup>55</sup> WALDRON, J., «What is Cosmopolitan?», *The Journal of Philosophy*, vol. 8, núm. 2, 1999, p. 241.

<sup>56</sup> SCHELERTH, T., *The Cosmopolitan ideal in the Enlightenment Thought*, University of Notre Dame Press, Notre Dame-London, 1977, pp. 100-101. Animado por este optimismo, Rousseau llegará a calificar a los comerciantes como «aquellos cosmopolitas que rompen las barreras imaginarias que separan a los pueblos y que, con su ejemplo, sirven a un Estado que abraza a toda la humanidad».

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>58</sup> KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. 30.

de *La paz perpetua* se convierte en una prognosis de la globalización de la responsabilidad moral a la que debe conducir tomarse en serio la universalidad de los derechos humanos<sup>59</sup>. No en vano, constituye uno de los principales detonantes de que diferentes concepciones del cosmopolitismo –kantianas y no kantianas– sostengan hoy que el contenido de los derechos humanos comprende un haz de deberes positivos y negativos y, sobre todo, aboguen por extender el círculo de los destinatarios de estos deberes más allá de las fronteras de un determinado Estado o sociedad política nacional, hasta incluir *prima facie* a todos los individuos y Estados. Este es el espíritu que ha presidido algunos de los principales avances experimentados en los últimos años al objeto de evitar o poner fin a las violaciones masivas de los derechos humanos, como la creación del Tribunal Penal Internacional, la decisión de la Cámara de los Lores en el caso Pinochet o la puesta en marcha por la comunidad internacional de actuaciones humanitarias de gran alcance en el Kurdistán, Somalia, Bosnia, Timor Oriental, etc.

Por último, debe resaltarse que la trascendencia del *derecho de hospitalidad* va mucho más allá del contenido que pretendiera otorgarle Kant. Aunque éste no llegara a desarrollar una teoría completa de los derechos humanos, este principio constituye el fundamento de la concepción de los derechos humanos como pretensiones jurídicas de alcance internacional. Al defender, aunque sólo sea en el ámbito de sus visitas en calidad de extranjeros a otros territorios, que los individuos poseen derechos, por encima y más allá de los Estados, en tanto que seres humanos y ciudadanos del mundo, Kant se adelanta a nuestro tiempo no sólo en el reconocimiento de la subjetividad jurídico-internacional del individuo sino también en la percepción de que la plena garantía de los derechos humanos pasa por atribuir la titularidad de éstos (al menos de los más básicos) a los individuos en tanto que ciudadanos del mundo y en que, en último término, el destino de estos derechos está ligado a la creación de una «cosmópolis de Derecho» que garantice su protección en toda la Tierra.

## 6. DEL COSMOPOLITISMO AL PATRIOTISMO COSMOPOLITA

La inclusión del de Königsberg entre los defensores de una versión cosmopolita del patriotismo se revela como un dato decisivo al objeto de rechazar, aun con más fuerza, la visión del cosmopolitismo jurídico-institucional de Kant como una mera traducción de su universalismo ético. Porque el patriotismo intenta ser una reconciliación entre lo universal y lo particular, entre la humanidad y la comunidad, entre la razón y el sentimiento, entre la obligación y la lealtad. Como escribe Viroli, «entre los

<sup>59</sup> HONNETH, A., «Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights», en Bohman, J. and LUTZ-BACHMANN, M. (eds), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, cit., p. 172.

mundos ideales de agentes morales racionales, observadores imparciales y los portavoces ideales y el mundo real de las pasiones exclusivas y estrechas, hay un espacio para una política posible de la república. La tarea del lenguaje del patriotismo es mantener franco ese espacio»<sup>60</sup>. El atractivo del patriotismo y, todavía más del patriotismo cosmopolita, sería haber logrado reconciliar, en el seno de un mismo concepto e ideal, las tensiones hasta ahora aparentemente irreconciliables entre patriotas (especialmente nacionalistas cívicos y/o republicanos) y cosmopolitas.

