

VOLVER A KANT: EN DEFENSA DEL HUMANISMO COSMOPOLITA

Fernando H. Llano Alonso

Universidad de Sevilla.

1. Planteamiento general

Vivimos en una época de permanentes cambios y contradicciones. En efecto, la sociedad contemporánea, a la que algunos autores califican como “la sociedad tecnológica” y otros como “la sociedad informática”¹, se caracteriza sobre todo por las tres líneas directrices que marcan de algún modo su actual evolución: la primera corresponde al proceso de universalización de los derechos humanos; la segunda pertenece al ámbito de la globalización económica; finalmente, la tercera penetra dentro del marco de homogeneización cultural en el que se sitúa el hombre de fin de siglo. Sin embargo, es sorprendente que este trío de criterios-guía (que además de ser autónomos son complementarios entre sí) no se vea acompañado por tres modelos axiológicos análogos. En este sentido, tanto la realidad como la cultura de nuestra época son producto de la intersección de tres niveles que, a simple vista, parecen correlativamente contradictorios e incompatibles: me refiero a los valores universales, particulares y singulares².

En el presente estudio pretendo demostrar que, al menos desde una perspectiva iusfilosófica y política, estos tres niveles axiológicos no sólo no tienen por qué ser irreconciliables sino que pueden y deben articularse conjuntamente dentro de un modelo de convivencia cívica, plural y democrática estructurada sobre los principios rectores del humanismo cosmopolita. A fin de conseguir este propósito, considero necesario reivindicar la modernidad del pensamiento kantiano, cuyo proyecto constitucional y pacifista sigue teniendo, aún hoy, plena vigencia tanto para la consolidación del Estado de Derecho como para el desarrollo de la Teoría de los derechos humanos³.

¹ PÉREZ LUÑO, A.E. (1996). *Manual de Informática y Derecho*. Barcelona, Ariel, p. 17; (1999) *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos, (6ª ed.), pp. 345 y ss. FROSINI, V.(1997). *La democrazia nel XXI secolo*, Roma, Ideazione, pp. 39 y ss.

² Sigo en este caso la teoría ontológica de Eugenio Trías, según la cual, “la realidad contemporánea es la cruz y el cruce, o la intersección, de tres mundos”. Estos tres mundos coinciden con los tres niveles axiológicos a los que he hecho mención; *vid.*, “Los tres mundos”, en *El Mundo*, 16-II-2000.

³ PÉREZ LUÑO, A.E. (2000). “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en “Kant y los derechos humanos”, a su vez en *Historia de los derechos fundamentales (II)*, Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III, (en prensa); *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución, op. cit.*, p. 218.

La exposición de mi tesis estará dividida en tres partes: en la primera, dedicada a los valores singulares, entendidos como las preferencias o las convicciones que los individuos oponen a las creencias morales colectivas vigentes en el grupo (la *Sittlichkeit*), aludiré sucintamente a la crisis en la que actualmente se halla inmerso el individualismo de estricta observancia, y trataré de justificar a continuación la necesidad de integrar al hombre (en tanto que sujeto moral y de Derecho) en el seno de la sociedad civil (como ciudadano) y de la familia humana (en cuanto persona dotada de una dignidad y unos derechos irrenunciables); en la segunda parte, centrada en los valores particulares, me referiré a la problemática inherente a cualquier comunidad natural en la que sus miembros se agrupen a partir de unos signos de identidad colectiva y de unos caracteres excluyentes de tipo cultural u orgánico; frente a este idea tribal de convivencia, propia del comunitarismo, propondré un modelo de asociación política o contractual en el que los individuos, previa aceptación (libre y voluntaria) de la constitución de su Estado, se comprometerán a observar las reglas básicas de la convivencia democrática; por último, en la tercera parte, que versará sobre los valores universales, realizaré una breve crítica de los dos obstáculos más importantes a los que se enfrenta la futura sociedad cosmopolita: el relativismo cultural (como elemento disgregador de la cultura cosmopolita) y el soberanismo (contrario a la efectiva universalización y a la plena eficacia de los derechos humanos), también insistiré en la necesidad de proteger aquellos aspectos de los valores singulares y particulares que sean compatibles con los fundamentos básicos del humanismo-cosmopolita, es decir, los que no atenten contra la unidad inescindible del género humano.

