

Kant y la esfera de Babel: continuidad de interacción, recíproca limitación y pluralidad de jurisdicción en el orbe común

David Álvarez García

ABSTRACT

This article deals with the problem of unity in the realm of Kantian cosmopolitanism. The text analyzes the degree in which the problem of unity and plurality in epistemology and physics (community and continuity) influences the way in which the cosmopolitan perspective is conceived (common humanity and natural diversity of peoples) through the reflection on the spherical shape of the Earth.

RESUMEN

El presente artículo aborda el problema de la unidad en el ámbito del cosmopolitismo kantiano. En particular, analiza en qué medida el modo de enfocar el problema de la unidad y la pluralidad en la epistemología y en el mundo de la física (comunidad y continuidad), influyen el modo de concebir la perspectiva cosmopolita (común humanidad y diversidad natural de pueblos) a través de la reflexión sobre la esfericidad del orbe terrestre.

El presente artículo intenta explorar algunas dimensiones íntimamente relacionadas con el cosmopolitismo kantiano. Para ello no nos centraremos en el análisis de la propuesta que Kant articula explícitamente en su proyecto para una paz perpetua, sino en sus condiciones de posibilidad. Es decir, nos interesa estudiar la tensión que se establece entre el destino moral cosmopolita como ideal regulativo y su propuesta para la pacificación política de las relaciones internacionales a través de una vaga liga federativa. Es evidente que existe un desfase entre las implicaciones de un cosmopolitismo moral orientado al reino de los fines y la estrategia minimalista de plasmación institucional que finalmente se recoge en el proyecto de paz perpetua. Como es bien sabido, esta última propuesta descarta la opción de un gobierno global por tendente a una tiranía irresistible o a crónicas luchas intestinas. El ser humano se confirma como un animal necesitado de amo, mas éstos han de ser múltiples y no uno sólo. El proyecto de paz perpetua se limita a prescribir la adecuación de los distintos pueblos a formas de gobierno representativas (republicanas) y su federación en torno a una liga pacífica para la resolución de conflictos. Se mantiene pues un considerable grado de diversidad y de pluralismo jurídico a pesar de que el conjunto de la especie humana estaría llama-

do teleológicamente a un único reino de los fines. Partiendo de esta constatación, intentaremos explorar no tanto las implicaciones y consecuencias de la propuesta estatalista kantiana como sus presupuestos y condiciones. Para ello cotejaremos el tratamiento y elaboración del problema de la unidad en la pluralidad con respecto al funcionamiento de otras dimensiones de la razón y en qué medida estas estrategias nos permiten entender el proceso de elaboración de su pensamiento cosmopolita. Así pues, además de rastrear y comparar distintos pasajes kantianos, procederemos a su contraste con posiciones paralelas o contrapuestas de Herder. Este último autor ilustra a la perfección la tensión entre unidad y diversidad a la que nos referimos, si bien, a pesar de ser discípulo directo de Kant y de compartir su condena de las políticas imperialistas, se decanta hacia el polo que acentúa la especificidad, aislamiento y divergencia natural de las realizaciones culturales humanas sobre el de su continuidad. Una vez enunciado el plan de trabajo, comenzaremos por citar el texto que recoge la hipótesis de nuestra argumentación, si bien de modo germinal:

Esta idea racional de una comunidad pacífica universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético), sino un principio jurídico. La naturaleza los ha encerrado a todos juntos dentro de unos límites determinados (gracias a la forma esférica de su residencia, como *globus terraqueus*); y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos originariamente tienen en común el suelo, pero no están en comunidad jurídica de la posesión [*communio*] y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física [*commercium*], es decir, que se encuentran en una relación universal de uno con todos los demás, que consiste en prestarse a un comercio mutuo, y tienen el derecho de intentarlo, sin que por eso el extranjero esté autorizado a tratarlos como a enemigos.— Este derecho, en tanto que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio, puede llamarse el derecho cosmopolita [*ius cosmopoliticum*] [Kant (1989), p. 352 (VI, 477)].*

Es decir, hay una triple ordenación de las relaciones jurídicas en función de si éstas se circunscriben al pacto hipotético que legitima la existencia de una comunidad jurídica y a sus fronteras [*ius politicum*], si se trata de las relaciones entre los distintos Estados [*ius gentium*], o bien, si recoge derechos reconocidos a todo ser humano en cualquier Estado [*ius cosmopoliticum*]. Esta triple relación es una interdependencia que implica necesidad, por la cual, la naturaleza acercaría a la especie humana a su libre fin moral si flaquea su mera virtud para alcanzarlo [Kant (1996), p. 37 (VIII, 365)]. En lo tocante al

derecho cosmopolita, Kant lo dota de un contenido similar al de un derecho de asilo para evitar que pudiese dar carta blanca a abusos imperialistas, como había sucedido con el *ius communicationis* en la colonización americana, y aunque el derecho cosmopolita sería el que mejor refleja las aspiraciones del universalismo moral, tiene un papel relativamente discreto con respecto al *ius gentium* dentro del proyecto de paz perpetua. Es decir, los pueblos en su dimensión estatal son los agentes fundamentales, mientras que la relevancia de los individuos es mediatizada a través de la exigencia de que las formas de gobierno sean representativas, esto es, republicanas. ¿En qué sentido es coherente la primacía de la condición nacional sobre la condición humana? ¿Cómo es que priman las discontinuidades naturales, culturales y legales sobre la unidad de la especie en el orbe esférico? ¿No sería esta última postura la más coherente con una ley moral universalista que refleja la sistematicidad de los cuerpos celestes en una noche estrellada? ¿No implica la existencia de una inevitable continuidad en la interacción la necesaria comunidad de jurisdicción?

