

## El ideal cosmopolita, la aristocracia y el triste sino del universalismo europeo\*

ANTHONY PAGDEN

The Johns Hopkins University (EE.UU.)

En un pasaje que se ha vuelto muy familiar para todos los especialistas en el cosmopolitismo antiguo, Zenón de Citio, el fundador de la escuela estoica, decía:

No se trata de que todos vivamos en ciudades y *demos* —cada cual con sus reglas específicas de justicia—, sino de ver que todos los hombres son conciudadanos en un mismo *demos*, y que disfrutemos de una misma vida y orden, como el rebaño que pasta en un prado común.<sup>1</sup>

Al menos esto es lo que Plutarco pone en boca de Zenón. De lo que no cabe duda es que esta interpretación de Plutarco ha sido después una fuente continua de inspiración para algunos sectores de la sociedad europea occidental, desde los días de Zenón hasta hoy mismo. Sin embargo, el término «cosmopolitismo», que fue acuñado en el siglo XVIII, ha tenido cuando menos una historia ambigua. Al igual que el término «nacionalismo» —con el que paradójicamente tiene tanto en común— posee sentidos diferentes para pueblos distintos y su significado ha ido cambiando a medida que se iba incrementando el número (y la clase) de las sociedades incluidas en la noción de «mundo». Cuando Zenón habló de un orden universal estaba pensando en poblaciones relativamente pequeñas, con culturas similares cuando no directamente comunes. Los griegos fueron —como nos ha recordado recientemente François Hartog— «grandes viajeros», *poluplanês*, cuyo primer ejemplo es Pitágoras que viajó desde su nativa Samos a Egipto y Creta antes de establecerse en Crotón; o quizá Hecate de Mileto que visitó Egipto incluso antes que Herodoto. También se suele decir

---

\* Traducción del inglés de José María Hernández.

que fue Solón quien primero estableció la conexión entre el viaje (*planê*) y la sabiduría (*sophia*). El propio Zenón era originario de Chipre, posiblemente de ascendencia fenicia o bien de origen mixto. Cabe dar por cierto su bilingüismo, y que con otros estoicos —como Cleantes o Crisipo, por ejemplo— encarnaba la evidencia que había tras la opinión de Isócrates, según la cual ser heleno había dejado de ser una cuestión de sangre u origen racial y se había convertido en una cuestión de educación y cultura.<sup>2</sup>

Se podría añadir que su cosmopolitismo derivaba, en parte, de la experiencia del mundo en un sentido algo más amplio de lo habitual. Y quizá por esto mismo, o mejor aún, porque los estoicos rechazaban la distinción entre griegos y bárbaros —de la misma forma que rechazaban la dicotomía tan común para los griegos entre el cuerpo y el alma—, el cosmopolitismo estoico ha sido generalmente asociado con una posición decididamente relativista hacia los valores culturales. Si la *polis* linda con el «cosmos» es poco probable que la *politeia* local incluya todos los valores. Sin embargo —y esta es la objeción más común al moderno cosmopolitismo—, el mundo no es un lugar del que uno puede ser un ciudadano o *polites*.<sup>3</sup> Al adoptar todos los valores nos quedaríamos sin ninguno. Uno no puede ser al mismo tiempo persa y ateniense. La famosa adscripción de Diógenes como «ciudadano del mundo» no era más que un insulto a todas las formas de civilidad. Si la sátira de Luciano sobre la filosofía en la que los *cosmopolites* son representados como personajes ridículos acabó gozando de tanto éxito entre sus contemporáneos, es justamente porque la idea de que uno podía llegar a ser una persona sin una ciudad era para los griegos algo ridículo en cuanto inimaginable.

Por tanto, tengo que recordar aquí que hay otro modo de interpretar estos textos (y en particular los de Zenón) que encaja mucho mejor con lo que sabemos acerca del estoicismo antiguo y de la sociedad helenista en general. Al decir que todos los hombres eran miembros de una misma *polis* o *demos*, en realidad lo que estaba haciendo Zenón era considerar a todos los hombres como miembros de *la polis* o *el demos* a los que él pertenecía. Los estaba invitando a entrar; y lo mismo hizo san Juan cuando utilizó la misma metáfora para anunciar que en Cristo «habrá un sólo rebaño y un sólo pastor» (10:16). Ser miembro de la familia humana no significaba aquí una igualdad de estatus y, menos aún, algún tipo de compromiso relativista, como parecen creer hoy la mayoría de los modernos entusiastas del cosmopolitismo. Los estoicos, de hecho, lejos de considerar a todas las gentes como posibles destinatarios de esta invitación, parece que se fijaron únicamente en aquellos que consideraban pueblos sabios y, por tanto, dignos de su consideración. En *La República* (la obra perdida de Zenón sobre la política) nos dice —ahora según Diógenes Laercius— «que sólo los buenos pueden ser verdaderos ciudadanos, amigos, parientes y hombres libres».<sup>4</sup> «La amistad sólo existe, declaran [los estoicos], entre el sabio y el bueno, en razón de su mutuo aprecio». Sólo los amigos deberán ser tratados como querriamos ver que se nos trata a nosotros.<sup>5</sup>

Por el contrario, a los que no son sabios y virtuosos «les dirige los ignominiosos epítetos de competidores en la guerra, enemigos, esclavos y extraños».<sup>6</sup> Hay demasiado de cierto en la observación de Foucault, según la cual la ética del mundo antiguo era sólo para los sabios.<sup>7</sup>

Aparentemente, la «cosmópolis» —el mundo contemplado como una sola ciudad— fue para Zenón (y diría que, casi con toda seguridad, para la mayoría de los griegos) la misma *polis* griega convenientemente ampliada para los no griegos. La ley común para toda la humanidad, el *koinos nomos*, en la medida en que podía tener algún contenido, era el contenido de la ley griega. Desde luego, en ningún caso se trató de la alegre amalgama multicultural que tantas veces se ha querido ver. De igual modo, para los romanos, el mundo, el *orbis terrarum*, era la *civitas* romana extendida a los que no eran romanos. Esto es lo que Cicerón entendía por la *humanitatis societas*;<sup>8</sup> y lo mismo podemos decir del ciceroniano *communis humanitatis ius*.<sup>9</sup> Una vez más, la admonición de Séneca, según la cual «no deberíamos fijarnos en esta esquina o aquella, sino calcular las fronteras de nuestra nación siguiendo el sol»,<sup>10</sup> era una expresión típica del universalismo romano. Como dijo Aelius Aristides, un sofista del siglo I, los romanos habían demostrado que el mundo es una patria común. Esta *communis patria* era el Imperio del pueblo romano, antes que el Imperio Romano en el que Roma ya no se identificaba con un lugar o una tribu, con un pueblo o una nación, sino con un modo de vida y un orden político dirigido de acuerdo con las reglas de la justicia. Citemos nuevamente a Cicerón:

Como quiera que definamos al hombre, una sola definición valdrá para todos [...]. Pues aquellas criaturas que han recibido de la Naturaleza el regalo de la razón, han recibido también la recta razón y, por tanto, han recibido también el presente de la ley, que no es sino la recta razón aplicada al mandato y la prohibición. Y, si han recibido la ley, han recibido la justicia. Ahora: sabemos que todos los hombres han recibido la razón; por tanto, todos los hombres han recibido la justicia.<sup>11</sup>

Merece la pena recordar aquí que del mismo modo que Cicerón estaba escribiendo en el momento en que la República era reemplazada por el Imperio, Zenón lo había hecho en el instante en que las ciudades-Estado griegas, hasta entonces independientes, eran absorbidas por el Imperio «mundial» de Alejandro; y es bueno recordar también que uno de los más grandes estoicos fue emperador y que Séneca escribió para Nerón.<sup>12</sup> El estoicismo fue desde su origen una filosofía particularmente apropiada para la expansión del Imperio.