2. Sobre los valores singulares: el individuo, la sociedad y la humanidad

Dada su condición de filósofo ilustrado, Kant abogó siempre en favor de la libertad del hombre como ser capaz de autodeterminarse racionalmente, llegando incluso a definir la *Aufklärung* en función de este propósito emancipador⁴. Para él, por consiguiente, el individuo es el único soberano de su voluntad, que a su vez es autónoma y libre. Ahora bien, ¿significa esto que el hombre deba alimentar en su fuero interno un sentimiento de superioridad y de desprecio hacia el resto de la humanidad, tal y como se propugnaba en el Romanticismo?⁵; o bien, como planteó Max Stirner desde un individualismo radical,

⁴ KANT, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Kants Werke (VIII)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 35: "Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía del otro"; ["Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen"]; hay trad. cast., J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, p. 63.

⁵ Vid., VILLACANA, J.L. (1990). *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*. Madrid, Cíncel, p. 200; ARGULLOL, R. (1999). *El héroe y el único. El espíritu trágico del Romanticismo*, Madrid, Taurus, 1999, pp. 273 y ss.

¿debemos interpretar el principio de la autonomía de la voluntad como la prueba fehaciente de la existencia de un “Yo único” que no admite otros sujetos por encima de él (por ejemplo Dios o la misma humanidad)?⁶. En mi opinión, cabe responder negativamente a ambas preguntas, sobre todo si se tiene en cuenta que tanto en la filosofía moral como en la filosofía política de Kant, el influjo del humanismo cosmopolita es evidente. Para probar esta última afirmación, basta con que nos fijemos en dos de los enunciados más célebres y complementarios del imperativo categórico (*der kategorische Imperativ*): “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal”; y “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca como medio”⁷. Como vemos, la ética kantiana no contempla al individuo cual mónada aislada de la especie humana, sino como una parte inescindible de ella. La humanidad es una *sacra res* que se sitúa por encima de cualquier valor ultraindividualista; es más, en opinión de Kant, ningún hombre, en cuanto sujeto de la ley moral que se funda en la autonomía de la voluntad, puede ser considerado tan sólo como un medio por nadie (ni siquiera por su Creador) si previamente no se le considera un “fin en sí mismo” (*Zweck an sich selbst*)⁸. Esa esencia humanista que impregna la moral kantiana se extiende también al ámbito jurídico-político, según nos muestra el propio Kant en su proyecto de República mundial, constituido sobre los fundamentos de la razón y del Derecho cosmopolita. Como es sabido, ese macro-Estado es una auténtica cosmópolis en la que la evolución política de la humanidad llegará a su culminación y se hará realidad la paz perpetua entre los Estados⁹. Teniendo en cuenta que, en este proyecto de federación pacífica y universal de Estados, la soberanía de sus miembros está subordinada al interés general de la comunidad internacional y, sobre todo, considerando que, al fin y al cabo, Kant define al Estado (*civitas*) como “la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas”¹⁰, alguien podría pensar que si los Estados pierden su volumen a medida que van integrándose en organizaciones internacionales, entonces, con mayor motivo, los ciudadanos que forman parte de dicho Estado perderán su autonomía individual al quedar disueltos en la futura sociedad cosmopolita. Sin embargo, en mi opinión, esta conclusión no sería correcta. Al igual que en sentido moral o interno, el hombre es un ser libre con capacidad de autolegislar, desde el punto de vista político o externo, es decir, en la cotidiana interrelación de arbitrios, donde no existe un referente ético inmediato, el individuo renuncia a su libertad natural a cambio de obtener la libertad jurídica o civil por medio del contrato originario (*contractus originarius; ursprünglicher Kontrakt*). Por consiguiente, la finalidad del Derecho y del Estado no es edificar moralmente a los ciudadanos, sino asegurarles una parcela inviolable de libertad individual frente a sus vecinos. Además, Kant no cree, como Rousseau, en el “mito del buen salvaje”, ni plantea, como el filó-

⁶ STIRNER, M.(1970). *El único y su propiedad*. Trad. cast., E. Subirats, Barcelona, pp. 23.