I. COMUNIDAD, CONTINUIDAD Y APREHENSIÓN

El hecho de que Kant afirme que el ingreso en una comunidad jurídica se plantea en términos de deber, y por lo tanto, no de mera filantropía, plantea la cuestión de que allí donde la interacción se dé de forma necesaria, también se da la obligación de regulación. Pero las propiedades de la superficie esférica son formales y, por tanto, independientes de la experiencia. El hecho de que la humanidad habite una esfera no es un *a priori*, y por lo tanto, de esta relación podríamos deducir que la obligación de conferir un estatuto jurídico las relaciones se trata de una derivación hipotética de las condiciones físicas de la imposibilidad de la no-coincidencia. Evidentemente, una moral universalista y cosmopolita implica la existencia de relaciones, pero la insistencia kantiana en el hecho de que la tierra sea una superficie esférica es más que una obviedad geométrica. Esto, unido a la existencia de recursos para la colonización de los más inhóspitos lugares, sugiere a Kant una suerte de aura providencialista que funciona a modo de fuente de inspiración a la vez que de confirmación de las intuiciones cosmopolitas. La principal consecuencia de la condición esférica del planeta es la de que resulta hipotéticamente imposible rehuir el encuentro con el otro, y, por tanto, resulta imprescindible regular la conducta dado que siempre existe posibilidad de colisión de derechos. Si fuese una superficie infinita podría suponerse una vida en aislamiento sin injerencia ni responsabilidades respecto a terceros, pero la condición esférica ya prefigura el deber de entrar en un estado civil. Es más, la relación que se establece entre los tres órdenes del derecho es de una sistematicidad tal que la instauración de la justicia implica su complementariedad. Una dimensión de injuria, es decir, una laguna de justicia, repercute en la totalidad del conjunto:

[...] de ahí que bajo el concepto general de derecho público no se piense solamente en el derecho político, sino también en un derecho de gentes [*ius gentium*]. Uno y otro de consuno, puesto que la tierra no es ilimitada sino que es una superficie limitada por sí misma, conducen inevitablemente a la idea de un derecho político de gentes [*ius gentium*] o un derecho cosmopolita [*ius cosmopoliticum*], de modo que, con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico le falte el principio que restringe la libertad externa mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse [Kant (1989), p. 140 (VI, 311)].

Queda desterrada pues, la ficción de una *terra nullius*, de una extensión vacía en la que la población se extienda sin límites y sin necesidad de coincidencia. El planeta es limitado y esférico, es decir, carente de aristas en las cuales se pueda determinar un límite confrontado con la noción de *nada* o *vacío*. El planeta no es ilimitado, y es por ello que los principios del derecho emergen como una nueva ciencia de los límites, y en este caso respaldados por la globalidad “more geometrico”. La descripción de la forma de nuestro mundo unido a la explicación de la condena a convivir tiene el mismo sentido que el empleo por Javier Muguerza de la imagen de la *Nave Espacial Tierra* para despertar nuestra conciencia cosmopolita [Muguerza (2001)]. En el caso kantiano, la imagen nos acerca a los problemas de relación y de acercamiento de los dos mundos, de la multiplicidad de ser y de la unidad del deber ser.

El concepto de *relación* resulta crucial en la medida en que su obra gira en torno a la cuestión de la justificabilidad de ésta dentro del plano epistemológico, moral o político. Es por ello que las distintas facultades legislan, y en el juicio se explicitan relaciones y se presuponen sus condiciones de posibilidad. Las distintas jerarquizaciones de las facultades, es decir, la relación de las relaciones, sería el hilo argumental de la evolución de su pensamiento. Por decirlo con la elegante formulación que propone Deleuze.

La separación que reúne era el primer tema de Kant, en la crítica de la Razón Pura. Pero al final descubre discordia que produce acuerdo. Un ejercicio no regulado de todas las facultades, que definiría la filosofía futura, tal como para Rimbaud el desorden de todos los sentidos definiría la poesía del futuro. Una nueva música como discordia, y en tanto que acuerdo discordante, la fuente del tiempo [Deleuze (1999), p. xiii].

Con respecto al tema de la relación de la pluralidad nos vemos obligados a confrontarnos con la dificultad que supone abordar una metafísica de dos mundos frente a la unicidad de la razón. En la lectura de Deleuze, el intento de reconciliación del proyecto kantiano tiene lugar a través del *interés* de la razón en sus propios ideales regulativos, en las *ideas de la razón*.

El mundo sensible no sería de interés especulativo si, desde el punto de vista de un interés superior, no testificase la posibilidad de realizar el suprasensible. Esta es la razón de que las Ideas de la razón especulativa misma no tengan otra determinación directa que la práctica [Deleuze (1999), p. 44].

Pero para nuestra perspectiva, el interés radica en ver en qué medida se mantienen las analogías del lenguaje de la física en la articulación de estos dos mundos y en qué medida pueden condicionar el modo en que se imaginan y regulan la pluralidad de relaciones a través de la idea de unidad y de comunidad. ¿Funciona la semántica de la física mecanicista como la raíz común que relaciona el modo de concebir los dos mundos?

