

La tentación de Kant y la nueva cosmopolítica¹

Julián García-Labrador

Departamento de Artes y Humanidades. Universidad Rey Juan Carlos, Madrid  

<https://dx.doi.org/10.5209/aris.93829>

Recibido: 20 de enero de 2024 • Aceptado: 29 de febrero de 2024 • Publicado: 8 de julio de 2024

Resumen: El presente artículo expone la crítica a Kant realizada por los autores de la nueva cosmopolítica, corriente contestataria que renuncia al ideal de paz del cosmopolitismo, denunciando lo que Isabelle Stengers llama la tentación de Kant: la imposición de una paz trascendente que, impuesta de manera global como ajuste a un tribunal externo, encerraría una declaración de guerra. El artículo examina esta acusación y responde explicando el sentido del ideal cosmopolita en Kant y su relación con el logro de la paz y el progreso moral de la humanidad, señalando tres aspectos fundamentales: la relación del ideal kantiano con la plasticidad humana, el papel del conflicto en la antropología de Kant y la consideración kantiana de la humanidad como un todo moral. Se concluye indicando que, a la luz de estas matizaciones, esta impugnación de Kant habría de ser revisada.

Palabras clave: cosmopolítica, guerra, paz, progreso moral, Kant.

ENG Kant's temptation and the new cosmopolitics

Abstract: This article exposes the critique of Kant made by the authors of the new cosmopolitics, a dissident current that rejects the cosmopolitan ideal of peace, denouncing what Isabelle Stengers calls Kant's temptation: the imposition of a transcendent peace that, imposed in a global manner as an adjustment to an external tribunal, would enclose a declaration of war. The article examines this accusation and responds by explaining the meaning of the cosmopolitan ideal in Kant and its relation to the achievement of peace and the moral progress of humanity, pointing out three fundamental aspects: the relation of the Kantian ideal to human plasticity, the role of conflict in Kant's anthropology, and the Kantian consideration of humanity as a moral whole. It concludes by indicating that, in the light of these nuances, this contestation to Kant would have to be revised.

Keywords: cosmopolitics, war, peace, moral progress, Kant.

Sumario: El carácter constructivista de la nueva cosmopolítica. La máquina de guerra y la tentación de Kant. Kant, vacilaciones personales y apropiaciones contemporáneas. Conclusiones. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: García-Labrador, J. (2024). La tentación de Kant y la nueva cosmopolítica. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 13(2), <https://dx.doi.org/10.5209/itdl.93829>

En la literatura contemporánea sobre cosmopolitismo y ciudadanía global es frecuente recurrir a Kant y su propuesta cosmopolita. Autores como Beitz (1994, 1998) Barry (1998) o Pogge (1989, 1994) han citado el ideal kantiano para justificar la articulación política, jurídica o económica de una comunidad global de seres humanos. El recurso a Kant se hace especialmente visible en la justificación de uno de los aspectos de este cosmopolitismo: el pacifismo jurídico. Así, en relaciones internacionales, ciencia política y teoría democrática, los autores suelen extrapolar las intuiciones kantianas al contexto contemporáneo (Caranti, 2018; Cederman, 2001; Oneal y Russett, 1999; Doyle, 1983a, 1983b). Una de las apropiaciones más relevantes fue la de Habermas, quien, interpretando *Hacia la paz perpetua*, indicaba que, doscientos años después, “esta idea debe ser reformulada en relación a la actual situación mundial” (1997, p. 62). Habermas indicaba entonces que Kant contaba con una esfera mundial abarcable, cuyas limitaciones se hacían evidentes en el mundo globalizado. Por ello, Habermas decía “la idea kantiana de un orden cosmopolita debe ser reformulada si no quiere perder el contacto con una situación mundial modificada sustancialmente” (1997, p. 71).

¹ Este artículo se enmarca en el Proyecto de investigación IRENETIKA “Conflictos armados y crisis humanitarias: las humanidades y ciencias sociales ante los desafíos de la seguridad multidimensional”. Ref. PID2021-125822NB-I00

El cosmopolitismo contemporáneo, con la vista puesta en una comunidad internacional, ciudadanía global, pacifismo jurídico, comunidades de destino superpuestas, democracia cosmopolita, etc. (Habermas, 1997; Caranti, 2018; Nussbaum, 2008; Held, 2012), asume, además, la implementación de acciones que garanticen la construcción de este ideal compartido. De esta manera, la paz internacional o el destino de la humanidad aparecen con frecuencia en la justificación de la demanda de estas actuaciones. Ante ello, autores como Enzensberger (1994, p. 66) señalan que “dado que todas nuestras posibilidades de actuación son finitas, la distancia entre pretensión y realidad es cada vez mayor. Pronto se sobrepasa la frontera de la hipocresía objetiva; sólo entonces el universalismo deviene en una trampa moral”. Ya en su día Carl Schmitt (2009) tachó de hipocresía las intervenciones humanitarias, evidenciando que esta ‘retórica del universalismo’ no era sino una coartada para eliminar lo político de las relaciones entre Estados. En este mismo sentido, esta hipocresía es apuntada también por una corriente contestataria que, en nuestros días, se opone al cosmopolitismo: la cosmopolítica. Aun con una raíz común en los términos, el sentido es totalmente opuesto. Frente al internacionalismo global del cosmopolitismo contemporáneo, esta nueva cosmopolítica apuesta por la impugnación, el particularismo y la construcción de la realidad. En línea con Schmitt, sus proponentes prefieren el conflicto y la guerra. Y así, el ideal kantiano es puesto en entredicho.