Ahora bien, ¿verdaderamente fue Kant un patriota cosmopolita? Para abordar la respuesta a este interrogante es oportuno detenerse brevemente en el concepto de patriotismo y, en especial, en su versión cosmopolita, así como en los términos en los que resultan reconciliables el patriotismo y el cosmopolitismo.

Aunque no se trate de una distinción totalmente categórica, ni funcione con la misma rotundidad en la cultura política europea que en la estadounidense<sup>61</sup>, el patriotismo es un tipo de virtud, lealtad, deber o sentimiento que no debe ser confundido con el nacionalismo. Una de las más fervorosas defensas de esta distinción la encontramos en el libro *Por amor a la patria* de Mauricio Viroli. De acuerdo con este autor, las «patrias» del patriotismo y del nacionalismo serían muy diferentes. Por patriotismo debe entenderse la lealtad o el amor hacia las instituciones políticas y la forma de vida que defiende la libertad común de la gente, es decir, el amor a la república. Por el contrario, en el nacionalismo, el amor a la patria supone defender la unidad y homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo. De ahí que «mientras que los enemigos del patriotismo republicano son la tiranía, el despotismo y la corrupción, los enemigos del nacionalismo son la contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial, y la desunión social, política e intelectual»<sup>62</sup>. El origen de la confusión entre patriotismo y nacionalismo surge de la apropiación y perversión de la que el nacionalismo moderno va a hacer objeto al lenguaje del patriotismo: «palabras como “patria” y expresiones como “amor a la patria” adquirieron un nuevo significado, mientras ideas como unidad cultural y étnica y pureza, de las que el patriotismo republicano nunca habló o trató como menores en comparación con temas tan importantes como la libertad común, asumieron un papel central»<sup>63</sup>.

El patriotismo de la libertad o republicano tiene sus primeros defensores en la Roma antigua, de manera especial en Cicerón y Marco Aurelio. Aunque el legado del patriotismo de la antigüedad clásica permanecerá vivo en San Agustín y Santo Tomás, será sobre

<sup>60</sup> VIROLI, M., *Por amor a la patria. Un ensayo sobre nacionalismo y patriotismo*, trad. de P. Alfaya MacShane, Acento, Madrid, 1997, p. 34.

<sup>61</sup> Vide RODRÍGUEZ ABASCAL, L., *Las fronteras del nacionalismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000, p. 315.

<sup>62</sup> VIROLI, M., *Por amor a la patria.*, cit., pp. 15-16.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 23.

todo en el contexto de las ciudades republicanas italianas del *quattrocento* cuando se forme el lenguaje republicano del patriotismo (Giolami, Maquiavelo, etc.). Tras varios siglos de declive, el patriotismo de la república resurgirá durante la guerra civil inglesa, con los *levelers*, Milton o Toland. También lo hará durante el siglo XVIII en la Europa continental, con Doria, Vicco, Montesquieu, Voltaire y Rousseau. La identificación de la patria con la libertad es lo que permite incluir a estos últimos autores en la nómina de los patriotas republicanos. Empero, el concepto de libertad y de amor a la patria que defienden no sólo está muy alejado del de los antiguos, sino que, además, existe una enorme disparidad de criterios entre los mismos patriotas modernos. En cualquier caso, será este último desarrollo el que nos conduce directamente hasta Kant. Su apuesta por un patriotismo de corte cosmopolita no le debió resultar nada fácil, de ser cierto, como sostienen Ergang y Viroli, que los estudiosos alemanes de la época de la ilustración eran o cosmopolitas o patriotas provincianos<sup>64</sup>.