En la *Crítica de la Razón Pura*, el problema de la pluralidad está indefectiblemente unido a la demostración de la existencia de un continuo, al de la simultaneidad y al del vacío. Y la conexión entre estos tres elementos viene dada a través del concepto de “comunidad”, del que Kant ya nos advierte de su peligrosa ambigüedad semántica. “La palabra *Gemeinschaft* es equívoca en alemán. Puede significar tanto ‘communio’ como también ‘commercium’. La empleamos aquí en el último sentido, en el de una comunidad dinámica, sin la cual jamás podríamos conocer empíricamente ni la misma comunidad local [*communio spatii*]” [Kant (1995a), p. 238 (IV, 169)]. La ordenación y el mismo sentido de la experiencia necesitan una explicación que supere el escepticismo empirista de Hume en cuanto a la constitución (activa) del objeto y del mundo en cuanto conjunto de los fenómenos. El problema radica pues en el orden de la conexión, la síntesis y la unificación de la pluralidad. De modo condensado, si la “simultaneidad es la existencia de lo diverso en el mismo tiempo” [Kant (1995a), p. 236 (IV, 180)], y si la experiencia no es caótica, debemos explorar la posibilidad de un vínculo lógico explicativo, y este es: “Todas las sustancias, en la medida en que podamos concebirlas como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca” [Kant (1995a), p. 235 (IV, 180)]. Esta noción epistemológica de comunidad, que entronca con el tema clásico de la posibilidad del vacío, de la nada o de la inconexión absoluta, es la conexión que queremos explorar en la articulación de la llamada metafísica de los dos mundos.

De un modo un tanto poético, Kant explica en la *Crítica de la Razón Pura*: “que la luz que juega entre nuestro ojo y los cuerpos del universo produce una comunidad mediata entre ellos y nosotros, demostrando así la simultaneidad de esos cuerpos”¹ [Kant (1995a), p. 238 (IV, 169)]. En la *Metafísica de las Costumbres* afirma que: “es claro que un hombre, que estuviera completamente solo sobre la tierra, no podría tener ni adquirir ninguna cosa exterior como suya propiamente hablando: porque entre él como persona y todas las demás cosas externas como cosas no hay ninguna relación de obligación” [Kant (1989), p. 76 (VI, 260)]. La relación entre los dos mundos está mediatizada a través de la cuestión de la propiedad, ya que ésta, tanto en

su aspecto físico como en el intelectual, conecta la simultaneidad de los arbitrios referidos a un mismo objeto, estableciendo una limitación recíproca de las libertades, una vez fundada la comunidad jurídica bajo una voluntad unificada. La relación entre naturaleza suprasensible y naturaleza sensible en Kant aparece esbozada como la que existe entre un ideal [*natura archetypa*] y su copia [*natura ectypa*]. El ideal regulativo orienta nuestra voluntad para su realización, pero su consecución adolece de las facultades fácticas acordes con la potencialidad de la razón pura [Kant (1994a), pp. 64-5 (V, 43)]. En nuestra lectura nos interesa matizar el peso que ciertas analogías tienen a la hora de imaginar el cosmopolitismo como ideal regulativo de la humanidad ante la diversidad natural humana. Resulta evidente que el vocabulario “legal” sigue siendo un campo semántico fundamental para concebir estas relaciones, no sólo en lo tocante a las facultades “legisladoras”, sino en la misma herencia estoica que supone la noción de cosmopolitismo, que a nivel moral nos iguala a todos en cuanto co-legisladores autónomos. Pero nos parece interesante incidir en la doble dirección que toman estas analogías, ya que si por una parte el mundo suprasensible se establece como canon para el sensible, en cierta medida también podemos constatar que el primero es pensado bajo la inspiración del lenguaje propio de la naturaleza física, esto es, las leyes de la mecánica clásica que también explican las de la libertad:

En efecto: como todo derecho consiste meramente en limitar la libertad de los demás a la condición de que pueda coexistir con la mía según una ley universal, y como el derecho público (en una comunidad) es meramente el estado de una efectiva legislación conforme con ese principio y asistida por un poder, legislación en virtud de la cual todos cuantos pertenecen a un pueblo como súbditos se encuentran, al fin y a la postre, en un estado jurídico [*status iuridicus*], a saber, el de la igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad (lo que se llama “*estado civil*”) [Kant (1986), p. 30 (VIII, 292)].

Esta misma analogía en la relación de acción y reacción la podemos encontrar aplicada para explicar, contra la opinión de Hobbes, cómo la libertad de expresión, si es bien entendida dentro en un contexto ilustrado, puede tener resultados estabilizadores, ya que los excesos por parte de un bando serían contrarrestados por quienes viesan en peligro la libertad común (para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad), al mismo tiempo que se afianza una relación de confianza entre soberano y súbditos [Kant (1986), p. 47 (VIII, 304)].

Como vemos, el principio de comunidad, o de acción y reacción, reaparece esporádicamente en la obra de Kant cuando se necesita justificar una pluralidad problemática. Si en la teoría del conocimiento, la *aprehensión* nos garantiza que no hay una pluralidad sin un recoger-reunir-enlazar en función

de un objeto que es único en su completud, análogamente el ideal regulativo que nos guía hacia el reino de los fines nos incitaría a concebir la pluralidad en la comunidad de acción y reacción que es el mundo como un recoger-reunir-enlazar bajo una ideal voluntad unificada (cosmopolita) que reúne y supera en un *status iuridicus* el *ius publicum*, el *ius gentium* y el *cosmopoliticum*.²

Los pasos restantes deben ilustrar cómo la idea de propiedad está en el germen del nacimiento de la comunidad jurídica. Por último, nos restaría examinar en qué medida las necesarias concesiones con respecto a las condiciones de realización del ideal cosmopolita acorde con el reino de los fines, reconocen y reconcilian a las partes con el todo, siendo conscientes de que:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella [Kant (1996), p. 30 (VIII, 360)].