⁷ KANT, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke (IV)*, op. cit., pp. 421 y 429; *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Kants Werke (V)*, op. cit., p. 30.

⁸ *Ibid.*, pp. (1788). 87 y 162.

⁹ KANT, I. (1784). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Kants Werke (VIII)*, op. cit., p. 28; (1798). *Der Streit der Fakultäten*, en *Kants Werke (VII)*, op. cit., pp. 90-91.

¹⁰ KANT, I.(1797). *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke (VI)*, op. cit., p. 313.

sofo ginebrino, un “retour à la nature” que evoque una “edad dorada” de la historia de la humanidad en la cual los individuos, unos seres dotados de pureza e inocencia que no estaban corrompidos por los vicios de la sociedad civil, convivían en perfecta armonía¹¹. Al contrario, afirma el de Königsberg, el hombre debe abandonar el estado de barbarie y de anomia en el que se encuentra e ingresar en “una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa”¹². A diferencia de otros filósofos ilustrados, como Rousseau, Kant supedita el individuo a la humanidad. Esta subordinación se explica si tenemos en cuenta el pesimismo con el que Kant valora la condición natural de los hombres, cuyas disposiciones morales, que propenden al uso de la razón, habrán de desarrollarse en la especie, no en el individuo, pues, según él, “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto”¹³. Así pues, el hombre, como ser dotado de racionalidad y de condiciones suficientes para asociarse con sus congéneres mediante pactos o contratos, deberá colaborar activamente en la creación de una sociedad civil y un Estado; de ahí que, si se tienen presentes los ideales cosmopolitas defendidos por Kant en sus obras filosófico-políticas más relevantes, no resulte extraño el hecho de que nuestro autor exigiera a todos los individuos que se coimplicaran activamente en un objetivo común y universal: la conquista del bien común de la humanidad¹⁴. Existen, por lo demás, en la filosofía política kantiana claras reminiscencias del cosmopolitismo estoico y de su idea universal del *humanum genus* concebido como persona moral¹⁵; no en vano, el pensador germano propuso el establecimiento de un orden universal basado en el Derecho, enlazando, en general, con la línea doctrinal defendida por el estoicismo y, de manera particular, con el humanismo ciceroniano (aplicado en este caso al ámbito de las relaciones entre los pueblos)¹⁶.

¹¹ KANT, I. (1990). *Antropología práctica (según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785)*. Trad. cast., R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, p. 98.

¹² KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 22. En el fondo de estas palabras subyace la teoría de la “insociable sociabilidad de los hombres”, esto es, “el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad”; *ibid.*, pp. 20-21.

¹³ KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 23; (trad. cast., p. 12). Esta misma metáfora será empleada posteriormente en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Kants Werke (VI)*, op. cit., p. 100; hay trad. cast., F. Martínez, Madrid, Alianza, 1981 (2ª ed.), p. 101.

¹⁴ Cfr., SOLARI, G. (1949). “Il concetto di società in Kant”, en *Studi storici di Filosofia del diritto*, Torino, Giappichelli, p. 258. WEIL, E. (1962). “Kant et le problème de la politique”, en *La philosophie politique de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 8.

¹⁵ TRUYOL Y SERRA, A. (1996). “La idea europea de género humano”, en *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, coord., A.E. Pérez Luño, Madrid, Marcial Pons, pp. 140-141.