Los Imperios de la primera modernidad europea trataron, a su vez, de emplear una estrategia similar a la del universalismo estoico con objeto de acreditar sus propios proyectos. Que los romanos les habían proporcionado un modelo y una serie de medios para conceptualizar las relaciones imperiales es algo bien sabido. Entre estos métodos se contaban, por ejemplo, los estilos arquitect-

tónicos, las estrategias retóricas y las mismas formas administrativas. A fin de cuentas, todas las grandes potencias colonizadoras de Europa fueron, en algún momento de su historia, antiguas colonias de Roma. Las distintas historiografías de estas potencias europeas trataron de encontrar, cada una a su manera, las respectivas genealogías legitimadoras de su emergencia como Estados modernos, sirviéndose para ello de sus orígenes en el Imperio Romano. (En el caso de la España de Carlos V esta genealogía era descrita en términos de una sucesión ininterrumpida desde los tiempos del emperador Augusto.)

Sin embargo, la estructura y la forma de los modernos imperios coloniales eran muy distintas del modelo romano. Una de las diferencias más significativas estaba justamente en cómo estos orígenes imperiales eran concebidos. Mientras que los romanos habían desarrollado su Imperio invadiendo primero a sus vecinos y después a los vecinos de sus vecinos, en el caso de España, Inglaterra y Francia se daba la circunstancia de que habían adquirido (o al menos eso pretendían) en muy poco tiempo enormes superficies de tierra sin ninguna conexión con sus propios territorios. La distancia geográfica con respecto a Europa y la velocidad con que los nuevos Imperios europeos fueron creados también tuvieron implicaciones legales muy significativas. Los romanos habían legitimado su adquisición del Imperio a través de una serie de mecanismos que les había permitido, en términos generales, presentar sus conquistas como fruto de las guerras contra un agresor. Por el contrario, los europeos tenían serias dificultades para adaptar las leyes de guerra romanas a una situación en la que sus víctimas, a primera vista, partiendo de la evidencia por entonces ya disponible, no podían ser descritas más que como «pueblos que vivían pacíficamente en sus propios territorios». La consecuencia de todo ello es que los poderes europeos empezaron a interesarse cada vez más por la cuestión de la legitimidad; y dado que era obvio que ningún Estado europeo podía plantear un derecho indiscutible de soberanía sobre cualquier parte de América, Asia o África, basándose en los tradicionales supuestos de herencia o transferencia legítima (esto último sólo era posible en casos muy limitados), se hacía necesario recurrir a otro tipo de argumentos, basados en principios inspirados, en este caso, en algún tipo de gobierno universal.

En 1539 el teólogo español Francisco de Vitoria impartió en la Universidad de Salamanca una «relectio», hoy muy conocida, sobre la cuestión «De los indios americanos» que es uno de los primeros textos (y quizá uno de los más influyentes) sobre la cuestión de la legitimidad del imperialismo europeo. Esta conferencia comenzaba con la siguiente pregunta: «En base a qué derecho (*ius*) fueron los bárbaros sometidos a la autoridad española». <sup>13</sup> Se trataba de una pregunta que tenía un gran número de implicaciones. Para responderla Vitoria tuvo que considerar no sólo si era posible, en este caso, aplicar las leyes romanas de la guerra, sino que también tuvo que examinar los derechos del papado y del emperador Carlos V. Además, tenía que decidir primero qué tipo de gentes

eran esos «bárbaros» y qué clase de relación podían establecer de forma legítima con sus conquistadores europeos. Las respuestas de Vitoria a estas cuestiones han sido discutidas en detalle en otros lugares. Aquí me interesa uno de los «títulos» que menos atención ha recibido por parte de la crítica, a pesar de que, según parece, se trata de un «título» de su propia creación.<sup>14</sup> Me refiero a lo que Vitoria llama «el derecho natural a la comunicación y a la asociación» (*naturalis societas et communicationis*). La violación de este derecho por parte de los indios americanos podría, según Vitoria, ser causa suficiente para hacerles la guerra. La susodicha «sociedad natural y de comunicación» es una noción que describe un conjunto de principios divididos en cinco proposiciones. En realidad se trata de una referencia al antiguo derecho de hospitalidad que en Vitoria deja de ser una costumbre griega para convertirse en un derecho de la ley natural. «Entre todos los pueblos», escribe, «se considera inhumano tratar mal a los viajeros sin un motivo especial; lo humano y lo obligado es tratar con hospitalidad a los extranjeros». Continúa Vitoria, dando a entender la conexión con el antiguo y supuestamente natural derecho a la hospitalidad:

Al comienzo del mundo, cuando las cosas eran tenidas en común, a todos estaba permitido visitar y viajar por cualquier tierra. Este derecho no quedó anulado por la división de la propiedad (*divisio rerum*); nunca fue intención de las naciones impedir el libre contacto entre los hombres debido a su división.

El derecho a la hospitalidad y, particularmente, el derecho a la asistencia en los momentos de peligro se basaba, por supuesto, en la suposición de una común identidad humana. «La naturaleza», argumenta Vitoria citando la ley romana, «ha decretado un cierto parentesco entre los hombres (Digesto, I, I, 3)». «El hombre no es “un lobo para el hombre” —*homo homini lupus*—, como dijera Ovidio, sino un compañero». Esto trae aparejado una cierta obligación de amistad, pues «la amistad entre los hombres es parte de la ley natural». Por tanto, sobre esta base, todos los hombres están obligados a vivir en un estado de amigabilidad. El argumento de Vitoria es que un derecho a viajar de forma pacífica y a gozar de la hospitalidad forma parte, lo mismo que el derecho de autodefensa, de ese conjunto de derechos que han sobrevivido a la «división de la propiedad» o, dicho de otro modo, a la creación de la sociedad civil. «Nunca fue intención de las naciones impedir el libre contacto entre los hombres.» La ley que obliga a los indios a no impedir que los españoles accedan de forma pacífica a sus territorios, es la misma ley que obliga a los franceses «a permitir que los españoles viajen o incluso vivan en Francia, y viceversa».<sup>15</sup>

Por tanto, si se pudiera demostrar que los indios han violado esta ley, oponiéndose al paso de los españoles, entonces la guerra contra ellos sería legítima. Sin duda, en las condiciones reales, esto no hace al caso, porque como observó con cierta amargura uno de los sucesores de Vitoria, el teólogo Mel-

chor Cano, los españoles difícilmente podrían ser considerados como simples «visitantes» o comerciantes. «No podríamos describir a Alejandro Magno como a un simple viajero (*peregrinus*).»<sup>16</sup>

Sin embargo Vitoria tenía una proposición más que hacer, a saber: que los viajeros tienen todo el derecho a establecer el comercio con los indios. «En otras palabras: pueden importar los artículos que no tienen y exportar el oro y la plata y las otras cosas que tienen en abundancia.» De donde se sigue que «sus príncipes están obligados por la ley natural a querer a los españoles, sin que puedan interponerse sin motivo justificado en la consecución de sus propios intereses». Vitoria se estaba apoyando para hacer estos comentarios en una venerable tradición humanista que asociaba el comercio con el intercambio de bienes, expresión de una humanidad compartida. El comercio era, según la frase de Filón de Alejandría, la expresión de «un deseo natural de mantener una relación social». Cualquier interferencia en este proceso constituye, por consiguiente, una ofensa en toda regla contra la humanidad. «Si destruyes el comercio —decía el historiador Lucius Annaeus Florus en el siglo I— deshaces la alianza que mantiene unida la raza humana.» No es extraño que el decreto ateniense que prohibía a los habitantes de Mégara el comercio en cualquier parte del Imperio Ateniense fuera la causa de la Guerra del Peloponeso, o que Agamenón se enfrentara al rey de Mícale por intentar limitar el paso por las carreteras que atravesaban su reino. El humanista italiano Andrea Alciati llegó a sostener que la razón principal de las cruzadas había sido que los «sarracenos» negaron el acceso a Tierra Santa a los cristianos.<sup>17</sup> Como concluía Vitoria, «tan cierto es que los bárbaros no pueden seguir prohibiendo a los españoles realizar comercio con ellos como que los españoles no pueden impedir que otros cristianos hagan lo mismo».<sup>18</sup>