Respecto de la relación entre el orden jurídico y el geográfico, o más concretamente sobre el solapamiento de diferentes comunidades jurídicas bajo un único orbe, Kant se muestra algo más cauto en cuanto al contenido de un posible derecho cosmopolita, ya que el “derecho público de la humanidad” se concibe como accesorio del *ius gentium*.

II. “PERO LA NATURALEZA QUIERE OTRA COSA...”. PERSISTENCIA DE LA PLURALIDAD EN LA UNIDAD

La figura esférica de la tierra como confirmación de los principios *a priori* prácticos que nos impelen a entrar en una sociedad civil pueden estar inspirados en las reflexiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*; a quien comenta y cita cuando afirma que: “En la forma esférica de la tierra encuentra un motivo de admiración en la unidad a que da lugar toda diversidad imaginable”. Y a continuación cita a su antiguo alumno: “Quien pondera esta figura difícilmente caerá nunca en el proselitismo de una ortodoxia filosófica o religiosa ni matará en nombre de un fanatismo tan siniestro como sagrado” [Kant (1994b), p. 28 (VIII, 46)]. La relación intelectual que se establece entre Kant y Herder es compleja en tanto que éste refleja en su pensamiento la influencia de su maestro de Königsberg en su etapa pre-crítica, al tiempo que se muestra sensible a ciertos temas despertados por Hamman en su crítica al cosmopolitismo ilustrado. Herder comienza su *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* en su

primera página confesando su deuda con una obra cosmológica kantiana [Herder (1959), p. 17], [*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, (1755)], pero aunque existe cierta sintonía en algunos pasajes, el tratamiento de Herder de la relación entre unidad y pluralidad concede un mayor peso a los factores empíricos. Así pues, busca tanto desligarse de los prejuicios locales a la hora de enjuiciar otras culturas, como estudiar “No lo que es el hombre entre nosotros, ni tampoco lo que sea según los conceptos de cualquier soñador, sino lo que es en todas las partes de la tierra y, sin embargo, al mismo tiempo especial en una región dada”.³ La imagen de la esfericidad es explorada por Kant de un modo fecundo, por una parte a partir del asombro de la unidad como expresión de la síntesis de partes y todo, de la comunidad de comunidades en la que se da una inevitable fusión de horizontes.

Por otra parte, la condición esférica del planeta nos condena a la convivencia, *encerrados juntos*, de un modo que recuerda el célebre párrafo sobre la insociable sociabilidad humana que hace posible la civilización.⁴ En ella es posible el perfeccionamiento humano, puesto que la cultura es lo que permite al ser humano escapar de la teleología natural entendida como la mera satisfacción de los fines naturales y de la disparidad de instintos. Por el contrario, el cultivo de las habilidades y la disciplina de la voluntad permiten al ser humano independizarse de la naturaleza en la medida en que él mismo se erige en fin final a través de su capacidad formal y subjetiva de darse libremente sus propios fines. Pero entre las condiciones que hacen posible la cultura y la civilización están el comercio y el derecho. Sin la interacción y el comercio, la felicidad natural de los tahitianos en su aislamiento no diferiría de la de los borregos.⁵

En su *Antropología Práctica* Kant contrapone la vida arcádica de los tahitianos con la civilización. Los nativos son retratados como seres simples que persisten en su indolencia porque viven en condiciones de abundancia natural y falta de conflictos, mientras que quienes se oponen en situaciones de insociabilidad, de codicia y limitación de recursos, son los que emprenden el camino de la cultura y el perfeccionamiento de aquellas cualidades que son propiamente humanas. Este paralelismo entre la educación de la especie y la del individuo a través de la *insociable sociabilidad* aparece también como argumento en contra de la educación doméstica:

Crean que sucederá siempre lo mismo que en casa de sus padres, donde reciben la comida y la bebida sin tener que cuidarse de ello. Si no se les trata así, continúan siendo niños toda su vida, como los habitantes de Otahití, particularmente los de los padres ricos y los hijos de príncipes. La educación publica tiene aquí sus más evidentes ventajas, pues en ella se aprende a medir sus fuerzas y las limitaciones que impone el derecho de otro; no se disfruta de ningún privilegio porque se halla resistencia por todas partes, y no se sobresale más que por el

propio mérito; es la educación que mejor imagen da del futuro *ciudadano* [Kant (1991), p. 43 (IX, 448)].

El desarrollo sistemático de estas cualidades dentro de la cultura se liga a la génesis del Estado. Éste, más allá de sus fronteras es concebido como una “potencia” más, en un escenario que Hobbes tildaría de “anárquico” y que los discursos —a juicio de Kant— acomodaticios y conformistas de Grotius, Pufendorf y Vattel no ayudarían a pacificar. No obstante, la guerra puede ser interpretada como impulsora del cosmopolitismo a través de la bárbara insociable sociabilidad, que juega un papel importante para la realización de las quimeras de Rousseau y Saint-Pierre [Kant (1990), pp. 80-3 (128-9)]. De todos modos, para Kant, el argumento que vincula interacción y cultura no justifica las empresas imperialistas ni los medios injustos empleados en la desposesión civilizatoria llevadas a cabo en América y legitimadas por Locke.⁶