¹⁶ Desde el punto de vista de Guido Fassò, Marco Tulio Cicerón fue “il primo vero e proprio filosofo del diritto”. A la *lex naturalis* y al *ius civile*, Cicerón añadió una tercera categoría jurídica: el *ius gentium*. A diferencia de la *lex naturalis*, el *ius gentium* es, ante todo, derecho positivo y no se inspira en ningún presupuesto metafísico; por cuanto respecta al *ius civile*, la principal diferencia estriba en que éste se refiere exclusivamente al pueblo romano, en tanto que el *ius gentium* tiene un marcado carácter internacionalista, pues afecta a todos los pueblos de la Tierra. *Vid.*, Fassò, G., *Storia della filosofia del diritto (I): Antichità e Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 1974 (3ª ed.), pp. 133 y ss.

3. Sobre los valores particulares: una crítica al relativismo étnico-cultural y al nacionalismo como ideología política

Acabamos de comprobar que, en un proyecto de sociedad cosmopolita como el kantiano, los valores singulares de cada individuo pueden ser perfectamente compatibles con los valores universales de toda la humanidad. En la cosmópolis imaginada por Kant, el ciudadano mantiene su autonomía moral, su esfera de privacidad e independencia frente al resto de las personas que forman parte de la sociedad cosmopolita. Ahora bien, como contrapunto a este modelo kantiano de estado cosmopolita universal (*ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand*) “en cuyo seno se desarrollan todas las disposiciones de la especie humana”¹⁷, algunos autores comunitaristas han reivindicado la primacía de los valores particulares sobre los de carácter singular y universal. Frente al proceso de globalización económica y de universalización de los derechos humanos, ellos mantienen una postura neotribalista-secesionista que les permite discriminar positivamente a algunas comunidades del resto de la humanidad. Curiosamente, mientras los partidarios del humanismo se inspiran en el cosmopolitismo de los estoicos, los comunitaristas, en cambio, se sienten más apegados a la idea de autoctonía defendida por el epicureísmo¹⁸. Su visión del mundo no es, por tanto, global o universal, sino, como indica Fernando Savater, acrisolada “en compartimentos estancos, en rebaños de inocentes amados por sus agravios históricos contra los otros, que siempre tienen mala intención”¹⁹. Esta particular visión del mundo y de la humanidad se centra, a su vez, en dos presupuestos axiológicos: uno cultural (representado por una percepción relativista de la misma), y otro de corte político (encarnado por la ideología nacionalista).

En lo concerniente al primer aspecto, es preciso advertir que, a pesar de que el debate entre los universalistas y los relativistas se remonta a la Grecia clásica, en los últimos tiempos parece que son los defensores del relativismo cultural los que han conseguido imponer su interpretación particularista. Frente a la idea universalista de la humanidad, entendida como un *totus orbis* en el que tengan cabida, sin excepción, todos los seres humanos, los relativistas pretenden presentar como algo evidente una imagen fragmentada de la misma²⁰. La humanidad sería algo así como un mosaico compuesto por una multitud de piezas diferentes entre sí, un rompecabezas compuesto por un conglomerado de individuos que puede adoptar diversas formas, ya sea el de una tribu, una etnia, una civilización, etc... En cualquiera de ellas, el individuo se disuelve dentro del grupo, su personalidad es absorbida por una entidad orgánica, supraindividual y precontractual: la comunidad nacional. Dicha entidad se estructura a partir de unos caracteres distintivos que cumplen una doble función: por un lado son señas de identidad colectiva que aglutinan a los “semejantes”, pero, por otra parte, excluyen del grupo a los “diferentes”. En la comunidad nacional, como observa Ferdinand Tönnies, prevalece lo “homogéneo” sobre lo “heterogéneo”, lo “natu-

¹⁷ KANT, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, op. cit., p. 28.

¹⁸ JUARISTI, J. (2000). *El bosque originario*. Madrid, Taurus, p. 95.

¹⁹ SAVATER, F. (1996). *El mito nacionalista*. Madrid, Alianza, pp. 17-18.