Si el cosmopolitismo contemporáneo busca en Kant la justificación de un ideal de paz como un marco de convivencia, cuya plausibilidad inspira acciones concretas, la nueva cosmopolítica impugna tal ideal kantiano. Una de sus proponentes, Isabelle Stengers (2005a), señala que precisamente la tentación de Kant habría consistido en la ideación de una paz trascendente que, impuesta de manera universal, habría significado en realidad una declaración de guerra para todo lo que no se ajuste a un supuesto tribunal de la paz. Se trata de una seria acusación que, sin embargo, se fundamenta en la falta de distinción entre la apropiación de Kant que hace el cosmopolitismo contemporáneo y la postura del mismo Kant (Kleingled, 2013, 2016).

El objeto del presente artículo es establecer los términos de la crítica de la nueva cosmopolítica al cosmopolitismo de Kant para evidenciar que sus proponentes no tienen en cuenta de manera rigurosa el marco, la intención, la evolución y los matices del cosmopolitismo en el pensamiento del autor. Para la realización de este propósito procuraré, en primer lugar, mostrar el carácter constructivista de la nueva cosmopolítica. La crítica a Kant arranca considerando que el cosmos está aún por construir y no es un asunto cerrado y que por ello habría que aceptar, como punto de partida, la diversidad y pluralidad irreducible a una norma o tribunal externo. En segundo lugar, me detendré en lo que Isabelle Stengers llama la ‘tentación de Kant’, es decir, en la imposición de una paz trascendente exterior a este proceso, que implicaría, en realidad, una declaración de guerra contra todo lo que difiera del tribunal externo. Con ello, tanto Latour (2002, 2004) como Stengers (1997, 2005b) justifican el carácter beligerante de la nueva cosmopolítica: aceptando el estado de guerra es como se reivindica el papel del diplomático en la construcción política del cosmos. En tercer lugar, expondré el sentido del ideal kantiano cosmopolita y su relación con el logro de la paz y el progreso moral de la humanidad, señalando tres aspectos fundamentales de la propuesta kantiana: el carácter de ideal del cosmopolitismo en relación con la plasticidad humana, el papel del conflicto en la antropología de Kant y la consideración kantiana de la humanidad como un todo moral. Concluyo indicando que estas matizaciones impiden considerar el cosmopolitismo de Kant en el mismo sentido en que es puesto en entredicho por la nueva cosmopolítica, mostrando que, tal vez, la impugnación de Kant habría de ser revisada.

El carácter constructivista de la nueva cosmopolítica

Junto al entusiasmo político y académico en torno a la globalización ha ido creciendo la sospecha de sus propias debilidades. Algunos autores pedían un cosmopolitismo reflexivo (Grande, 2003) o realista (Beck, 2002, 2004). El propio Habermas (1997) era consciente de las tendencias nacionalistas y la debilidad sistémica de la globalización, barruntando los nubarrones que se cernían sobre el ideal cosmopolita. Otros, como Held (2012), señalan las tendencias contrarias al cosmopolitismo —incluso entre los intelectuales—. Efectivamente, en nuestros días asistimos a una especie de contestación a la globalización desde la reivindicación de un mundo multipolar hasta el ascenso de una marcada tendencia anti-globalista. Una de las manifestaciones de esta contestación es la aparición de una nueva corriente que, contra el universalismo cosmopolita, cuestiona su propósito pacifista y reivindica la diferencia y el conflicto: utilizando las raíces kantianas, pero cuestionando a Kant, aparece en nuestros días una nueva cosmopolítica. El término ha encontrado acomodo en los debates de la antropología cultural, la ecología política o los estudios culturales (Bold, 2019; Cañedo, 2013). En su nombre se reúnen diversas corrientes teóricas y propuestas metodológicas que trazan líneas divergentes y alternativas a lo que Martínez y Neurath (2021) han llamado lo ‘UNO’ —sea este el Estado, el capitalismo, la praxis académica o el tan difuso y manido pensamiento occidental—. *Cosmopolítica* no cuenta, por ello, con una definición fijada, sino que trata de ser un enfoque o manera de pensar —*way of thinking*— (Wardle y Shaffner, 2017) en la que se tienen en consideración pluralidad de actores y formas diversas de construir mundos. Así, por ejemplo, Marisol de la Cadena (2010; 2015) postula una cosmopolítica indígena en los Andes que, a propósito de los conflictos mineros o explotaciones turísticas, expresa las relaciones entre humanos y no-humanos como alternativa a la relación con la naturaleza basada en términos objetivadores y extractivos. Natalia Buitrón (2023, p. 3), explicando el animismo *shuar* de la Amazonía, indica que se puede hablar de una ‘cosmopolítica de intenciones’, es decir, de diferentes vías en que las posiciones subjetivas y las agencias están situadas, reconocidas y leídas por otros. Goldman (2006) señala que hablar de cosmopolítica implica asumir un “no sabemos trascendental” como condición de la práctica antropológica para eludir la “descalificación de la práctica y el pensamiento de aquellos y aquellas con quienes trabajamos” (2016, p. 30). ‘Cosmopolítica’ se alza, así como una corriente de la sospecha.