Si volvemos a analizar esta cuestión a la luz de la metáfora de la esfera con la que abríamos esta lectura del proyecto kantiano, en la relación de las partes y el todo en esta figura, las divisiones se contemplan como un accidente de la unidad. De hecho, la propiedad esférica en la que se apoya la condición necesariamente comunitaria humana es, si se considera desde supuestos empíricos, una vocación actualizable de ensanchar fronteras y horizontes cuantitativos y cualitativos, como nos recordaba en el comentario sobre Herder. Al mismo tiempo, la existencia de fronteras naturales es un fenómeno que merece reflexión, ya que el aislamiento es la fuente de diferenciación natural. Bajo la óptica de la unidad, la existencia de pueblos diferenciados y de culturas particulares parece ser una anomalía. “Pero la naturaleza quiere otra cosa. — Se sirve de dos medios para evitar la confusión entre los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de lenguas y de religiones” [Kant (1996), p. 40 (VIII, 367)]. Esta misma idea la podemos encontrar en Herder, cuando critica y condena a los imperios multinacionales y a los vínculos políticos artificiales (Estado) que no respetan a los naturales (familias y pueblos) [Herder (1959), pp. 283-5]. Herder se sirve de la imagen de la artificialidad del caballo de Troya para condenar *ese conglomerado estatal que lo es todo menos patriótico*:

Con admirable acierto distribuyó los pueblos no sólo por selvas y montañas, mares y desiertos, ríos y climas, sino también por idiomas, inclinaciones y caracteres, con el único fin de poner dificultades a la obra del despotismo esclavizante y no permitir que todas las partes del mundo fuesen encerradas en el interior de un caballo de Troya.⁷

El ideal cosmopolita puede ser contemplado como una meta artificial y como la superación y mediatización de los fines naturales, puestos ahora al servicio de la actualización de la comunidad jurídica y pacífica de la humanidad. Y de entre las fronteras naturales, la existencia de mares es quizás la más

ambigua. Al igual que un archipiélago es un conjunto de islas unidas por aquello que las separa, para Kant, las vías marítimas son afluentes tanto de entendimiento como de injusticia:

Puede parecer que los mares imposibilitan la comunicación entre los pueblos y, no obstante, son justamente, por medio de la navegación, las disposiciones naturales más favorables para su comercio, que puede ser tanto más vivo cuanto más cercanas estén las costas entre sí (como las del Mediterráneo); sin embargo, la frecuentación de las costas, y aún más su colonización para unir las con las de la metrópoli, son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás. [Kant (1989), pp. 192-3 (VI, 352-3)]

Kant supone una dignidad inalienable a los distintos cuerpos políticos, que no es conculcada legítimamente ni siquiera a través de la conquista y la colonización. Esta práctica de esclavización supondría la existencia de una guerra justa punitiva, y esto no es posible en estado de naturaleza, que es por definición no-jurídico. Incluso en el caso de una guerra contra un *enemigo injusto* (aquel que expresamente imposibilita la confianza en una futura paz) pervive la entidad de la comunidad política derrotada, a la que se puede forzar a adoptar una constitución pacífica, pero no “hacer desaparecer un Estado de la faz de la tierra —por así decirlo—, ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, que no puede perder su derecho originario a unirse en una nueva comunidad” [Kant (1989), p. 190 (VI, 349)].

III. LIMITACIÓN RECÍPROCA, PROPIEDAD Y PLURALIDAD DE JURISDICCIONES

Una de las condiciones para que el fin de la humanidad se realice en su plena autodeterminación es que se trasciendan los distintos *estados de guerra* para garantizar las condiciones de seguridad mínimas. “La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unidos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo” [Kant (1995b), p. 420]. El deber moral de ingresar en una sociedad civil donde se garantice la no vulneración de las libertades colindantes encuentra su mejor ejemplo en el conflicto entre voluntades que confluyen en la posesión de un mismo objeto externo, el problema de la adquisición de lo tuyo-mío exterior. Y para Kant, la primera adquisición de una cosa no puede ser sino la del suelo [Kant (1989), p. 77 (VI, 261-2)], y el fundamento de esta posibilidad es un concepto práctico de la razón que se explica en la relación que se establece entre esfera, comunidad y posesión común originaria de la tierra.

En lo tocante a una posesión común de la tierra, Kant no recurre a mitos como el de la *edad dorada*, que permite retrotraerse a un momento histórico ficticio, como tampoco busca la fundamentación en observaciones empíricas. La necesidad de proporcionar un fundamento racional al derecho y a la génesis de las relaciones jurídicas se apoya en el concepto de esfericidad que analizamos, porque nuevamente es el que permite postular la comunicación humana como necesidad. Con respecto a la posesión común originaria:

Todos los hombres están originariamente (es decir, antes de todo acto jurídico del arbitrio) en posesión legítima del suelo, es decir, tienen derecho a existir allí donde la naturaleza o el azar los ha colocado (al margen de su voluntad). [...] es una posesión común, dada la unidad de todos los lugares sobre la superficie de la tierra como superficie esférica, porque, si fuera un plano infinito, los hombres podrían diseminarse de tal modo que no llegarían en absoluto a ninguna comunidad entre sí, por tanto, ésta no sería una consecuencia necesaria de su existencia sobre la tierra [Kant (1989), p. 78 (VI, 262)].

La esfericidad es por tanto una pieza fundamental para mostrar el derecho como un desarrollo necesario, y no empírico o meramente histórico, y ello porque permite presentar a la humanidad inevitablemente como una comunidad originaria de conflicto que debe someterse a una voluntad omniparcial, unida y legisladora, una comunidad de derecho que garantice la distinción tuyo/mío.