La inoperatividad del concepto de «sociedad natural y de comunicación» de Vitoria como base de un derecho de ocupación no reducía su importancia como descripción de un fundamento para un posible orden mundial, un orden basado justamente en el comercio y el intercambio en lugar de la conquista y la ocupación. Al final de su *relectio*, Vitoria, que para entonces había dejado en pie muy pocos de los títulos tradicionales aducidos por los españoles para la conquista, sugiere que los portugueses habían logrado los mismos resultados, o incluso mejores, a partir de un comercio lícito con «gentes similares»; todo ello sin tener que conquistarlos, como habían hecho los españoles mediante una ocupación ilícita. Esto es algo que la corona española debería ir pensando en imitar, sugiere Vitoria de forma tentativa.

En cualquier caso, el componente crucial del argumento de Vitoria era su afirmación de un derecho de comunicación (y sociabilidad) como derecho *natural*, puesto que se trataba de un derecho que había sobrevivido a la división de las tierras después de la creación de la sociedad civil. Dicho con otras palabras, se trataba de una libertad esencial del ser humano, aquello que Vázquez de

Menchaca —el jurista español que tanta influencia iba a tener en el holandés Hugo Grocio— llamaría una *liberrima facultas, ius absolutum*, esto es, un derecho absoluto que no puede ser conculcado por ninguna sociedad humana.<sup>19</sup> En el ámbito de las relaciones internacionales esto último no dejaba de ser un principio novedoso y potencialmente radical; pues no hay que olvidar que Vitoria se adhería, en términos generales, a la concepción que hacía de las relaciones internacionales (en términos del *ius gentium*) una parte del derecho positivo. Estas leyes serían promulgadas por una hipotética sociedad internacional, esto es, aquello que él mismo —aunque en otro lugar— había llamado «el mundo entero entendido como una república».<sup>20</sup>

Dado que esta ampliación sustancial del espacio concedido a un derecho puramente natural habría tenido consecuencias muy drásticas para las relaciones entre los Estados europeos, esta radical innovación fue rechazada o ignorada en términos generales. La posibilidad de que una noción vagamente definida de comunicación natural humana, o incluso la noción clásica de hospitalidad, pudiera convertirse en un principio de ley, amenazaba con colapsar todo el sistema de la soberanía nacional que acababa de empezar a emerger hacia el final del siglo XVI, un sistema en el que —según la frase de Hobbes— los derechos del soberano tenían que ser «indivisibles e incommunicables».<sup>21</sup> Si los nuevos Estados nacionales que emergían en Europa iban a poder controlar sus fronteras, entonces no se les podía negar la misma capacidad de limitar los movimientos de las personas que los cruzaban.

La insistencia de Vitoria sobre el libre acceso como un derecho natural, esto es, como algo que estaba más allá del alcance de la legislación humana, era un peligro evidente para las concepciones contemporáneas de la seguridad nacional. Y conviene recordar que la seguridad era la preocupación prioritaria de gran parte del pensamiento político europeo desde Bodino a Hobbes y Grocio. En términos generales, la cuestión que todos estos escritores trataban de resolver era la de cómo ofrecer un argumento que reforzara el poder del Estado frente al tipo de conflicto interno que enfrentó en Francia a dos bandos confesionales entre 1562 y 1598, el mismo tipo de conflicto que habían agitado a la mayor parte de Europa central entre 1618 y 1648 y causado la guerra civil inglesa entre 1642 y 1648.

Aunque de distinto modo, esto fue resuelto por Grocio, Hobbes y Locke apelando a un mismo derecho natural de autoprotección: el llamado «poder ejecutivo de la ley natural». Como estableció Grocio en su *De iure praedae* (1604-1605), «el primer principio de todo orden natural» es el amor. En esto parecía estar de acuerdo con el realismo moral aristotélico. Sin embargo, para Grocio, este amor es, en primera y última instancia, un amor hacia uno mismo, en lugar de un amor hacia los demás. Se trata de un tipo de amor «cuya fuerza y acción primaria se dirige al interés propio». A partir de aquí se podía sostener que las leyes primarias de la naturaleza no eran los impulsos de sociabilidad,

como sostenían los católicos (e.g. «ama a los otros como a ti mismo» o «comportate con los demás como desearías que ellos se comportasen contigo»), sino que estas leyes primarias rezarían, más bien, de la siguiente forma: «Es lícito defender la propia vida y evitar por todos los medios aquello que puede amenazarla», o bien: «Es lícito adquirir y conservar para uno mismo aquello que es útil para la vida».<sup>22</sup> Aunque Grocio sugiere que los hombres tienen ciertas obligaciones hacia sus vecinos, éstas se expresan sólo en términos de un deber de no agresión. El derecho natural que una vez formó parte de un complejo argumento a favor de la sociabilidad humana, es reducido ahora a un núcleo moral mínimo que, según Grocio, ningún hombre en el uso de sus facultades racionales podría negar. La ley de las naciones se convertía de esta forma en un simple conjunto de costumbres de «las naciones más civilizadas»: su fuerza no estaba en tener un valor moral superior a las prácticas de los salvajes —aunque Grocio estaba convencido de ello—, sino en que estas costumbres eran las mejor calculadas para proporcionar seguridad a quienes vivían bajo su influencia, siendo por tanto las que también estaban más alejadas del estado de naturaleza.

Estos argumentos se apoyaban, al mismo tiempo, en una narrativa en torno a la creación de las primeras sociedades que partía del estado de naturaleza. Semejantes historias venían siendo utilizadas, por supuesto, desde los tiempos de la antigüedad. Sin duda la distinción entre una sociedad natural y civil era un lugar común en casi todo el pensamiento social occidental a partir de Platón. Lo que Hobbes, Grocio y Locke hicieron con esta narrativa (aunque este último en menor grado), fue utilizarla para demostrar que los orígenes de la sociedad sólo podían ser consecuencia de un acto de la voluntad. A falta de las ideas innatas, como iba a probar Locke en el primer libro de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, y, por tanto, a falta de algún tipo de disposición natural hacia la sociabilidad, los hombres primitivos pactaron entre sí, de varias formas, garantizar su supervivencia en un mundo en que poseían la inteligencia y la capacidad necesarias para este tipo de uniones pero no la fuerza física suficiente para vivir cada cual por su cuenta y riesgo. En muchos aspectos, emplear una narrativa de este tipo para un propósito semejante resultaba una innovación un tanto extraña. En primer término, se suscitaba la pregunta de si estas narraciones tenían alguna fuerza histórica o, simplemente, si se trataba de lo que Kant iba a llamar una construcción de la razón y no de la experiencia. Los escritores del siglo XVII no fueron tan explícitos como lo serían después Rousseau o Kant. Grocio, Hobbes y Locke se sirvieron con abundancia de la etnografía contemporánea —de hecho, una parte del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de John Locke parece haber sido dispuesto para justificar la expropiación de las tierras de los indios de Norte América por los ingleses. Pero esto no podía evitar que algunos de sus críticos tuvieran en cuenta otro tipo de datos etnográficos también disponibles, como hoy sabemos que ocurrió frecuentemente. Por otra parte, la misma alusión al estado de naturaleza plantea la pregunta de si se podía asumir, como

hacia Hobbes, que este estado era una «guerra de todos contra todos», con independencia de si era en teoría o en la práctica. Porque no hay que olvidar que existía una visión alternativa, mucho más familiar para todos, que partía de Ovidio (la fuente clásica más consultada sobre la materia) y que representaba la condición natural del hombre como una «Edad de Oro». Estas dos visiones enfrentadas, así como los argumentos igualmente enérgicos de Adam Smith y Adam Ferguson, según los cuales todo este discurso se basaba en suposiciones gratuitas («*fruitless inquires and wild suppositions*»),<sup>23</sup> se mantuvo en pie hasta que fue sepultado —si se me permite la expresión— bajo el peso del idealismo alemán del siglo XIX.