Según Mario Blaser (2016), el uso de *cosmopolítica* revela la intersección de dos corrientes que han animado el debate antropológico en los últimos años: la reevaluación de la agencia como un atributo distribuido entre humanos y no-humanos, por una parte, y la revalorización de la alteridad radical como índice de múltiples ontologías, por otra. Ambas corrientes manifiestan la reivindicación constante de los autores que remiten a la cosmopolítica: una pluralidad radical y anti-sintética. Más que considerar que hay un mundo común en el que existen diferencias (problematizadas en cuanto surgen los conflictos), los materiales etnográficos sugieren que existen diferentes maneras de construir mundos, los cuales se evidencian en los conflictos socioambientales (cazadores indígenas vs. agentes medioambientales; comunidades rurales y campesinas vs. compañías extractivas, etc.). En este sentido, la cosmopolítica se nutre de otros conceptos como *ontologías políticas* u *ontologías relacionales*, convirtiéndose en una suerte marco teórico al que se van añadiendo más matices y nuevas discusiones. Algunos antropólogos han denunciado, por ello, que el sobreuso de la palabra estaría produciendo una nueva jerga académica, ‘riesgo cosmopolítico’, en palabras de Michael Cepek (2016, p. 632).

La nueva cosmopolítica nace, además, con un vocación disruptiva y beligerante, tal como aparece en dos autores, referencias obligadas de esta ‘moda’ académica: Isabelle Stengers y Bruno Latour. Ambos, aunque con matices distintos, han hecho de la cosmopolítica un lugar de confrontación, principalmente con el cosmopolitismo de origen kantiano.

Stengers (1997), desde la filosofía de la ciencia, señala que había elegido el término *cosmopolítica* para evidenciar que son las prácticas científicas las que, en su pluralidad, no necesitan de un tribunal unificador externo para producir mundos diversos. Así, insiste en que su ‘ecología de las prácticas’ (2005b) va contra la tendencia unificadora de la ciencia moderna, ofreciendo la posibilidad constructiva de las prácticas y practicantes científicos. Frente al ‘trauma de la verdad’ propone la práctica de la diplomacia, la cual “celebra otra concepción, bastante artificial, de la verdad: lo que es verdadero es lo que logra producir una comunicación entre partes divergentes, sin que se descubra ni se avance nada en común” (Stengers, 2005b, p. 194)². Por ello, *cosmopolítica* no se refiere a un mundo común, sino a la posibilidad diplomática de prácticas científicas sin unificar. En el primer volumen de sus *Cosmopolitiques*, titulado *La guerre des sciences*, (1997) tomó la existencia del neutrino como ejemplo del resultado de la práctica científica y lo contrapuso precisamente al horizonte kantiano de una paz cosmopolita:

[...] afirmar que el neutrino tiene el modo de existencia de un ‘factual’, el producto y productor de una práctica, existiendo a través de ella y trayéndola a la existencia, es por tanto un primer paso que marca un alejamiento del horizonte kantiano donde la paz debe ser ‘nuestra’ paz, donde el comercio debe limitarse a bienes e ideas, en detrimento de los múltiples mundos que nuestras factuales y fetiches traen a la existencia (Stengers, 1997, p. 135).

Esta oposición al horizonte kantiano será una constante en el pensamiento de Stengers. No será Kant el modelo, sino el adversario de esta nueva corriente: “es por tanto en contraste con Kant, y no en filiación con él, por lo que utilizaré el término ‘cosmopolítica’, y es este contraste el que encuentra los inicios de una traducción en el enfoque constructivo de las llamadas prácticas racionales” (Stengers, 1997, p. 134).