En un primer momento parece evidente que la competencia por algo que está físicamente en mi poder me afecta y lesiona mi libertad [Kant (1989), p. 58 (VI, 247)]. Ahora bien, la extensión de este vínculo cuando no existe un contacto directo y su justificación en términos de derecho (*Concepto racional puro práctico del arbitrio bajo leyes de la libertad*) resulta problemático. La dificultad radica en que en este paso (extensión), no ampliamos el concepto de *posesión* más allá de la primera proposición analítica *a priori*, sino que la operación que nos vemos obligados a realizar es más bien una de purificación de aquellas características que describen la tenencia como una posesión empírica, para poder ampliarla a aquellas circunstancias en las que entendemos la potestad, o expuesto de un modo negativo, una lesión en mi libertad a través del objeto al que se vincula mi arbitrio en las circunstancias dadas.⁸ El ingreso en el *status iuridicus* supone la creación de una perspectiva omnilateral en la que confluyen todas las voluntades limitándose recíprocamente, y asegurando en este caso la abstención de los otros del objeto de mi arbitrio privado. “Pero aunque los hombres fueran lo bastante listos para encontrarla y bastante sabios para someterse a su presión voluntariamente, haría falta aun, para ese desarrollo un todo cosmopolita, es decir, un sistema de todos los estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros” [Kant (1995b), p. 420 (V, 432)]. Esto es patente incluso en la feliz excepcionalidad del pueblo tahitiano, comentada por Diderot en su *Supplément au Voyage de Bougainville* (1773) y de la que supuestamente

Kant se hacía eco en la polémica sobre el aislamiento cultural dentro del globo. La posición de Diderot al respecto es brillantemente sintetizada por A. Pagden:

El salvaje, sin espacio y sin tiempo, puede ser, entonces, el único y verdadero hombre feliz. Pero Diderot reconoció que la sociedad civil es un estado que nos aguarda a todos. Ésta es una advertencia recurrente. No podemos escapar del *continuum* espacio/temporal y al mismo tiempo continuar siendo totalmente humanos ya que para cada uno de nosotros estas son las coordenadas que producen nuestros mundos. [...] Pero el *continuum* espacio/tiempo es, en última instancia, un *continuum* [Pagden (1993), p. 153].

Un continuo que inscribe la coincidencia en la condición humana, pero que en la formulación kantiana, no tiene carácter empírico o histórico, sino que establece una relación con el territorio de posesión común originaria deducible como un concepto práctico de la razón, “que contiene *a priori* el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas” [Kant (1989), p. 78 (VI, 262)].

IV. CONCLUSIÓN

El conocimiento implica la aprehensión de la diversidad de elementos y presupone su existencia dentro de un continuo. La presentación kantiana del cosmopolitismo se apoya frecuentemente en la constatación de que la humanidad habita una superficie limitada y continua, un orbe esférico de cuyas propiedades se puede deducir la inevitabilidad de la interacción humana. Pero el reto argumentativo al que Kant se enfrenta en sus escritos consiste en justificar la primacía política de un orden internacional dividido en múltiples jurisdicciones que representan la división natural de la humanidad en pueblos. Kant retiene esta interpretación naturalista de la antropología y la aplica al derecho y a la política. Por el contrario, la dimensión cosmopolita de la moral universalista y del derecho [*ius gentium*] tiene un peso secundario frente a la perspectiva estatista del proyecto de paz perpetua. Aunque la justificación kantiana de las comunidades jurídicas presenta analogías y paralelismos con el mundo de la física, la idea de un orden cosmopolita no tiene un peso equivalente al del concepto de *aprehensión* en la reunificación de la diversidad sensible. El mundo es esférico pero, paradójicamente, no puede dejar de ser ariscamente polifacético.

Departamento de Socioloxía, CC. Políticas e Filosofía

Universidade de Vigo

Campus “As Lagoas”, avenida Castelao s/n, E-32004 Ourense, España

e-mail: davidalvarez@uvigo.es

NOTAS

* Indico a continuación de la edición castellana, el volumen y la paginación correspondiente AK, salvo (1990): del manuscrito de Mrongovius inédito AK.

¹ O como explica más por extenso en una nota a pie de página el mismo Kant: “Evidentemente, la unidad del universo, en el cual han de hallarse ligados todos los fenómenos, es una simple consecuencia del principio —tácitamente asumido— de la comunidad de todas las sustancias que son simultáneas. En efecto, si las sustancias estuvieran aisladas, no constituirían partes de un todo, y si su conexión (acción recíproca de lo diverso) no fuera necesaria, ya a causa de su simultaneidad, entonces no podríamos inferir de esta última, en cuanto relación meramente ideal, una conexión de carácter real. Aunque ya hemos mostrado en su lugar que la comunidad es, en sentido propio, el fundamento de la posibilidad de conocer de modo empírico la coexistencia y que, en realidad, sólo se infiere retrospectivamente dicha comunidad partiendo de esa coexistencia, considerando aquélla como condición de ésta” [Kant (1995a), p. 241 (IV, A 219 k)].

² Este paralelismo que adelantamos en la interpretación del orden cosmopolita como la aprehensión del *ius politicum*, el *ius gentium* y el *ius cosmopoliticum* puede ser leído también como una variación de la identificación que realiza Felipe Martínez Marzoa en su *Releer a Kant* [Martínez (1992), pp. 73-5] entre objetividad pura y apercpción pura.