Lo que Hobbes y Grocio consiguieron fue deshacerse de la concepción cristiano-aristotélica del hombre como *zoo politika*, esto es, de la suposición de una disposición innata en el hombre hacia la sociabilidad, que era lo que proporcionaba la base necesaria para una sociedad humana universal. Con ello lograron independizar a la humanidad de la divinidad hasta un punto que ninguno de sus predecesores hubiera imaginado, reduciendo la rica psicología anterior —como Habermas y otros autores han denunciado acertadamente— a un único e improbable «principio», aunque se tratase de un principio muy persuasivo.<sup>24</sup>

En 1648 el Tratado de Westphalia marcaba el final de la Guerra de los Treinta Años. Esto servía para transformar (o al menos eso pareció a ojos de sus contemporáneos) lo que hasta entonces había sido un persistente (y sangriento) conflicto —tanto hacia dentro como hacia fuera de los Estados europeos— en un equilibrio de poderes, por precario que fuese. A pesar de su corta vida, la principal consecuencia teórica de este tratado, en lo tocante a las relaciones interestatales, fue un desplazamiento del interés por la seguridad en favor de otro tipo de consideraciones de mayor calado acerca de los orígenes y el posible futuro de los pueblos del mundo. En definitiva, podemos decir que volvía el tema de la «humanidad» entendida como algo más que el simple agregado de los intereses egoístas de los individuos, tal como Hobbes y Grocio la había descrito. En ningún lugar se manifiesta esto último de forma más clara que en el contraste entre Grocio y Pufendorf, esto es, entre el humanista holandés y el jurista sajón, tantas veces retratados conjuntamente como fundadores de la «moderna» teoría del derecho natural.

La crítica de Pufendorf a Grocio puede entenderse, precisamente, como fruto de esta necesidad de abandonar la descripción de las raíces de la sociabilidad humana a partir de una concepción minimalista del derecho natural. La diferencia más radical entre Pufendorf y Grocio (o Hobbes) está justamente en su concepción de la ley natural como una forma de sociabilidad. Esto es lo que Pufendorf llama la «socialidad» (*socialitas*). Como Grocio, Pufendorf reconoce que «el hombre está conformado de tal manera que antes piensa en su propio bienestar que en el de los otros»; como Grocio y Hobbes, rechaza la noción aristotélica de un amor innato a la sociedad y asume que la creación de la

primera sociedad es fruto de un acto de voluntad. Pero a diferencia de ambos, sin embargo, cree que una vez constituidas estas primeras sociedades se convierten en algo más que unos simples arreglos para garantizar la seguridad de los individuos. Pufendorf cree que estas sociedades se convierten en personas morales,<sup>25</sup> cada una con sus cualidades de «inteligencia y voluntad», esto es, personas «capaces de llevar a cabo acciones específicas y distintas a las de los individuos». Mediante un acto de voluntad semejante, o mejor aún, mediante una sucesión de este tipo de actos, la humanidad habría creado un ser natural, y no sólo un mero ser artificial, sino un ser dotado de sus propias cualidades morales.<sup>26</sup> Francis Hutchenson, a pesar de su hostilidad general hacia el utilitarismo del primero, se dio cuenta de que, «según esta idea de Pufendorf, aunque la vida social no sea considerada como inmediatamente natural en el hombre, sin embargo, puede ser considerada natural en un sentido secundario».<sup>27</sup> La ley de las naciones no podía ser, como Grocio la había descrito, un simple agregado *a posteriori* de las costumbres de los pueblos más civilizados. Esto era inadmisibles. Según Pufendorf, se trataría de una claudicación de Grocio ante el argumento de los escépticos, un argumento que ponía en cuestión todo criterio de civilización.<sup>28</sup> Qué nos importa, se preguntaba Pufendorf, si los «persas se casan con sus madres y los egipcios con sus hermanas».<sup>29</sup> El *ius gentium* era la ley natural a las relaciones entre todos los pueblos. Las relaciones entre los Estados eran comparables a las relaciones entre las personas, pero no como Grocio y Hobbes había supuesto, esto es, no como personas en el estado de naturaleza sino como personas civiles. Porque en un sentido no-aristotélico de la sociabilidad natural, los Estados son tan sociables como los hombres.

Esto implicaba una obligación por parte del grupo social a algo más que no dañar a sus congéneres sino a buscar también de forma activa su bienestar. Lo que hizo Pufendorf fue dotar al hombre civil del estatus de una criatura moral natural. De este modo, conseguía finalmente deshacerse de la distinción entre el estado de naturaleza y la sociedad civil. Al mismo tiempo, abría el camino para recuperar un concepto de humanidad que superase la dura (e improbable) psicología de sus predecesores. El hombre, según Pufendorf, tenía algo más en su cabeza que un simple instinto de protección. Lo que resultó fundamental para el giro que iba a tomar todo el discurso sobre el derecho natural en el siglo XVIII, fue que este hombre de Pufendorf estaba naturalmente predispuesto hacia la benevolencia para con sus congéneres. Para Pufendorf, por tanto, los Imperios sólo podían ser contemplados como auténticos monstruos que violaban el estatuto legal de las comunidades individuales en tanto que comunidades.<sup>30</sup>

Pufendorf, al igual que los moralistas ingleses de la primera parte del siglo XVIII (Hutchenson, Cumberland y Shaftesbury), describía su distanciamiento de Hobbes y Grocio en términos de una oposición entre epicureísmo y estoicismo. «La premisa básica de la que deduzco la ley natural», escribía en contestación a

las críticas del *De iure naturae et gentium*, «está en oposición directa a la teoría de Hobbes. Pues mientras que yo me inclino por la razonable teoría de los estoicos, Hobbes nos ofrece un refrito (*recahuffé*) de las teorías epicúreas». <sup>31</sup>

A medida que las relaciones internacionales (e intersubjetivas) se hacían más complejas —como resultado de la presión ejercida por el alcance, el valor y la legitimidad moral de los nuevos Imperios marítimos—, el contraste entre epicureísmo y estoicismo se fue convirtiendo en la característica dominante del pensamiento social y político de finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII. «Nunca hubo realmente más de dos filosofías», decía Shaftesbury: «la una derivada de Sócrates y que pasó luego a los académicos, a los peripatéticos (esto es, los aristotélicos) y a los estoicos; la otra derivada, en realidad, de Demócrito y que pasó luego a los cirenaicos y a los epicúreos». Esta historia tan resolutiva no podrá satisfacer las exigencias del moderno historiador de la filosofía clásica, aunque ciertamente tiene un precedente en el ataque de Zenón al epicureísmo. <sup>32</sup> Lo que resulta de mayor interés es que nos proporciona una caracterización muy útil sobre lo que pensaban los contemporáneos de Hobbes y Grocio acerca de su nominalismo e individualismo, así como lo que pensaban acerca de la noción de una sociabilidad natural humana y un cosmos ordenado.