Latour (2004, 2007) ha hecho suyas tanto las palabras, cuanto la intención anti-universalista y anti-kantiana de la cosmopolítica de Stengers. Si Stengers partía de la ‘ecología de las prácticas’ para reclamar la verdad de la diplomacia, Latour enfoca su reflexión desde su ‘Teoría del Actor-Red’ (*Actor-Network Theory – ANT*) (2005), utilizada frecuentemente en el ámbito de la sociología y los estudios culturales. La realidad no está dada, sino que se construye desde y a través de la práctica social de la ciencia. No partimos de un mundo común, sino de distintos lugares y situaciones – *pluriverso*, siguiendo a William James (2008)— desde los que, a través de asociaciones, la realidad va siendo construida. Por eso Latour distingue entre el ‘fundamentalismo-naturalismo’ —para el que existe un mundo natural singular comprensible a través de la ciencia— y el ‘constructivismo’ —según el cual las realidades vinculadas con los seres humanos dependen de una serie de mediaciones integradas por elementos heterogéneos que tienen sus propias historias—. Son las ciencias las que construyen la realidad, en el sentido en que “el grado de objetividad y certeza es directamente proporcional al grado de artificialidad, estratificación, heterogeneidad, multiplicidad y complejidad de las mediaciones” (Latour, 2004, p. 459). La ciencia y la tecnología, que tradicionalmente no han entrado en el ámbito de la política, ni en sus términos, lugares o pasiones son, en esencia, políticas. Esto ocurre porque las ciencias son constructivistas, y es en tal sentido que son políticas, pues “la política es algo totalmente distinto de lo que creen los politólogos: es la construcción del cosmos en el que todos viven, la composición progresiva del mundo común” (Latour, 2007, p. 813).

Es en este punto donde Latour reconoce la radicalidad de la propuesta de Stengers, ya que su cosmopolítica, significaría propiamente la política del cosmos, es decir, la construcción de este. Ese cosmos, entendido como ‘mundo común’, no existiría (a no ser que asumamos una postura fundamentalista), sino que se trata de un punto de llegada (al que en realidad no es posible llegar, dado que todo está en el proceso). Por esta razón, “política no es una esencia; es algo que se mueve; es algo que tiene una trayectoria” (Latour, 2007, p. 814). Latour, con ello, afianza su oposición al cosmopolitismo tradicional de corte estoico y kantiano, señalando que se trata de la expresión política del ‘fundamentalismo naturalista’, para el que existiría un único mundo natural, cuyas diferencias son sólo problemas de representación de una misma realidad. Por eso reconoce la diferencia entre el proyecto del cosmopolitismo contemporáneo y la dimensión política del

² Las traducciones realizadas en este artículo son responsabilidad exclusiva del autor.

constructivismo de las ciencias. En una reunión organizada por *London School of Economics* en febrero de 2004, Latour (2004, p. 454) contrapuso su postura al cosmopolitismo de Ulrich Beck (2004), señalando que la ciudadanía global del cosmopolitismo se hacía sin cuestionarse su carácter fundamentalista y sin asumir que el cosmos era un asunto a construir. En este sentido, *cosmopolítica* se opone a *cosmopolitismo*, el cual no sería sino una “forma expandida de internacionalismo” (Latour, 2004, p. 813).

Apreciamos así que Stengers y Latour ofrecen las claves para el uso constructivista de la cosmopolítica. Sylvie Poirier, señalaba en este sentido: “basándome en dos filósofos de la ciencia, Isabelle Stengers y Bruno Latour, utilizo el concepto de cosmopolítica no en el sentido de cosmopolita y multinacional, sino en el sentido metafísico de la política del cosmos” (Poirier, 2008 p. 76). Creo, no obstante, que Latour ha contribuido de manera más acentuada a la expansión y el sentido anti-naturalista de esta nueva cosmopolítica tanto por su estilo provocador, cuanto por sumar el animismo anti-naturalista de los antropólogos amazonistas Philippe Descola (2012) y Eduardo Viveiros de Castro (2004, 2010) a la causa cosmopolítica. En efecto, el animismo amazónico implica la puesta en juego de la construcción social del cosmos: la sociedad se genera en las interacciones que se dan entre humanos y no-humanos. En este sentido, Wardle y Shaffner (2017) indican que “los nuevos cosmopolíticos en principio democratizan la cosmología abriendo la puerta a un número infinito de universos ulteriores” (p. 13)

En resumen, para esta nueva cosmopolítica no existe un mundo común, sino un cosmos por hacer; no existe un universo previo, sino un pluriverso irreductible a la unidad.

La presencia de la política en la cosmopolítica resiste la tendencia del cosmos a significar una lista finita de entidades que deben tenerse en cuenta. El cosmos protege contra el cierre prematuro de la política, y la política contra el cierre prematuro del cosmos (Latour, 2004, p. 454).

Por eso, la política no es asunto del entendimiento de las diferencias, sino del proceso de construcción de la realidad. Siendo esto así, el conflicto, la disputa, la guerra es inherente al proyecto de esta nueva cosmopolítica. Tal como reconoce Latour,

[...] debo decir que prefiero la guerra. Por guerra entiendo un conflicto para el que no hay un árbitro acordado, un conflicto en el que lo que está en juego es precisamente lo que es común en el mundo común que hay que construir (Latour, 2004, p. 455).

Así, contra el ideal cosmopolita contemporáneo, esta nueva cosmopolítica apuesta por el conflicto permanente en el *pluriverso*, reconociendo que la particularidad contestataria impide tomar un cosmos común como punto de partida. Es en este sentido en el que la cosmopolítica se opone a lo que Stengers llama la ‘tentación de Kant’.