En Kant no hay, sin embargo, una única acepción de los términos «patria» y «cosmopolitismo». Podemos distinguir con Fernando Llano entre los significados cultural, jurídico y cosmopolita de la patria en la obra del filósofo prusiano<sup>65</sup>. El primero es el que encontramos en trabajos como *Antropología en sentido pragmático*, en donde la patria se identifica con la lengua y la tierra de origen y el cosmopolitismo con la apertura a otras formas culturales, lenguas y costumbres. A diferencia, por ejemplo, del español, «que no aprende nada de los extranjeros, ni viaja para conocer a otros pueblos», el prototipo de cosmopolita cultural es el alemán, que exhibe como ningún otro el talante de apertura al otro, ya que «aprende más que cualquier otro lenguas» y «no tiene orgullo nacional, ni se apega, como cosmopolita que es, a su patria»<sup>66</sup>. La acepción jurídica la encontramos en *La Metafísica de las Costumbres*, donde la patria parece identificarse con el Estado: «el territorio (*territorium*) cuyos habitantes son conciudadanos de la misma comunidad en virtud de la constitución misma, es decir, sin necesidad de realizar un acto jurídico especial (por tanto, por nacimiento) es la patria»<sup>67</sup>. Finalmente, y aunque no lo diga Kant expresamente, cabe adivinar una tercera acepción kantiana de la patria: la patria cosmopolita. Se trata de una patria concebida en sentido filosófico. A juicio de F. Llano, no debe entenderse aquí la patria desde una perspectiva metafísica, como la de Wieland, ni libertaria, similar a la de Goethe, sino «como una utopía realizable en una república o Estado de Derecho mundial donde

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>65</sup> LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, cit., p. 147.

<sup>66</sup> KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1991, pp. 270 y 273.

<sup>67</sup> KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 174.

impere la racionalidad y se protejan las libertades individuales y los derechos humanos»<sup>68</sup>. Actualizando la tesis ciceroniana y aureliana de la doble patria<sup>69</sup>, Kant «siempre creyó en la existencia de un *continuum* entre el patriotismo republicano y el patriotismo cosmopolita o, en otros términos, en la posibilidad de compatibilizar el *status* de ciudadanía de un Estado (en su caso Prusia) con la condición de ciudadano del mundo que tienen todos los hombres»<sup>70</sup>.

Se habla de patriotismo cosmopolita para referirse a la posibilidad de ser, a la vez, cosmopolitas y patriotas a través de un patriotismo abierto a las solidaridades universales<sup>71</sup>, esto es, de un patriotismo que hace posible la *continuidad* entre el ser ciudadano de un Estado y el ser ciudadano del mundo<sup>72</sup>. Entender cómo es posible articular esta continuidad exige profundizar más en el patriotismo republicano y analizar la manera en que se las ingeniaría éste para entrelazar el polo de lo pasional y particular, por un lado, y el de lo racional y lo universal, por otro lado. El dilema al que se enfrenta un patriotismo universalista es encontrar el modo de avanzar hacia la realización de las exigencias de la justicia sin socavar «la seriedad de la política»<sup>73</sup>, es lograr armonizar principios aparentemente tan antagónicos como que la justicia (libertades, derechos humanos, democracia) sólo parece gozar de una auténtica protección en el seno de un orden político como el Estado que, para su supervivencia, debe establecer algún tipo de escisión entre nosotros/ellos y, al mismo tiempo, que aquella es universal y exige y reconoce lo mismo en todas partes (cosmopolitismo). Se hace preciso determinar el modo en que, como

<sup>68</sup> LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, cit., p. 148.

<sup>69</sup> Kant se apropia del corazón del patriotismo-cosmopolitismo ético estoico centrado en la idea de la ciudadanía mundial, que primero expresara Diógenes el cínico y más tarde Cicerón y Marco Aurelio. Esta idea se articula a través una concepción dual de la personalidad cuya expresión más conocida son las célebres palabras de Marco Aurelio «mi ciudad y mi patria, en tanto que Antonino es Roma, pero en tanto que hombre, el mundo». Marco Aurelio, *Meditaciones*, introducción de C. García Gual y trad. de R. Bach Pellicer, Gredos, Madrid, 1983, libro IV.4, p. 83. En un tono similar se expresa Cicerón: «hemos de pensar también que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales [...] La otra, en cambio, se atribuye como parte característica a cada uno». CICERÓN, *De Officiis (De los deberes)*, trad. y estudio preliminar de J. Guillén Caballero, Tecnos, Madrid, 1989, libro I. 107, p. 55.

<sup>70</sup> LLANO ALONSO, F. H., *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, cit., pp. 150-151.