²⁰ Vid., CONTRERAS PELÁEZ, F.J. (1998). “Tres versiones del relativismo ético-cultural”, en *Persona y Derecho*, vol. 38, pp. 69 y ss.

ral” sobre lo “artificial”, lo “permanente” sobre lo “temporal”, lo “genuino” sobre lo “aparente”, e incluso –podría añadirse–, lo “orgánico” sobre lo “democrático”²¹.

Si, como hemos visto, el presupuesto axiológico cultural se expresa en términos de relativismo cultural, el presupuesto axiológico político lo hará por medio de una ideología surgida a finales de la Ilustración: el nacionalismo. El nacionalismo, al menos como hoy lo entendemos, no puede entenderse sin partir previamente de unas premisas relativistas como las que acaban de exponerse. Su objetivo primordial se centra en concienciar a todos los miembros de la comunidad nacional de la necesidad de unirse en torno a una serie de afinidades étnicas, lingüísticas, religiosas o/e históricas, por constituir ésta (como ya sabemos) una entidad anterior a cualquier forma de asociación política. Una vez logrado ese propósito, el de crear una conciencia nacional, el siguiente paso consistirá en atraer la lealtad y el compromiso de los miembros de la comunidad para la consecución de un fin común: la construcción de un Estado nacional. Frente a lo que últimamente han mantenido algunos autores, como Isaiah Berlin o Elie Kedourie, pocos filósofos están tan alejados del ideario nacionalista como Immanuel Kant. El prisma a través del cual contempla Kant la realidad jurídica y política de su tiempo es el que utilizaría cualquier defensor del cosmopolitismo. En efecto, a diferencia de otros filósofos contemporáneos suyos más cercanos al espíritu del Romanticismo y a la sensibilidad historicista, Kant se destaca por la voluntad de universalidad que impregna su pensamiento. Frente a quienes pretendían impulsar los caracteres distintivos de la cultura germana, considerados como un contrapunto a la presión uniformadora de la *Aufklärung* (tal era el caso de Hamann y su discípulo Herder), Kant antepone un modelo de reflexión crítica y objetiva que conceptúa a la razón como la prueba fehaciente de que todos los seres humanos pertenecen, sin discriminación alguna, a una misma familia: el género humano²². Por ello, frente al modelo nacionalista de comunidad, Kant contrapone, como ya se ha dicho, un proyecto de República mundial o Estado de Derecho universal del que formarán parte tanto los Estados como los individuos que los conforman. Frente a la idea orgánica de nación, el de Königsberg propone la idea de nación-contrato, integrada por ciudadanos libres y dueños de su voluntad, y no por una masa amorfa de sujetos alienados que, movidos por su espíritu gregario, sacrifican su propia autonomía en beneficio de una voluntad superior.

²¹ TÖNNIES, F. (1991). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, (3ª ed.), p. 4. Para este sociólogo alemán la comunidad (*Gemeinschaft*) y la sociedad (*Gesellschaft*), son conceptos antitéticos. La comunidad se considera como un organismo vivo, mientras que la sociedad constituye un artificioso conglomerado mecánico.

²² Cfr., GARCÍA MORENTE, M. (1986). *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía*. Madrid, Espasa-Calpe, (3ª ed.), p. 110; Sauer, E.F., *Filósofos alemanes. De Eckhart a Heidegger*, trad. cast., M. Martínez, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 100; VILLACANAS, J.L., *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Madrid, Cincel, 1990, pp. 68 y ss. Me parece muy discutible la tesis de Isaiah Berlin que, atendiendo a su filosofía moral, considera a Kant como el padre del Romanticismo; *vid.*, *El fuste torcido de la humanidad*, trad. cast., J.M. Álvarez, Barcelona, Península, 1995 (2ª ed.), p. 209; *The Roots of Romanticism*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1999, p. 69; KEDOURIE, E., *Nationalism*, New York, Frederick A. Praeger, 1962 (2ª ed.), pp. 20 y ss.