Pufendorf había sostenido que, una vez creadas, las naciones se dotaban de sus propias características morales, de forma que los lazos que nos unen en cuanto personas son igualmente efectivos cuando nos agrupamos en comunidades. Esto mismo argumentó todavía más decididamente Christian Wolff, cuyo tratado de 1749, *El derecho natural de las naciones expuesto de modo científico*, fue, en cierto modo, una prolongación del proyecto iniciado por Pufendorf. Sería absurdo, según Wolff, suponer que la creación de «sociedades particulares» podría haber erradicado «esa gran sociedad que la naturaleza estableció entre los hombres».

Al igual que en el cuerpo humano, los órganos individuales no dejan de ser órganos del cuerpo en su conjunto por el hecho de que algunos de estos órganos puedan constituir, al juntarse, un órgano mayor; del mismo modo, los hombres como individuos no dejan de ser miembros de esa gran sociedad constituida a partir de toda la raza humana, por más que estos individuos hayan formado juntos una sociedad en particular. <sup>33</sup>

Aunque, según la visión de Wolff, la creación de la sociedad haya sido fruto de un acto de la voluntad humana —como habían señalado Grocio y Hobbes—, se trataba de un acto que sólo podía haber sido dictado por la naturaleza, pues fue la naturaleza y nada más que ella «quien estableció la sociedad entre todas las naciones y las obligó a la preservación de esta sociedad». De lo cual se puede deducir que la relación entre las naciones exige el mismo tipo de vínculos afectivos, las mismas obligaciones morales y el mismo grado de bene-

volencia que se ha dado en las relaciones entre individuos. Así que, ahora, «cada nación debe aportar a las demás lo mismo que ella se debe a sí misma». Y, del mismo modo, de aquí se sigue que...

[...] la misma sociedad que la naturaleza ha establecido entre los individuos continúa existiendo entre las naciones; en consecuencia, después que los Estados se hayan formado conforme al derecho natural, y hayan surgido de igual modo las naciones, también se puede decir que la naturaleza misma ha formado otra sociedad entre todas las naciones y confiado a estas últimas su protección.<sup>34</sup>

Y si este fuera el caso, de ello se deduciría, nuevamente, que si las comunidades individuales son capaces de transformarse en Estados, del mismo modo, la humanidad en su conjunto debería ser capaz de reconstituirse a sí misma en algo parecido a un Estado. Esto es lo que Wolff llama el «Estado supremo», la famosa *civitas maxima*,<sup>35</sup> cuyo fin es dotar a todas las naciones del mundo de los medios necesarios para «la asistencia mutua que se encamina a su mejora y a la mejora de su propia condición, en definitiva a la promoción del bien común mediante la combinación de sus fuerzas».<sup>36</sup> La *civitas maxima* de Wolff era una «ficción», en el sentido legal del término; era lo que Kant llamó después (refiriéndose a su propia historia hipotética de la humanidad) una «construcción de la razón», un recurso que muestra lo que *pudo* haber ocurrido. La construcción de un corolario político en tiempo y espacio real exigiría contar con la acción humana, y esta dimensión —concede Wolff— todavía no existía.

Lo que esta *civitas maxima* de Wolff servía para enfatizar era aquello que Emeric de Vattel, diplomático suizo y autor del que sería el manual estándar sobre Derecho Natural en la segunda mitad del siglo XVIII, *Le Droit des gens ou principes de la loi naturelle* (1758), llamó «los lazos de la sociedad universal que la naturaleza ha establecido entre los hombres» y que se basan en la sola cualidad de la humanidad *qua* especie. Estos lazos no podían ligarse a ningún tipo en particular de orden social.<sup>37</sup> El intento de Vattel de derivar a partir de Wolff un conjunto de reglas políticas no era muy original, todo hay que decirlo,<sup>38</sup> pero sí que apuntaban en una línea que pronto cobraría mayor significación dentro de la búsqueda de un orden social cosmopolita. Se trataba del lenguaje. Por supuesto, el lenguaje había ocupado ya un papel muy destacado en el debate sobre la formación de la sociedad de Cicerón a Hobbes. Como sabían casi todos los contractualistas, sin el lenguaje difícilmente se podía persuadir a alguien para que renunciara a sus libertades naturales, aunque fuera sólo con objeto lograr la más mínima seguridad necesaria dentro de la sociedad civil. El origen de nuestra primera interacción con el mundo exterior está igualmente en la necesidad de proteger nuestro cuerpo del dolor y la destrucción física. Para Vattel —lo mismo que para Wolff— todos los seres humanos aprenden antes que nada a identificar los objetos que nos ayudarán y los que no nos ayudarán

en esta tarea. Esto es lo que nos conduce, a su debido tiempo, a la creación de la sociedad. Se podría decir que, desde este punto de vista, los otros seres humanos se convierten en una clase especial de objetos que producen dolor o beneficio. Su carácter singular viene dado por la vinculación existente a través de un sistema especial de signos que constituyen el lenguaje humano.<sup>39</sup> Se podría decir, igualmente, que todos poseemos una necesidad innata de comunicación con los otros, una necesidad de hacernos presentes a los demás. Como también señaló Kant, esta «urgencia por comunicarnos debe haber sido el motivo original que llevó a los hombres que todavía vivían solos a anunciar su existencia a las otras criaturas vivientes». Y esto último, pensaba Kant, todavía se podía observar en los niños, en las «personas inmaduras» y en los fanáticos religiosos que «molestan al segmento reflexivo de la comunidad con sus estallidos, sus gritos, sus cuchicheos, sus canciones y otros pasatiempos ruidosos», de cuya finalidad sólo cabe decir que se trata de satisfacer ese deseo de «proclamar su existencia ante el mundo en su sentido más amplio».<sup>40</sup> Esta fue la causa que habría llevado a Hobbes a insistir en que el lenguaje debería estar controlado por el soberano, evitando así su exposición a un número indefinido de interpretaciones; y lo mismo se podría decir del siguiente comentario de Pufendorf: «la sociedad humana se basa en este deber prescrito por la ley natural: ningún hombre engañará a otro por medio del lenguaje o cualesquiera otros signos que hayan sido establecidos para expresar el significado de sus pensamientos».<sup>41</sup>

Lo que vinculó a los pueblos, por tanto, fue esta necesidad de expresarse, el deseo de articular su mutua interdependencia, de dar una forma expresiva a sus afinidades sentimentales, de proclamar su valor. Sin embargo, aunque estaba suficientemente claro para todos que se debía asignar algún papel al lenguaje en la comprensión de la sociabilidad humana, lo que no estaba tan claro era qué lugar ocupaba éste, si es que en efecto debía ocupar alguno dentro de las relaciones entre los pueblos que vivían en sociedad civil. Dando por supuesto, como asumía la mayoría, que entre las naciones existía la misma relación formal que entre las personas en el estado de naturaleza, deberían existir igualmente ciertos fundamentos para la comunicación entre los pueblos. Como señaló Vattel, los orígenes de la *civitas maxima* de Christian Wolff no podían encontrarse en una regla de la naturaleza, pues las sociedades humanas eran creaciones artificiales. La naturaleza nos puede obligar a reconocer a los otros cuando nos cruzamos con ellos —digamos, en alta mar—, nos puede obligar a respetar las leyes de la hospitalidad, pero la naturaleza no puede constituir algo parecido a una *civitas* sin la mediación de algo parecido a un lenguaje común. En este caso, no se trataba de un lenguaje universal del tipo que Leibniz (y otros) ambicionaban crear, sino más bien de la existencia de un conjunto de fórmulas imprescindibles para expresar las supuestas capacidades humanas para el reconocimiento. Para Vattel estas fórmulas se condensaban en lo que para los hombres del siglo XVIII iba a convertirse en modelo principal de todas las relaciones