<sup>71</sup> FERNÁNDEZ, E., «Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita», p. 113.

<sup>72</sup> El ser ciudadano de un Estado y el ser ciudadano del mundo constituirían, como ha señalado Habermas, un *continuum* cuyos perfiles comienzan ya a dibujarse HABERMAS, J., «Ciudadanía e identidad nacional», en *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 643.

<sup>73</sup> ZOLO, D., *Cosmópolis. Perspectivas y riesgos de un gobierno mundial*, p. 108.

ciudadanos de un Estado, tenemos frente a éste y nuestros compatriotas deberes especiales más exigentes que frente al resto de los Estados e individuos (patriotismo), sin contravenir por ello el principio cosmopolita de que todos los seres humanos poseen un idéntico valor moral. Por último, si lo que caracteriza al patriotismo es el amor y la defensa de la justicia y la libertad y éstos son conceptos morales universales, surge el interrogante de cómo justificar que el destinatario de mis deberes patrióticos haya de ser *mi Estado justo en particular* y no *cualquier Estado justo*<sup>74</sup>.

No es el momento de intentar analizar o tomar partido por alguno de los argumentos propuestos para resolver estos dilemas y paradojas, a saber: la analogía entre compatriotas y familiares<sup>75</sup>, el principio de reciprocidad o *fair play*<sup>76</sup>, la protección de la confianza social<sup>77</sup>, la obligación de apoyar instituciones justas (que incluiría el *Verfassungspatriotismus* de Habermas), la función distributiva de las fronteras<sup>78</sup>, etc. Lo relevante es que, salvo el primero, la justificación del favoritismo de la república propia y de los miembros que la forman no apela a ningún presunto valor moral de los vínculos comunitarios ni se aparta del principio según el cual todas las personas tienen un mismo valor moral. Al apelar a una justificación universalista de esta forma de particularismo moral y político que es el amor a la patria, el patriotismo republicano logra aparentemente armonizar la política y la justicia, lo local y lo universal. Y es que, como señala Rafael del Águila, en el patriotismo, a diferencia del nacionalismo, la tensión entre universalismo y particularismo, entre ellos y nosotros «es, por así decirlo, “interna” a la propia concepción, pues *debe comprender ciertos principios de convivencia como ligados a la solidaridad más allá de las fronteras y relacionados con concepciones universalistas inscritas en el modo de vida liberal democrático*»<sup>79</sup>.

Una de estas justificaciones universalistas y/o cosmopolita del patriotismo se centra en el valor puramente funcional o instrumental de los deberes especiales a favor de los compatriotas. La patria y el Estado aparecen aquí como un modo de asignar deberes generales y establecer un sistema de responsabilidades que, de otra forma, sería casi imposible de lograr. Este dato impediría seguir sosteniendo, en contra de la versión más extrema del cosmopolitismo, totalmente irre-

<sup>74</sup> Vide SIMMONS, J., «Justification and legitimacy», *Ethics*, 109, 1999, p. 753

<sup>75</sup> Vide MASON, A.: «Special obligations to compatriots», *Ethics*, 107, 1997, pp. 427-447.

<sup>76</sup> Vide DAGGER, R., «Rights, boundaries, and the bond of Community. A qualified Defense of Moral Parochialism», *American Political Science Review*, 79, 1985, pp. 436-447.

<sup>77</sup> Vide MILLER, R.W., «Cosmopolitan respect and Patriotic Concern», *Philosophy & Public Affairs*, 1998, núm. 3, 1998, p. 211.

<sup>78</sup> GOODIN, R. E.: «What is so special about our fellow countrymen?», *Ethics*, 98, 1988, pp. 633-686.

<sup>79</sup> ÁGUILA, R. DEL, *La senda del mal: Política y Razón de Estado*, Taurus, Madrid, 2000, p. 238 (cursiva añadida).

conciliable con el patriotismo, que las fronteras del Estado son moralmente irrelevantes<sup>80</sup>.