³ Id. p. 27. Podemos incluso apreciar cierta sintonía con el tono en el que concluye la *Crítica de la Razón Práctica* (1788) en el célebre pasaje en el que Kant conecta el asombro que le produce la sistematicidad de la mecánica celeste con la ley moral [Kant (1994a), pp. 197-8 (V, 146 y ss.)] con la reflexión del Herder sobre la inspiración de su obra: “Es un síntoma de la profunda barbarie nórdica en que educamos a los nuestros, el hecho de que desde la juventud no les demos una profunda impresión de esta belleza, de la unidad y variedad de nuestra tierra. Desearía que mi libro lograra trazar sólo algunos rasgos para la exposición de esta gran perspectiva que se adueñó de mí desde los primeros tiempos de mi autoformación para conducirme luego al vasto mar de los conceptos libres. Además, es sagrada para mí en cuanto veo sobre mí este cielo que todo lo cubre y debajo de mí esta tierra, que todo lo abarca, girando sobre sí misma” [Herder (1959), p. 26]. La divergencia se aprecia en las reticencias kantianas con respecto a los mares demasiado vastos de conceptos libres en demasía por un uso a-crítico de la razón.

⁴ “Tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y del sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad [...]” (*Ideas para una Historia de la Humanidad en clave Cosmopolita* [Kant (1994b), p. 11 (VIII, 22)]). Por el contrario, la metáfora de la que se sirve Kant para justificar los efectos de la sociedad, Herder la aplica a la idea de dispersión de los pueblos: “¿Qué demuestra el hecho inevitable de los diversos dialectos que se encuentran en número infinito sobre la tierra, no pocas veces a exigua distancia? Demuestran que la madre naturaleza, fecunda y con ánimo de dispersar a sus hijos y transplantarlos libre-

mente, no quería conglomerados. Así se empeña también en que ningún árbol le quite la luz y el aire a otro con peligro de que éste resulte enano o se deforme para alcanzar un poco de libre respiración. Quiere que encuentre su propio lugar para elevarse con sus propias fuerzas a las alturas coronado por floreciente y ancha copa” [Herder (1959), p. 242].

⁵ “¿Acaso no hubiese sido igual de bueno que esta isla fuese ocupada por felices ovejas y cameros, que poblada por hombres dichosos entregados únicamente al deleite?”, en *Reflexiones sobre la obra de Herder* [...] [Kant (1994b), p. 55 (VIII, 64)]. De igual manera se expresa respecto *al espectro de esa edad de oro tan ensalzada por los poetas* en la que los humanos se conformarían a la mera satisfacción de las necesidades naturales: “en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, ociosamente onírica o puerilmente retozona: una nostalgia que hace muy seductores a los Robinsones y a los viajes a las islas del Sur”, en *Probable inicio de la Historia Humana* [Kant (1994b), p. 75 (VIII, 122)]. El balance es contundente: “Los tiempos de pleno desarrollo cultural son los únicos que merecerían propiamente el nombre de edad de oro. La otra no es sino la infancia del hombre, y sólo quien quisiera ser un niño podría calificarla así”, en *Antropología Práctica* [Kant (1990), p. 76 (126’)].

Para una crítica de los prejuicios eurocéntricos del cosmopolitismo kantiano y de su polémica con el pluralismo de Herder ver: James Tully; “The Kantian Idea of Europe”: “Herder’s work challenges two features of the Kantian idea: the presupposition that all cultures can be ranked relative to a European norm and that they all develop (once they come into contact with the more civilized nations) toward that apex. Herder also presents an alternative attitude of cosmopolitanism as cultural pluralism: the presumption that all cultures are of intrinsic worth and that they have their own histories” [Tully (2001), pp. 331-58, esp. 343-4].

Sobre Herder y Kant ver también Pagden (1993), pp. 172-88. En “Justice and Foreigners: Kant’s Cosmopolitan Right”, Sankar Muthu [(2000), pp. 23-45; y ampliado en (2003), pp. 122-210] ofrece una lectura bastante amable del cosmopolitismo kantiano. Parte de la condena de Kant del imperialismo militarista y expansionista europeo y de la necesidad de respetar los territorios de otras culturas, sean éstas agricultores, cazadores o ganaderos. Su interpretación parece más forzada cuando pretende que esta condena de la crueldad europea se equipare a una suerte de ideal pluralista/multiculturalista: “One implication of this passage is that individuals from settled societies are deceiving themselves by judging other peoples according to their own, ultimately conventional (in this case agrarian) standards [...]. Underlying all of this philosophically, I have suggested, are Kant’s understanding of negative freedom and distinctively human choice (which for him are among the sources of ‘humanity’ and ‘culture in general’), and his antipaternalistic commitment to a wide latitude of judgement and self-determination” [p. 39]. Nos parece más consistente el balance que ofrece Tully entre las buenas intenciones kantianas implícitas en la condena al imperialismo y la aceptación de una dinámica en la historia, que nos arrastra como un fatum estoico, y que conduce a través de la guerra y de la expansión, a la humanidad hacia el fin teleológico de la especie: “Although Kant uses his federal idea to criticize as ‘unjust’ the imperial spread of European commerce and law-governed colonies by warfare, Kant accepts and builds on this older imperial foundation, understood as the ‘will’ or ‘mechanism’ of ‘nature’ and does not permit any resistance to it” [Tully (2001), pp. 332-3]. La condena kantiana al aislamiento indolente

de los tahitianos, la caracterización de su felicidad como “bovina” y la conciencia (de eso trataba el debate de la época) de que el contacto con la civilización perturbaría irremediablemente su idílico paraíso de los mares del Sur, indica más la conciencia de una interacción jerarquizada que no una idea de reconocimiento. Una consideración distinta es la de que este contacto no legitimaría los oscuros intereses y prácticas imperialistas, como tampoco lo hacen los acomodaticios discursos de Grocio, Vattel o Pufendorf.