La máquina de guerra y la ‘tentación de Kant’

La impresión de vivir en un mundo de muchos mundos (De la Cadena y Blaser, 2018), también expresado como pluriverso de modos de vida (Kothari *et al.*, 2019), ha ido cobrando fuerza en los últimos años y lo ha hecho desde el carácter disruptivo. Por ejemplo, las experiencias de los conflictos socioambientales tematizados por la ecología política, tal como se recogen en el Atlas de Justicia Ambiental (Temper *et al.*, 2015) han hecho suyas las propuestas de la nueva cosmopolítica, haciendo énfasis en el enfrentamiento de posiciones antagónicas. Algunos de los proponentes de la nueva cosmopolítica parten, precisamente, de este tipo de conflictos. Mario Blaser (2009), por ejemplo, refleja los malentendidos que se dan en torno a la conservación de áreas protegidas entre los indígenas Yrmo y los conservacionistas en el Chaco, calificándolo como ‘choque de ontologías’; Marisol de la Cadena (2010), en el mismo sentido, explica las diferentes ontologías que se enfrentan en relación con la montaña sagrada Ausangate entre las comunidades indígenas del Cuzco y las empresas mineras extractivistas.

En estas historias de resistencia entre grandes corporaciones y pequeñas comunidades y plataformas ciudadanas, la nueva cosmopolítica ha encontrado ejemplos reales de lo que se ha venido a llamar ‘guerra de mundos’. No en vano, se habla de “guerra ecológica” (Bassegy, 2016) o de la declaración de guerra de la globalización neoliberal “contra las ontologías relacionales” (Escobar, 2014, p. 66). Viveiros de Castro (2015) señala, en esta misma línea, que “las diferencias ontológicas, para ir al grano, son políticas porque implican una situación de guerra – no una guerra de palabras, como en el giro lingüístico, sino una guerra de mundos en curso” (p. 9). Es más, en esta guerra desigual de una supuesta ontología hegemónica contra otras, insiste Viveiros de Castro

no hay árbitro, ni Dios, ni fuerza de protección de las Naciones Unidas, ni operación policial que ponga a raya a los delincuentes. La guerra se librará a menudo con tácticas de guerrilla. Hasta que los poderes fácticos (me refiero a BP, Shell, Monsanto o Nestlé) lleven sus atómicos a la escena (2015, p. 9).

Si, como decíamos arriba, esta nueva cosmopolítica se alza en contra del cosmopolitismo de raíz kantiana, ¿se trata de una guerra contra Kant? ¿Acaso inspira Kant la tan manida y difusa hegemonía occidental? ¿Podemos esperar que las directrices de Monsanto estén inspiradas en la *Crítica de la Razón práctica* o que perforación de pozos de petróleo por la compañía Shell obedezca algún tipo de requerimiento de *Hacia la paz perpetua*?

El rechazo a Kant se produce en dos niveles: el implícito y el explícito. A nivel implícito, el cosmopolitismo kantiano es rechazado cuando se adscribe a las prácticas modernizadoras y a la expansión globalizadora del cosmopolitismo contemporáneo, tan en boga en décadas pasadas. Así actúa Bruno Latour cuando

establece una línea de continuidad entre modernización, globalización, occidentalización, etc., indicando que el cosmopolitismo no es sino la expansión de Occidente y que tal expansión no modifica la realidad del mundo. Es más, “Occidente era fundamentalmente pacífico, ya que los desacuerdos nunca podían llegar muy lejos. Afectaban a las representaciones, pero nunca tocaban la sustancia, el tejido mismo del mundo” (Latour, 2002, p. 17). Occidente no ha conocido enemigos reales, porque trata sólo con representaciones diferentes de un mismo mundo sin que ello afecte la composición del mundo común. El cosmopolitismo se lograría gracias a una concepción fundamentalista, según la cual ahí fuera existe una única naturaleza para todas las representaciones, logrando la paz gracias a la “autoridad de un árbitro indiscutible, de un mediador muy por encima de todas las formas posibles de conflicto: la naturaleza y sus leyes, la ciencia y sus cuestiones de hecho unificadas, la razón y su forma de llegar a un acuerdo” (Latour, 2002, p. 26). El hecho de que haya que recurrir a una instancia externa le vale a Latour para terminar con cualquier pretensión de cosmopolitismo inspirada en la tensión entre polos opuestos. Por eso indica que

el problema con la solución de Beck es que, si las guerras mundiales fueran cuestiones de universalidad y particularidad, como él las plantea, la paz mundial se habría producido hace mucho tiempo. La limitación del planteamiento de Beck es que su ‘cosmopolítica’ no implica cosmos y, por tanto, tampoco política (Latour, 2004, p. 450).

Es en este punto donde apreciamos la crítica implícita a Kant, ya que en éste la organización cosmopolita del mundo se ajustaría a un fin determinado por la razón o la naturaleza. En efecto, Kant establece una teleología natural en su interpretación filosófica de la historia universal —si bien, como reconoce Rodríguez (2022), Kant vaciló en este punto, ya que en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, dicha concepción teleológica sustituye a la noción de la transformación de la sociedad humana en (como) un todo moral—. Este matiz será importante cuando en el siguiente apartado se clarifique la postura de Kant en relación con las acusaciones de esta nueva cosmopolítica.