Paradójicamente, a la hora de justificar los deberes especiales respecto a los compatriotas, los defensores del patriotismo y el cosmopolitismo terminan alcanzando conclusiones muy parecidas. Los patriotas sostienen la primacía pero no la exclusividad de la lealtad frente a su propio Estado, de manera que los mismos valores que justifican esta preferencia no sólo no obstaculicen sino que impulsen la expansión de los círculos de solidaridad y justicia. Por su parte, los cosmopolitas, de cara a evitar que la ciudadanía mundial se convierta en una ética supererogatoria o heroica y, sobre todo, para no convertir el amor a la humanidad en un ideal vacío, se ven obligados a admitir la existencia de vínculos éticos y de justicia más fuertes hacia los más próximos, incluidos los compatriotas. Creo que todas estas consideraciones se encuentran ya en el patriotismo cosmopolita de Kant. Valga como demostración el siguiente fragmento, tan interesante como poco conocido, de *Metaphysik der Sitten Vigilantius*:

«... existe el amor general por cada persona como tal, el amor por ciertas clases de personas y el amor por la totalidad de la raza humana. El patriotismo, el amor por la tierra paterna, al igual que el cosmopolitismo, pertenecen a este último tipo de amor: en ambos, la determinación del amor a otros se apoya en una descendencia común, si bien la primera es local, y es propiamente amor por la tierra paterna cuando se dirige a una comunidad nacional unida a la que consideramos como la raíz y a nosotros como sus ramas; la otra se dirige a nuestra común descendencia del mundo...»<sup>81</sup>.

No sólo el amor cosmopolita sino también al amor o, mejor dicho, el deber de amar a los compatriotas, se dirige a la totalidad de la raza humana. El fundamento del amor patriótico es el mismo que el del amor cosmopolita; no es un fundamento en clave comunitarista sino universalista ya que, como asevera Kant, «no hay duda que el gran valor del amor humano descansa en el amor general a la humanidad como tal». De ahí que el patriota, «por fidelidad a su país, debe tener una inclinación por promover el bienestar del mundo entero». Sin embargo, Kant añade más adelante que «sólo al amor al país (patriotismo) parece figurar como el fin a tomar en consideración»<sup>82</sup>. Si el valor del amor humano descansa en el amor general a la humanidad como tal, ¿cómo se explica esta defensa de patriotismo cosmopolita y no directamente del cosmopolitismo?

En este punto Kant pone de manifiesto uno de los límites más denunciados del cosmopolitismo. No se trataría tanto de que éste

<sup>80</sup> APPIAH, K. A.: «Patriotas cosmopolitas», en NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo*, cit., p. 41.

<sup>81</sup> KANT, I., «*Metaphysik der Sitten Vigilantius*», *Kants gesammelte Schriften*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1975, vol. 27, p. 673.

<sup>82</sup> *Ibidem*.

parezca defender la renuncia al amor y lealtad a la familia, las diferentes comunidades culturales, religiosas, etc., para entregarnos únicamente al amor universal<sup>83</sup>, como que la exaltación de este último como la cumbre de la moralidad, como el mayor grado de desarrollo de las potencialidades humanas, termine insensibilizándonos respecto de los que tenemos a nuestro lado, o disimulando una falta de amor real e incluso un aborrecimiento de los hombres de carne y hueso con los que realmente convivimos<sup>84</sup>. Kant se aparta así de los extremos del localismo y el universalismo. Critica el amor por un grupo particular, como el que se profesan los miembros de la orden de la francmasonería o de sectas como la de los Herrenhauer, por ir «en detrimento del amor general a la humanidad; para las personas así asociadas, los hombres con los que no están en conexión parecen resultar indiferentes; se comportan como si se encontraran separados del resto de la humanidad». Por su parte, el cosmopolita o amigo de la humanidad «también aparece expuesto a la censura desde el momento en que no logra disipar su inclinación a una excesiva generalidad y pierde cualquier adhesión a las personas concretas»<sup>85</sup>.