internacionales con carácter pacífico: el comercio. Según la famosa expresión de Montesquieu, el comercio era el mejor antídoto de los hombres contra el prejuicio: los hacía amables (*doux*).<sup>42</sup> Este era un comentario que, como hemos visto, se apoyaba en toda una tradición de discurso que se remonta a la antigüedad clásica, y donde la palabra «comercio» más que a un simple intercambio de bienes apunta a toda una esfera de la interacción humana. No obstante, esto era así por tratarse de un medio de intercambio entre naciones, lo cual no debería confundirse con el mero trato comercial entre individuos, incitado generalmente por la codicia y carente de las propiedades civilizadoras del comercio internacional. Un auténtica *civitas maxima* debería ser una especie de organización mundial del comercio. El problema es que, desde este punto de vista, el comercio aparece como una especie de estadio final de la evolución humana, en términos de lo que hacia el final del siglo XVIII se convertirá en una teoría generalmente aceptada del progreso civilizatorio. Si el comercio (aunque vagamente definido) iba a ser el medio a través del cual se conectarían todos los pueblos del mundo, el vehículo para llevar a la práctica lo que en la comunicación lingüística más simple se había realizado a un nivel interpersonal (*i.e.*, la supuesta historia del *aidez moi* y el  *aimez moi* de las primeras parejas humanas que nos cuenta Rousseau), esto demandaba un mundo en el que todos los pueblos estaban, más o menos, en el mismo nivel de la escala civilizatoria. Para Vattel, por tanto, el comercio implicaba algo más que la satisfacción de un deseo; el comercio suponía también un deber. No sólo deseamos comunicar nuestras necesidades e intercambiar las cosas de las que poseemos un excedente por otras de las que carecemos, de lo que se trata es de una obligación, una obligación que para Vattel es similar al deber que, según Locke, tenemos de cultivar la tierra: se trata de un deber que tenemos para con nosotros mismos como miembros de la especie.<sup>43</sup>

Basándose en estos principios, que definen la sociedad constituida en torno a una conversación benévola, Vattel se lanza a la defensa entusiasta de la moderna cosmópolis:

Las naciones del mundo comunicarán sus bienes y sus ideas (*lumières*). Una paz profunda reinará sobre la tierra y la enriquecerá con sus preciados frutos. Las ciencias, las artes y la industria se ocuparán tanto de nuestro bienestar (*bonheur*) como de nuestras necesidades. El recurso a la violencia desaparecerá como medio para la resolución de las disputas que puedan surgir. Todas estas disputas se resolverán con moderación, justicia e igualdad. El mundo se parecerá a una gran república. Los hombres vivirán en todas partes como hermanos, y cada uno será un ciudadano del universo.<sup>44</sup>

Todo esto —él mismo lo reconoce—, al igual que la *civitas maxima* de Wolff, era sólo una ilusión que puede frustrarse nuevamente debido a las pasio-

nes y los intereses de los hombres. Lo más cerca que el mundo actual ha llegado a estar de esta visión beatífica es la idea de Europa, una Europa que describe de forma bastante optimista como el resultado combinado del arte de la diplomacia y la ciencia moderna del Estado: «un tipo de república formada por miembros independientes pero unidos por intereses comunes». <sup>45</sup> Pero lo importante es que sigue siendo un modelo para el verdadero orden cosmopolita. Este nuevo orden cobrará su ser el día que «la voz de la naturaleza llegue a todos los pueblos civilizados del mundo y se den cuenta de que todos los hombres son hermanos; y cuando llegue este día empezarán a comportarse como tales». <sup>46</sup>

El escritor que transformó esta visión de un mundo de hermanos unidos en un verdadero orden cosmopolita fue Kant. Aunque Kant no reconoció ninguna diferencia significativa entre Grocio, Pufendorf y Vattel, sino que los identificó como campeones de la agresión militar y les puso la despectiva etiqueta de *sorry comforters* (los que proporcionan triste consuelo). \* Para Kant, en cambio, «una existencia cosmopolita universal» era «el designio mayor de la naturaleza» y la «matriz desde la cual se podrían desarrollar todas las capacidades originales de la raza humana». <sup>47</sup> Pero como deja claro en la *Metafísica de las costumbres*, «esta idea racional de una comunidad pacífica, aunque no necesariamente amistosa, que abarcaría a todas las naciones de la tierra [...] no es un principio filantrópico (ético), sino que se trata de un principio basado en los derechos». Y continúa Kant con su argumento:

Todas las naciones se encuentran originalmente en una misma comunidad de tierra, aunque no se trata de una comunidad legítima de posesión (*communio*) y, por tanto, tampoco de su uso o posesión; de lo que se trata aquí es de una comunidad de posible interacción física (*commercium*), esto es, de una relación exhaustiva de cada uno con respecto a todos los demás con objeto de comerciar, donde cada cual tiene un derecho a probar esta relación.

Este derecho —prosigue Kant— «puesto que se refiere a una posible unión de todas las naciones con la mirada puesta en ciertas leyes universales para una posible relación comercial, puede ser llamado un “Derecho cosmopolita” (*ius cosmopolitanum*)». <sup>48</sup> Como se puede ver con toda claridad, Kant se apoya igualmente en una noción estoica de comunicación como base de la sociabilidad. <sup>49</sup> Las sociedades no pueden florecer en el aislamiento y, menos aún, en el enfrentamiento de unas con otras. Fue, precisamente, la tendencia de los griegos a aislarse del resto de la humanidad, argumenta Kant, lo que produjo la «decadencia de sus Estados» después de tratar despectivamente a los otros pueblos como «bárbaros». <sup>50</sup> El *ius cosmopolitanum* —que pretendía ser el sustituto del desacreditado *ius gentium*—, en ciertos aspectos no era más que un derecho al intercambio intersubjetivo del tipo supuestamente erosionado por la distinción griego/bárbaro. En *La paz perpetua. Un esbozo filosófico*, de 1795, este derecho se ciñe a las «condiciones de la

hospitalidad universal». Kant es bastante claro sobre el significado que atribuye a la «hospitalidad». Se trata del antiguo derecho que Vitoria atribuía a todas las personas de poder acceder a cualquier parte del mundo. Todos los ciudadanos tienen, por tanto, este derecho a «tratar de entablar comunidad con los demás y, a tal fin [derecho] de *visitar* todas las regiones del mundo».<sup>51</sup> Derecho de *visita*, entiéndase, no de ocupación y, menos aún, de conquista. Este derecho «hace posible [a los extranjeros] entablar relaciones con los nativos; de este modo, los continentes más distantes pueden entrar en relaciones mutuas y pacíficas que, finalmente, serán reguladas por el derecho público, acercando así cada vez más a la raza humana hasta llegar a una existencia cosmopolita». Una vez que el libre acceso para todos con la finalidad de comercio haya sido establecida de un extremo a otro del globo, entonces se habrá llegado a un estado de cosas en que «los pueblos de la tierra entran, en distinto grado, en una comunidad universal, y esta comunidad se desarrolla hasta el punto que una violación del derecho en cualquier lugar del mundo se deja sentir en todos los demás».<sup>52</sup> Sólo con una «confederación de pueblos» sería posible para el hombre reconciliar la condición de «ciudadano de una nación» y miembro de la sociedad de «ciudadanos del mundo»; y añade Kant: «esta es la idea más sublime que un hombre pueda concebir de su destino».