4. Sobre los valores universales: hacia un cosmopolitismo plurinacional

Hasta el momento he intentado demostrar las carencias de cualquier sistema axiológico monista que prescinda de una concepción plural y omnicomprendiva de los valores éticos, jurídicos o políticos. Partiendo de la célebre propuesta realizada por Friedrich Albert Lange hace más de un siglo: “volvamos a Kant” (“zurück zu Kant”), he reivindicado la plena actualidad del legado humanista-cosmopolita y de los valores universales como un instrumento necesario para la propia evolución del Derecho y de sus instituciones a escala nacional e internacional. Este avance se hace aún más perentorio en una cuestión tan fundamental para el desarrollo y bienestar de la humanidad: la universalización de los derechos humanos. Los escollos que en mayor medida encuentran los juristas a la hora de ejercer su función protectora y promotora de los derechos humanos se deben, precisamente, a las reticencias de algunos Estados a ceder parte de su soberanía en situaciones consideradas (muchas veces de manera sarcástica) como “domésticas”; otras veces esos obstáculos obedecen a la desconfianza con la que algunas comunidades contemplan la universalización (uniformadora e indiscriminada, según ellos) de los derechos humanos; por último también pueden existir reservas por parte de algunos individuos que no se sienten solidarios ni comprometidos con el resto de sus semejantes, adoptando frente a ellos una postura egoísta e intransigente.

Pero, una vez dicho esto, es oportuno advertir que no toda universalización de valores es siempre justa. Así, por ejemplo, una política ecuménica que aspire a imponer determinados valores o principios desde la intolerancia y el dogmatismo, como la que han mantenido determinadas religiones a lo largo de la historia, puede resultar tan perniciosa para el progreso de la humanidad como cualquier medida que vulnere la inmunidad de los derechos humanos en nombre de la razón de Estado, de los derechos de una comunidad nacional o de los intereses espurios de cualquier “superhombre”, en el sentido nietzschiano de la palabra, que actúe al margen del bien común de la humanidad. Por otro lado, tan simplista me parece una actitud relativista que se obstine en exaltar el relativismo cultural como antítesis del humanismo-cosmopolita, como una cosmovisión reduccionista en la que se niegue la pluralidad cultural como un dato que contribuya a enriquecer y a alimentar el sueño de una sociedad internacional abierta y democrática en la que sus ciudadanos (es decir, la totalidad del género humano) sean libres e iguales entre sí. En este sentido, Kant se desmarca del universalismo uniformador de algunos pensadores ilustrados, como el de Voltaire, y del determinismo cultural de algunos críticos de la Ilustración, como Herder²³. La cosmópolis kantiana se debe contemplar desde lo que Javier Muguerza ha denominado “un cosmopolitismo plurinacional”, esto es, “un cosmopolitismo (...) por complejización y no por vaciamiento, capaz de hacerse cargo de la llamada a la “concreción” de MacIntyre, mas sin por ello renunciar –como éste hace– a los “derechos universales” de la humanidad, esto es, a ese “derecho del hombre” que invoca Kant al final de su opúsculo (aquí Muguerza se refiere a *Para la paz perpetua*) y cuyo respeto considera un deber moral incondicionado,

²³ Vid., DELANNOI, G., “Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo”, en *Teorías del nacionalismo*, G. Delannoi y P-A. Taguieff (comps.), trad. cast., A. López, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 32 y 33.

o sea, un imperativo categórico”²⁴. A mayor abundamiento, no puede soslayarse el hecho de que sea el propio Kant quien, en el *Segundo artículo definitivo* de *Para la paz perpetua*, postule como base del Derecho internacional una federación pacífica (*foedus pacificum*) de Estados libres y republicanos que, sin embargo, “no deben fundirse en un Estado”. Con esta advertencia Kant pretende conjurar el peligro inherente a la instauración de un gobierno mundial único que, finalmente, pudiera degenerar en un puro despotismo, o lo que es igual, “en el cementerio de la libertad (*auf dem Kirchhofe der Freiheit*)”. Kant parece preferir la separación de los pueblos en unidades nacionales antes que la confusión de éstos en un solo Estado universal, uniformador e insensible a sus diferencias. Para conseguir dicho propósito la naturaleza dispone de dos medios o motivos recurrentes de disgregación e identificación cultural: la lengua y la religión²⁵. En la cosmovisión kantiana, las diferentes culturas son la especie y la humanidad el género en el que aquéllas quedan incluidas. Las culturas forman parte de un todo que es el sujeto principal de las relaciones jurídicas internacionales, de las que, por otro lado, son agentes los Estados; obviamente, este requisito responde a una visión global e integradora de los derechos del hombre, cuya vigencia es universal, prueba de ello es que, parafraseando a Kant, cuando se produce la violación de cualquier derecho en un punto de la Tierra, ésta produce a su vez una especie de efecto dominó que termina repercutiendo en los demás lugares del planeta²⁶.