Una cosa es sostener que ninguna persona puede quedar excluida de nuestra incumbencia moral y otra muy diferente que la cercanía física no desempeña ningún papel o es moralmente irrelevante a la hora de establecer los deberes (incluidos el del amor o benevolencia) que tenemos frente a los demás hombres. Como pusiera de manifiesto Adam Smith<sup>86</sup>, el error del cosmopolitismo reside en su incapacidad

<sup>83</sup> MACCORMICK, N., «Nación y Nacionalismo», en *Derecho Legal y Socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*, trad. de M.<sup>a</sup> D. González Soler, Tecnos, Madrid, 1990, p. 201.

<sup>84</sup> La literatura nos ha dejado múltiples ejemplos de cómo la exaltación del amor a la humanidad puede convertirse así en una huida hacia la abstracción o en un narcisismo disfrazado de filantropía. En esta contradicción se mueve Ivan Karamazov, cuando afirma que «se puede amar desde lejos a un semejante, pero no de cerca [que], se puede amar al hombre invisible... mas apenas aparece éste desaparece el amor». DOSTOIEWSKI, F., *Los hermanos Karamazoff*, Ediciones Petronio, Barcelona, 1973, tomo I, 5.<sup>a</sup> parte, cap. IV, p. 245. Scarry cuenta cómo Puskin proporcionó en *Eugenio Onegin* una estremecedora descripción de cuando salimos de la ópera, rebosando compasión hacia los personajes del escenario sin reparar que el conductor del carruaje y los caballos se mueren de frío mientras nos esperan para llevarnos de regreso a casa. SCARRY, E., «La dificultad de imaginar a otras gentes», en NUSSBAUM, M., *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 128. Por último, merece destacarse el personaje de Mrs. Jellyby de la obra de *Bleak House*, Dickens, alguien que ignora a sus hijos mientras persigue causas caritativas en países lejanos.

<sup>85</sup> KANT, I., «Metaphysik der Sitten Vigilantius», cit., p. 674.

<sup>86</sup> «Sea cual fuere el interés que tenemos en la fortuna de aquellos con quienes no estamos familiarizados o conectados, y que se ubican fuera de nuestra esfera de actividad, sólo puede producirnos ansiedad sin de ninguna manera producirles ventaja alguna. ¿Con qué propósito deberíamos preocuparnos del mundo en la Luna? Todos los hombres, aun aquellos que están a mayor distancia, nos desean lo mejor y nuestros mejores también le ofrecemos naturalmente. Pero si a pesar de esto fueran desafortunados, ponernos ansiosos por ello no forma parte de nuestro deber. Que

para calibrar que la distancia física o temporal también aleja emocional, psicológica y moralmente a las personas. Kant lo deja muy claro cuando, en *La Metafísica de las Costumbres*, admite los límites del «amor a la humanidad»:

«La benevolencia, en el caso del amor universal a la humanidad, es, pues, ciertamente la mayor en cuanto a la *extensión*, pero la menor en cuanto al *grado*; y cuando digo: me intereso por el bien de este hombre, en virtud únicamente del amor universal a los hombres, el interés que me tomo en este caso es el menor posible. Simplemente no soy indiferente con respecto a ese hombre»<sup>87</sup>.

Kant parece convencido de que sólo un patriotismo cosmopolita, que avance desde las partes al todo atravesando las esferas de solidaridad que rodean al yo, parece en condiciones de lograr la armonía y continuidad entre lo local y lo universal. Para lograrlo, el patriotismo cosmopolita ha de convertirse en un patriotismo republicano a escala mundial, en un afán por lograr que la protección de la que disfrutaban los derechos y libertades en el seno de un Estado republicano particular vaya extendiéndose, progresivamente, al conjunto de la Tierra.

---

estemos poco interesados, en consecuencia, por la fortuna de aquellos a los que no podemos servir ni dañar y que están en todos los aspectos tan remotos respecto a nosotros parece una orden sabia de la Naturaleza; y si fuera posible alterar la constitución original de nuestro marco, aún no ganaríamos nada con el cambio». SMITH, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Books, Indianapolis, 1969, p. 238. *Teorías de la justicia*, cit., p. 21.

<sup>87</sup> KANT, I., *La Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 321.