La forma en que Kant concibe este orden mundial irá cambiando, de forma muy significativa, con la publicación de sus propios escritos. Desde la primera aparición del proyecto en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, de 1787, donde se describe como un «poder unido y las decisiones guiadas por las leyes de una voluntad unida»<sup>53</sup> —i.e., una sociedad internacional con poderes legales—, pasando después por sus otras formulaciones como, por ejemplo, en *Sobre el dicho común: «Esto puede ser verdad en teoría pero no en la práctica»*, de 1793, y en *La Paz Perpetua*, de 1795, hasta llegar a su forma final —y la más cambiada— en *La metafísica de las costumbres*, de 1797, donde para entonces ya se había convertido en un congreso permanente de Estados miembros. En cada fase, no obstante, el principio inicial de unificación se mantiene. «Sólo en una asociación universal de Estados (semejante a aquella por medio de la cual un pueblo se transforma en un Estado) pueden defenderse los derechos de forma conclusiva y obtenerse una verdadera condición de paz».<sup>54</sup> Y, en general, también se puede decir que la imagen que permanece todo el tiempo delante de Kant nos recuerda a esa otra de las ligas de las ciudades-Estado griegas, el Consejo Anfictiónico o la Liga Aquea.<sup>55</sup>

Una de las principales diferencias políticas entre Kant y sus predecesores es que él creía, al contrario de éstos, que una federación universal, un orden cosmopolita de cualquier género, no podría aparecer hasta que todas las naciones del mundo no sólo aceptasen un mismo derecho común sino también un mismo sistema de gobierno. La debilidad de los principios de Grocio y Vattel estaba en que sus sistemas de derecho carecían del respaldo de un poder que

decidiese adoptarlos. Sólo una concepción compartida de cuál es la mejor forma de gobierno proporcionaría esa fuerza, porque sólo entonces los Estados alcanzarían un acuerdo general acerca de sus objetivos individuales. Si el hombre se comunica con sus semejantes para lograr ese mutuo reconocimiento que proporciona la base de su autonomía moral, entonces, del mismo modo, la única forma universal de gobierno tendrá que ser, necesariamente, aquella que mejor exprese esta misma autonomía. Para Kant esta sólo podía ser la forma republicana. Pero, conviene señalarlo, no es que Kant compartiera el común sentimentalismo republicano del siglo XVIII. A diferencia de Rousseau, rechazaba al respecto el modelo ofrecido por las ciudades-Estado del mundo antiguo; porque para Kant la característica determinante de una verdadera república no era la noción de virtud, como lo había sido para los antiguos y lo era para Rousseau. Se trataba más bien de la representación. Únicamente este sistema, declaró, «hace posible la existencia de un Estado republicano, y en su ausencia surgirá la violencia y el despotismo con independencia del tipo de constitución que se encuentre en aplicación».<sup>56</sup> Sólo en este tipo de repúblicas habrá «más caridad y menos luchas disfrazadas, más fiabilidad en que uno mantendrá su palabra».<sup>57</sup> En definitiva, se daría un mayor grado de confianza. Aunque esta confianza no tenía que estar basada en el tipo de confianza nacional o religiosa, sino que se trataba ahora de la confianza en una comunidad internacional mutuamente sostenida por medio del gobierno de la ley.

Está en la naturaleza del gobierno que cada cual se ocupe de su propia felicidad y que todos tengan la libertad de comerciar con todos con esta razón. No es tarea del gobierno eliminar este problema de la vida de las personas privadas, sino crear únicamente la armonía entre estas personas [...] siguiendo la regla de la igualdad.<sup>58</sup>

El derecho cosmopolita había de ser la expresión de semejante armonía.

Recientemente, se ha dado un nuevo interés —de forma particular en los Estados Unidos— por los recursos que las visiones estoica y kantiana del *koinos nomos* podrían ofrecer en un mundo cosmopolita todavía lejano. También ha surgido una extendida creencia entre los teóricos de las relaciones internacionales, según la cual los Estados democráticos no van a la guerra unos contra otros, debido precisamente a esta idea kantiana de que todos estos Estados democráticos comparten los mismos objetivos y encuentran —aunque sólo sea por razones utilitarias— que la cooperación es siempre más provechosa que el conflicto. Igualmente se asume que, como tales democracias dan la mayor expresión posible a la autonomía humana, sus ciudadanos nunca se dejarían utilizar como medios antes que como fines —según la fórmula kantiana— y, por tanto, nunca participarían en un acto de agresión contra otro Estado que es también la más plena expresión de la autonomía humana. En tanto que observación empírica, esto último depende en gran medida de qué entendamos por una democracia. Si la democracia es la for-

ma de gobierno que encontramos en los Estados Unidos y en la Unión Europea, entonces, en efecto, esta predicción se ha cumplido al menos desde 1945. Pero si admitimos a las democracias de Latinoamérica o Asia —y resulta difícil decidir en base a qué principio de clasificación pueden llegar a ser formalmente excluidas—, entonces este enunciado es patentemente falso.

También deberíamos tener en cuenta aquí lo que Kant entiende exactamente por la noción de «repúblicas representativas». Se ha tomado, por lo general, esta expresión como una especie de noción precursora de la moderna democracia liberal. Pero lo que Kant tenía en la cabeza no era específicamente una democracia, pues...

[...] la *democracia*, en el verdadero sentido del término, es necesariamente un *despotismo*, dado que establece un poder ejecutivo, a través del cual todos los ciudadanos pueden tomar decisiones sobre (y contra) el individuo sin su consentimiento, de forma que las decisiones se toman por todos y sin embargo no por todo el pueblo; esto quiere decir que la voluntad general está en contradicción consigo misma y, por tanto, con la libertad.<sup>59</sup>

La concepción kantiana de la representación está mucho más cerca de Montesquieu. Con esto quiero decir que se apoya, de modo crucial, en la idea de la división de poderes dentro del Estado. El gobernante deja de ser el único soberano y se convierte, como dijera Federico II de sí mismo, en «el mayor servidor del Estado». Aquí el individuo está representado, en efecto, aunque sólo sea mediante un sistema de gobierno con el que no tiene que formar una asociación directa o inmediata, ni siquiera en tanto que votante de acuerdo a la concepción kantiana. Sobre la base de esta definición, un buen número de Estados modernos —la Serbia de Milosevic, por ejemplo— cumplirían con las condiciones para entrar dentro de la categoría de «república representativa». Para servirnos de un lenguaje muy distinto, en este grupo de Estados estarían todos aquellos gobernados por lo que Maquiavelo llamó el *governo stretto* (en oposición al *governo largo* del Estado democrático). Para decirlo de una vez: son las aristocracias. Lo que nos devuelve a los estoicos.

El *ius cosmopoliticum* kantiano sólo puede lograrse a través del esfuerzo colectivo de un grupo de Estados que actúan como personas morales —como subraya una y otra vez— y no como individuos aislados en el estado de naturaleza, tanto en términos de la concepción hobbesiana como grociana del orden internacional. Estos estados deben ser dirigidos por los *aristoi* —los «mejores», que serán siempre los más «sabios», no importa como se constituyan— en beneficio de los intereses del *demos*. Como dijo Kant, el verdadero orden cosmopolita fue un «dulce sueño», un sueño cuya realización última no era «sólo concebible», sino también una obligación moral —pero una obligación moral «del soberano no del ciudadano».<sup>60</sup>

El cosmopolitismo puede ser un ideal político, pero hasta ahora jamás ha sido un ideal popular o democrático. Hoy podemos encontrar fácilmente a los cosmopolitas del mundo en las primeras filas de los aviones sorbiendo champán. En realidad, se trata de una comunidad internacional que cambia muy poco de Japón a Finlandia. De igual modo, los más fervientes partidarios de alguna forma del *ius cosmopolitanicum* kantiano son los empleados mejor pagados del sector más rico entre los ricos en cualquier sistema universitario del mundo. Por supuesto, esto no invalida por sí mismo el cosmopolitismo como un ideal, particularmente si la alternativa es el nacionalismo, que hasta ahora ha sido el modelo favorito de autopreservación de los Estados democráticos. Tampoco significa que no pueda concebirse la construcción de algún futuro *ius* que pueda reemplazar al *ius cosmopolitanicum* kantiano, tal como este fue concebido para reemplazar al viejo *ius gentium*. Es posible que la Unión Europea, una vez que supere sus problemas iniciales, pueda llegar a representar —al menos en términos políticos— este nuevo tiempo de sociedad. De momento, parece capaz de reproducir (sin tener que negar el derecho de autorrepresentación a sus partes constituyentes) las viejas alianzas entre los pueblos distantes y distintos que conformaron al Imperio Romano y, en menor medida, a su sucesor europeo, el Sacro Imperio Romano. Sin embargo, todavía queda por ver si es capaz de resolver los inevitables conflictos constitucionales que acompañan a todo intento de fusionar, en sus puntos vitales, una pluralidad de prácticas administrativas, sistemas legales, expectativas culturales y —finalmente— voluntades políticas. Por ahora, el «cosmopolitismo» sigue siendo un ideal, una condición de futuro. Pero, según la advertencia de Kant acerca de este tipo de condiciones, «nadie puede o debería decidir en qué momento la humanidad puede dejar de progresar, y, por tanto, nadie puede saber cuál es la distancia entre el ideal y su ejecución».<sup>61</sup> Todos deberíamos pensar sobre esto en Europa. O como Jacques Derrida lo ha expresado recientemente: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*<sup>62</sup>