5. Conclusión

Al comienzo de este trabajo comentamos que la marcha del proceso de globalización económica y de la universalización de los derechos humanos resulta imparable. Pero esa dinámica internacionalista no sólo afecta al ámbito jurídico o al económico, ni su tratamiento es patrimonio exclusivo de los intelectuales, sino que se trata, básicamente, de un fenómeno de amplia repercusión en la ética pública y en la sociedad. Prueba de ello, es que diariamente asistimos a multitud de debates en la radio, en la prensa o en la televisión en torno a los derechos humanos y a la necesidad de protegerlos; los mass-media nos permiten, además, aproximarnos hasta el rincón más remoto del planeta haciéndonos partícipes de unas situaciones y de unos problemas que no conocen fronteras, por ser éstos inherentes a la propia naturaleza humana; se celebran cientos de actos benéficos o actos de reivindicación política por motivos de altruismo y solidaridad con las comunidades humanas más desfavorecidas (fundamentalmente las que habitan en el mal llamado Tercer Mundo), etc... En definitiva, cada vez está más arraigado en nosotros el sentimiento de humanidad y de compromiso con todo lo que afecta a la “gran familia humana”. Estas razones resultan más que suficientes para creer en la existencia de una cultura universal, a pesar de que algunos filósofos de reconocido y merecido prestigio, como el profesor Gustavo Bueno, no

²⁴ MUGUERZA, J. (1996). “Los peldaños del cosmopolitismo”, en *La paz perpetua y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, R.R. Aramayo, J. Mugerza, C. Roldán (eds.), Madrid, Tecnos, pp. 363-364.

²⁵ KANT, I. (1795). *Zum ewigen Frieden*, en *Kants Werke (VIII)*, op. cit., p. 367.

²⁶ *Ibid.*, p. 360.

²⁷ BUENO, G. (1997). *El mito de la cultura*. Barcelona, Prensas Ibéricas, (5ª ed.), p. 212.

han dudado en descalificarla con el adjetivo “kitsch”, aludiendo a la falsa conciencia de plenitud y de autosatisfacción que tenemos los habitantes del Primer Mundo²⁷. Para otros pensadores, en cambio, la cultura universal no es aceptable porque, según ellos, resulta insuficiente para “resolver importantes y controvertidas cuestiones relativas a las minorías culturales”²⁸.

A diferencia de estos autores, considero más que justificada la necesidad de impulsar una cultura universal que entronque con el humanismo defendido tradicionalmente desde la doctrina iusnaturalista-racionalista y, muy especialmente, con el cosmopolitismo que inspira la filosofía política kantiana, porque sólo desde esta perspectiva universalista estaremos en disposición de promover valores tan indispensables para el progreso, la unidad y la supervivencia de la humanidad, como la tolerancia, el pluralismo, la fraternidad y el consenso. Estos valores serán los que, a fin de cuentas, nos permitirán realizar algún día ese hermoso ideal que en el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 se concibe como “la aspiración más elevada del hombre”: el advenimiento de un mundo en el que los seres humanos, una vez liberados del temor y la miseria, puedan gozar dignamente y por igual de la libertad, la justicia y la paz.

²⁸ KYMLICKA, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minoría*. Trad. C. Castell, Barcelona, Paidós, p. 17.