Latour sigue a Schmitt (2009) para indicar que las guerras que Occidente ha mantenido hasta ahora son ‘guerras pedagógicas’ o educacionales (Latour, 2002, p. 26, 2004, p. 458), ya que no eran contra un enemigo real, sino guerras en las que Occidente ha tratado de imponer el progreso y la civilización, sobre “malos pupilos” (Latour, 2002, p. 26), que no son sino meras representaciones superficiales del mismo mundo. Frente a esas guerras pedagógicas, Latour propone la “guerra metafísica” (2002, p. 36), como guerra de mundos, para la cual no sirve el recurso a un árbitro externo, sino la mera negociación. Inspirado en Schmitt, Latour indica que esta guerra metafísica ya está teniendo lugar, pues Occidente encuentra enemigos reales en todo lo que difiera del fundamentalismo naturalista (animismo, constructivismo de las ciencias, multinaturalismo de los pueblos amerindios, etc.). Entonces, en esta guerra metafísica, la paz no será la imposición o el acomodo a una norma externa sino resultado de la negociación y la diplomacia, las cuales sólo pueden darse en el reconocimiento de tal estado de guerra.³ De ahí que el autor afirme que prefiere la guerra a una falsa paz resultante de la imposición de una norma exterior al mundo, esperando que la paz advenga en el proceso de negociación.

La posición de Latour no señala explícitamente a Kant, pero permite advertir que el cosmopolitismo kantiano, en su interpretación del ‘tribunal de la razón’, es puesto en entredicho. Hemos de acudir a Isabelle Stengers para encontrar el repudio del cosmopolitismo kantiano de manera explícita. Conviene indicar que la postura de ésta en relación con Kant no está exenta de cierta ambigüedad y que los puntos que adscribe al cosmopolitismo kantiano carecen de la debida matización, como mostraré en el último apartado. La ambigüedad de Stengers reside en el hecho de tratar de ignorar a Kant y al mismo tiempo ir contra Kant. En efecto, en 2005, Stengers indica que “desconocía el uso kantiano cuando trabajaba en 1996 en el primer volumen de lo que se convertiría en una serie de siete *Cosmopolitiques*. Este término se me impuso por así decirlo” (2005a, p. 994). Pero a continuación señala explícitamente lo siguiente: “quiero subrayar que la propuesta cosmopolítica, tal y como se presenta aquí, niega explícitamente cualquier relación con Kant o con el cosmopolitismo antiguo” (Ib.), lo cual no deja de sorprender toda vez que en el primer volumen de sus *Cosmopolitiques* decía: “he elegido el término ‘cosmopolítica’ para describir esta incógnita. En la tradición filosófica, este término es de origen kantiano” (Stengers, 1997, p. 134). A tenor de este desdecirse, no parece muy probable que Stengers desconociera el origen kantiano del cosmopolitismo, y da la impresión de que la difusión y acogida de su propuesta anti-kantiana en amplios sectores del mundo académico y activista haya motivado esta autojustificación.

Pero dejando a un lado las posibles motivaciones personales de Stengers, su caracterización del cosmopolitismo de Kant inspira decididamente el debate que he presentado hasta ahora. Sus puntos y críticas más importantes son los siguientes. (i) El cosmopolitismo de Kant consistiría en un “proyecto de tipo político, en este caso el de una ‘paz perpetua’ en la que todos deben considerarse miembros por derecho propio de la sociedad civil mundial de acuerdo con los derechos ciudadanos” (Stengers, 2005a, p. 994). Este proyecto es susceptible de crítica para Stengers porque se trataría de un proyecto asumido por Occidente, quien, en su implementación, habría desarrollado contra el ideal pacifista nuevos tipos de violencia:

³ La lectura que Latour hace de Schmitt no deja de ser paradójica, ya que reclama la existencia de enemigos reales para conflagración de una guerra metafísica esperando que la diplomacia y la negociación alumbren vías para la paz, sin reparar, como sí hace Schmitt (2009) en la posibilidad de aniquilación total del enemigo. Cuando en *El nomos de la tierra* (2010), distingue entre ‘adversario’ y ‘enemigo’, lo hará para establecer la contraposición entre el *ius publicum europeum*, donde las guerras entre adversarios eran un instrumento político para la delimitación de los Estados y el nuevo estado del mundo tras la disolución de aquel, en el que las guerras entre enemigos pueden conducir a la aniquilación de uno de ellos o de ambos.

si la idea de paz entre los pueblos ha de tener algún significado, no debemos partir, como hizo Kant, de las promesas de las que Occidente podría enorgullecerse de ser vector, sino más bien del precio que otros han pagado por esta autodefinición. No es tanto la paz lo que hemos aportado a otros pueblos y a nosotros mismos, como un nuevo ámbito, nuevos medios y nuevas modalidades de guerra (Stengers, 1997, p. 134).