#### NOTAS

1. Plutarco, *Sobre la fortuna de Alejandro*, en *Moralia*, Lib. IV, 329 A-B.
2. *Mémoires d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, pp. 12-13.
3. Michael Walzer, «Spheres of affection», en Martha Nussbaum et al., *For Love of Country*, Boston, Beacon Press, 1996, pp. 125-127.
4. *Vidas de grandes filósofos*, VII, 31.
5. *Ibíd.*, VII, 124.
6. *Ibíd.*, VII, 31.
7. *Le Souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, París, Gallimard, 1984, p. 274.
8. *De Re Publica*, 2, 26.
9. *De Finibus*, II, 24.
10. *De Otio*, 4.1.

11. *De legibus*, I, x, 29; xii, 33.
12. Quiero dar las gracias a Giulia Sissa por esta observación y por haber supervisado todas mis interpretaciones de los textos antiguos y por muchas cosas más.
13. *Political Writings*, ed. de A. Pagden y J. Lawrance, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 233.
14. San Agustín había sugerido que la negación del derecho de tránsito podía ser una *injuria* suficiente para la guerra justa. Pero esto no coincide con la estructura del argumento de Vitoria (*Quaestiones in Heptateuchum*, IV, 44; *Decretum C. 23, 2. 3*).
15. *Political Writings*, p. 278.
16. *De dominio indorum*, Biblioteca Vaticana MS, Lat. 4.648, fol. 39v.
17. Es significativo que todas las citas anteriores sean utilizadas también por Hugo Grocio con fines similares a los de Vitoria en *De iure belli ac pacis*, Lib. III, cap. II, XIII.
18. *Political Writings*, op. cit., p. 280.
19. Ver Annabel Brett, *Liberty, Right and Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 205-206.
20. *Political Writings*, op. cit., p. 40.
21. *Leviathan*, ed. de Richard Tuck, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 127.
22. Citado en Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 172-173.
23. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], ed. de Fania Oz-Salzberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 8.
24. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main, 1974, pp. 78-79.
25. *Elementa jurisprudentiae universalis*, I, def. IV, 1.
26. *De iure naturae et gentium libri octo*, VII, II, 13.
27. «Inaugural lecture on the social nature of man» [1730], en Thomas Mauntner (ed.), *Two texts on human nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 135.
28. Istvan Hont, «The language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the “Four-States Theory”», en Anthony Pagden (ed.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 259.
29. *De iure naturae et gentium*, II, III, 7-10.
30. Samuel Pufendorf, *An Introduction to the History of the Principal States of Europe* (iniciado por el barón Pufendorf, continuado por el Sr. De la Marinierre, mejorado por Joseph Sayer), 2 vols., Londres, 1764, I, IX.
31. Citado en Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, ed. de James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. XXVII-XXVIII.
32. Ver Lawrence E. Klein, *Shaftesbury and the Culture of Politeness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 60.
33. *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, 2 vols., Oxford, The Clarendon Press, 1934, vol. 2 (trad.), p. 11 (*Prolegomena* # 7).
34. *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, op. cit., p. 11.
35. *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, op. cit., pp. 9-10. En *ibíd.*, *Prolegomena* #11, se refiere a ésta como «una suerte de Estado, una sociedad por tanto» (p. 13).
36. *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, op. cit., p. 11 (*Prolegomena* # 8).
37. *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens, ou principe de la loi naturelle*, 2 vols., Nîmes, 1793, vol. I, pp. 149-150.
38. *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens, ou principe de la loi naturelle*, op. cit., I, pp. X-XI.
39. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, en *Oeuvres complètes de D'Alembert*, 5 vols., París, 1821-1822, vol. I, pp. 21-22.

40. *Conjectures on the Beginning of Human History*, en Hans Reiss (ed.), *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 222, nota.
41. *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*, *op. cit.*, p. 77.
42. *De l'esprit des lois*, Lib. 20, cap. 1.
43. *Le Droit des gens, et les devoirs des citoyens, ou principe de la loi naturelle*, *op. cit.*, I, pp. 147-148.
44. *Le Droit des gens, et les devoirs des citoyens*, *op. cit.*, I, pp. 149-150.
45. *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens*, *op. cit.*, II, p. 22.
46. *Le Droit de gens, et les devoirs des citoyens*, *op. cit.*, I, p. 153.
- \* Nota del traductor: *lauter leidige tröster*, son las palabras exactas de Kant. Agradezco a Fernando Quesada la indicación exacta del pasaje.
47. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*, en *Political Writings*, ed. de Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 51.
48. *The Metaphysics of Morals*, ed. de Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 158.
49. Ver los comentarios de Martha Nussbaum, «Kant and Cosmopolitanism», en James Bohman y Mathias Luz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge/Londres, MIT Press, 1997, pp. 36-37.
50. Kant, *Metaphysic der Sitten Vigilantius, Bermerkungen aus dem Vortrage des Herren Kant uber Metaphysicder Sitten*, Angefangen den 14 Okt. 93/94 [Notas sobre las lecciones de Kant por Vigilantus], en *Kants gesammelte Schriften* (Berlín), vol. 27, p. 674 (pp. 475-732).
51. *Perpetual Peace, a Philosophical Sketch*, en *Political Writings*, *op. cit.*, pp. 106-107, y cfr. *The Metaphysics of Morals*, *op. cit.*, pp. 158-159.
52. *Perpetual Peace*, *op. cit.*, pp. 107-108.
53. *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose*, en *Political Writings*, *op. cit.*, p. 47.
54. *The Metaphysics of Morals*, *op. cit.*, p. 156.
55. *The Metaphysics of Morals*, *op. cit.*, p. 156; *Idea for a Universal History with Cosmopolitan Purpose*, en *Political Writings*, *op. cit.*, p. 47.
56. *Perpetual Peace*, en *Political Writings*, *op. cit.*, p. 102.
57. *Der Streit der Fakultäten*, en *Kants gesammelte Schriften*, Berlín, 1902-1938, vol. VII, pp. 91-92.
58. *Reflexionen zur Anthropologie*, en *Kants gesammelte Schriften*, Berlín, 1913, vol. 15, pp. 631-632.
59. *Perpetual Peace*, en *Political Writings*, *op. cit.*, p. 11.
60. *Der Streit der Fakultäten*, *op. cit.*, p. 92, n.
61. *Critique of Pure Reason*, AA IV, 20-21.
62. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Éditions Galilée, París, 1977.

Anthony Pagden es Harry C. Black Professor de Historia en la Universidad The Johns Hopkins, Baltimore (EE.UU.). Entre sus libros destacan: «La caída del hombre natural» (1982); «El Imperialismo español y la Imaginación política» (1990) y «Señores de todo el mundo. Ideologías del Imperio en España, Inglaterra y Francia» (1995).