⁶ En el caso comentado (salvajes americanos, hotentotes, neo-holandeses) afirma: “Pero a través de este velo de injusticia (jesuitismo) se ve fácilmente dar por buenos todos los medios con vistas a fines buenos, este modo de adquisición es, por tanto reprochable” [Kant (1989), p. 83 (VI, 265)]. Resulta también de interés el párrafo en el que refuta la posibilidad de ocupar legítimamente tierras despobladas y no cultivadas en cuanto que Locke sólo reconoce el trabajo como fuente de propiedad, y ello no contempla actividades como la caza o la recolección que solían ser la base habitual de la subsistencia de muchos pueblos: “Si son pueblos de pastores o de cazadores (como los hotentotes, los tunguses y la mayoría de las naciones americanas), cuyo sustento depende de grandes extensiones de tierra despobladas, esto (asentamiento) no podría hacerse por la fuerza, sino sólo por contrato, y en este último caso, sin aprovecharse de la ignorancia de los pobladores en lo que se refiere a la cesión de tierras” [Kant (1989), p. 193 (VI, 353)].

⁷ Y continúa “[...] y se puede aseverar que si la finalidad de una Europa confederada fuera desde hace siglos desempeñar el papel de tirano que impone su felicidad a la fuerza a las naciones de la tierra, la diosa de la fortuna está aun muy lejos de haber conseguido su propósito de traer la felicidad a los mortales” [Herder (1959), p. 256].

⁸ “En un principio teórico *a priori* tendría que ponerse bajo el concepto dado una intuición *a priori* (según la *Crítica de la Razón Pura*), por consiguiente, tendría que añadirse algo al concepto de la posesión del objeto; ahora bien, en este principio práctico se procede a la inversa, y todas las condiciones de la intuición que fundamentan la posesión empírica tienen que omitirse (prescindir de ellas), para poder extender el concepto de la posesión más allá de la posesión empírica, y poder decir: puede contarse como jurídicamente mío cualquier objeto exterior del arbitrio, que tenga en mi potestad (y sólo en la medida en que lo tenga) sin tenerlo en posesión” [Kant (1989), p. 64 (VI, 252)]. Y más adelante, sobre las dificultades para su deducción intelectual: “A nadie debe extrañar que los principios teóricos de lo mío y lo tuyo exterior se pierdan en lo inteligible y no supongan ninguna ampliación del conocimiento: porque el concepto de libertad, sobre el que se apoyan, no es susceptible, en lo que respecta a su posibilidad, de ninguna deducción teórica y sólo puede ser inferido a partir de la ley práctica de la razón (el imperativo categórico) como un *factum* de la misma” [Kant (1989), p. 65 (VI, 252)].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDT, R. (2001), *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, México, Plaza y Valdés.

- DELEUZE, G. (1999), *Kant's Critical Philosophy*, University of Minnesota Press.
- HERDER, J. G. (1959), *Ideas para una Historia de la Humanidad*, Losada, [1784-1791].
- (1993), *La Idea de Humanidad*, Mestre, A. (ed.).
- KANT, I. (1902), *Kant's Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preusschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Berlin, Walter de Gruyter.
- (1993b), *Acerca de la Ilustración y la revolución*, Mestre, A. (ed.).
- (1990), *Antropología Práctica*, traducción de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, (1788).
- (1994a), *Crítica de la Razón Práctica*, traducción de E. Miñana y M. García Morente, Salamanca, Sígueme.
- (1995a), *Crítica de la Razón Pura*, prólogo, traducción y notas de Pedro Rivas, Alfaguara, (1781A, 1787B).
- (1995b), *Crítica del Juicio*, traducción de M. García Morente, Colección Austral, Espasa Calpe, (1790).
- (1989), *La Metafísica de las Costumbres*, introducción, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, (1797).
- (1996), *Sobre la paz perpetua*, introducción de A. Truylol, traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, (1795).
- (1991), *Pedagogía*, traducción de M. Fernández-Enguita (ed.), Akal, (1803).
- (1994b), *Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una Historia de la Humanidad"*, (1785) en *Ideas para una Historia de la Humanidad en clave Cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- (1993a), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?*, en Mestre, A. (ed.).
- (1986), *En torno al tópico: Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*, (1793), en *Teoría y Práctica*, (introducción de R. Rodríguez, traducción de J. M. Palacios y M. F. Pérez), Madrid, Tecnos.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1994), *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos.
- MESTRE, A. (ED.) (1993), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- MUGUERZA, J. (2001), *El puesto del hombre en la cosmópolis*, en Acilio da Silva Estanqueiro Rocha (coord.) *Justiça e Direitos Humanos*, Universidade do Minho.
- MUTHU, S. (2003), *Enlightenment against empire*, Princeton University Press.
- (2000), "Justice and Foreigners: Kant's Cosmopolitan Right", *Constellations*, 7:1, pp. 23-45.
- PAGDEN, A. (1993), *European encounters with the New World. From Renaissance to Romanticism*, Yale University Press.
- TULLY, J., (2002), *The Kantian Idea of Europe*, en Pagden, A. (ed.) *The Idea of Europe*, Cambridge University Press.