(ii) Además, se trata de un proyecto que funciona de manera contraria a la ecología de las prácticas, versión de Stengers (2005b) del constructivismo latouriano de las ciencias. Según Stengers las ciencias operan de manera heurística, sin aceptar la sumisión a un tribunal externo que imponga reglas a las que subsumir estas prácticas. Por ello indica que “el derecho metodológico, el ‘tribunal’ kantiano capaz de examinar estas prácticas desde el punto de vista de las reglas a las que se ajustan, es, y sólo puede ser, una máquina de guerra contra todo lo que parezca infringir estas reglas” (Stengers, 1997, p. 134). De esta manera, Stengers no sólo indica que el cosmopolitismo de raíz kantiana implementado por Occidente haya inventado nuevos modos de guerra, sino que acusa a Kant de introducir una guerra soterrada bajo la promesa de la paz. (iii) Stengers señala especialmente lo que ella llama la ‘tentación de Kant’, a saber: “deducir que la política debe aspirar a permitir que exista un ‘cosmos’, un ‘mundo común bueno’” (Stengers, 2005a, p. 995) o, en otras palabras, “la tentación de una paz que pretende ser definitiva, ecuménica: una paz trascendente con el poder de pedir a todo lo que diverge que se reconozca como expresión puramente individual de lo que constituye el punto de convergencia de todo” (Stengers, 2005a, p. 995). Frente a esta tentación, la propuesta de Stengers trata “precisamente de ralentizar la construcción de ese mundo común, de crear un espacio para la vacilación respecto a lo que significa decir ‘bueno’” (Stengers, 2005a, p. 995). Según Stengers, Kant habría señalado lo que es bueno, es decir el conjunto de buenos medios para lograr la paz. Stengers, pensando en el actual contexto de crisis ecológica planetaria y poniendo el énfasis en la crisis climática, insiste en que “la propuesta cosmopolítica es incapaz de dar una ‘buena’ definición de los procedimientos que nos permiten alcanzar la ‘buena’ definición de una ‘buena’ palabra común. Es ‘idiota’ en la medida en que está destinada a quienes piensan en esta emergencia climática, sin negarla en modo alguno, pero murmurando, no obstante, que tal vez haya algo más importante” (Stengers, 2005a, p. 995). Es en este sentido, en el que Stengers, apunta contra uno de los supuestos fundamentales en Kant, la buena voluntad, desde el punto de vista moral, y la igualdad jurídica, en perspectiva cosmopolita. Ni uno ni otro sirven: “la buena voluntad y el ‘respeto al prójimo’ no bastan para eliminar esta diferencia, y negarla en nombre de una ‘igualdad ante la ley’ de todos los pueblos de la tierra no impedirá condenar posteriormente la ceguera fanática o el egoísmo de quienes se niegan a reconocer que no pueden escapar a las ‘cuestiones planetarias’” (Stengers, 2005a, p. 995). Es más, el problema kantiano de lo bueno consiste en que, en este contexto de crisis global y planetaria, “nosotros bien podemos, con toda buena voluntad, identificarnos como representantes de los problemas que conciernen a todos nos guste o no” (Stengers, 2005a, p. 995). Stengers entiende que decidir en nombre de la buena voluntad por los mejores medios para atajar, por ejemplo, la crisis climática no sería suficiente porque estaría fundamentado en un concepto de política decisionista y representativo, es decir, en la decisión de quienes se arrojan la potestad de considerarse representantes de todos los seres humanos, cuando, en realidad, “no hay ningún representante del cosmos como tal” (Stengers, 2005a, p. 995). En este sentido, “la política se desvincula entonces de cualquier referencia a alguna verdad humana universal que pudiera poner de manifiesto. En particular, no es una cuestión de buena voluntad individual o colectiva [...]” (Stengers, 2005a, p. 1001). Desechado este tipo de política de inspiración kantiana, la propuesta cosmopolítica de Stengers, inspirada en la orientación etho-ecológica de la ecología política, trataría de (i) “diseñar la escena política de manera que la proteja activamente de la ficción de que los seres humanos de buena voluntad deciden en nombre del interés general” (Stengers, 2005a, p. 1002) y (ii) “diseñarlo de tal manera que el pensamiento colectivo tenga que proceder en presencia de aquellos que de otro modo serían susceptibles de ser descalificados por haber idiotizado”. (Stengers, 2005a, p. 1002). Para ello se hace necesaria la figura del mediador o diplomático. Al igual que Latour, Stengers, una vez repudiado el cosmopolitismo representativo de corte kantiano, termina por reconocer que “los diplomáticos están ahí para dar voz a aquellos cuya práctica, modo de existencia e identidad se ven amenazados por una decisión. (Stengers, 2005a, p. 1002).

En las posturas de Latour y Stengers encontramos entonces que el cosmopolitismo kantiano encerraría la trampa de una declaración de guerra en nombre del tribunal de la razón, ya que se arrojaría la representación de todo el mundo para dictaminar, incluso desde la buena voluntad, el mejor camino para la paz. Ahora bien, ¿cayó Kant en la tentación descrita por Stengers? ¿habría suscrito todo lo que dicen de él? Esto es lo que trato de desentrañar en el siguiente apartado.

Kant, vacilaciones personales y apropiaciones contemporáneas

Antes de realizar un análisis pormenorizado, conviene aclarar que en Kant la cuestión de la condición cosmopolita requiere una doble apreciación. En primer lugar, Kant realiza una aproximación tentativa y provisoria en relación con la filosofía de la historia. Así en *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita* indica que se trata de un mero “ensayo” (VIII, 29), considerado, además, como un enfoque “posible” y “utilizable” (VIII, 29). Kant no pretende por tanto ni decir la última palabra, ni colocarse desde un punto exterior que pueda dar cuenta de una perspectiva universal, sino que, más bien, trata “elegir [*wählen*] un punto de vista particular para contemplar el mundo” (VIII 30). En este sentido, como ha señalado Kleingeld (2016), la condición cosmopolita reviste en Kant un “sentido metafórico” (p.15). En segundo lugar, Kant experimenta una evolución en el planteamiento de la condición cosmopolita que va desde un primer momento, en la década de 1780 expresado en *Idea* y un segundo momento, en la década de 1790 que corresponde a *Hacia la paz perpetua* y *Metafísica*

de las costumbres. Entre ambas fases Kant introduce matices y en ocasiones cambios sustanciales. Así, por ejemplo, en *Idea* plantea una federación de estados de carácter fuerte, que, con capacidad coercitiva, pueda garantizar el cumplimiento de las leyes, permitiendo a los estados salir de su estado de naturaleza. En este momento Kant no reflexiona sobre la posible injusticia de esta federación (cosa que sí hace a propósito del Estado) y justifica posiciones colonialistas y racistas. Sin embargo, en la década de 1790, Kant plantea una liga no coercitiva de estados libres, introduce la consideración de un derecho cosmopolita (además del derecho constitucional y el derecho internacional) y abandona las posturas colonialistas. Se trata efectivamente de una “notable evolución” (Rodríguez, 2022, p. 935) que supone “cambios fundamentales” (Kleingeld, 2014, p. 59) y que, en palabras de Rodríguez (2020) es “consecuencia de la maduración interna del planteamiento inicial de Kant” (p. 935). Esta doble apreciación tiene en cuenta además que el trasfondo del planteamiento cosmopolita es en Kant el progreso moral de la humanidad, tal como indica en *El conflicto de las Facultades*, donde se pregunta “si la historia de la humanidad se encuentra en constante progreso hacia mejor” (VII, 79).

Las críticas de la nueva cosmopolítica no parecen tener en cuenta el carácter provisorio y tentativo del cosmopolitismo de Kant, quien no trataba de implantar un modelo de gobernanza global de manera impositiva, sino más bien de encontrar la manera de que el ideal de progreso no abandonara a su suerte a los olvidados de la historia. Así, en relación con el progreso en Kant “cabe recurrir a esa idea buscando, no justificación, sino consuelo. En esta nueva perspectiva se admite que el sufrimiento de los inocentes, en su mayor parte olvidados, es irreparable, y que es despiadado y blasfemo contar con que sea de algún modo compensado por las ventajas que serán disfrutadas por la humanidad futura” (Rodríguez, 2022, p. 937). Además, el hecho considerar los textos de las décadas de 1780 y 1790 como una unidad, sin advertir una evolución en el pensamiento de Kant, conlleva “claros peligros” (Kleingeld, 2014, p. 59), como pone de manifiesto la tendencia de los autores a advertir concesiones (Byrd y Hruschka, 2010) o contradicciones en el pensamiento de Kant (Habermas, 1997), o pasar por alto estos cambios sustanciales en las ciencias sociales, como afirman Wardle y Shaffner cuando señalan que “incluso hoy en día, las ideas de Kant sobre antropología y cosmopolitismo no son ampliamente conocidas (o comprendidas) dentro de la ciencia social contemporánea” (2017, p. 3). Es esto lo que ocurre, en mi opinión, en la cosmopolítica contemporánea, con su tendencia a caricaturizar y simplificar la complejidad del planteamiento kantiano.

Al considerar los matices y la evolución de Kant en torno a la condición cosmopolita podemos reparar en algunos desajustes de las críticas vertidas por los autores de la nueva cosmopolítica. En lo siguiente me detendré en las siguientes: (i) la relación entre un posible mundo común y un tribunal externo (razón o naturaleza), (ii) la tentación de Kant de una paz trascendente y (iii) la consideración moral de la condición cosmopolita.

(i) En primer lugar, el mundo común en Kant no es un mundo ya establecido, como dicen Stengers y Latour, sino un horizonte imaginado: “los humanos deben llegar tarde o temprano a la conciencia de que son ciudadanos de un cosmos común, ya que éste es el horizonte necesario para definir su propia humanidad” (Wardle y Shaffner, 2017, p. 5). Cuando Kant concibe el proyecto cosmopolita lo hace en el marco de la renovación de ciencias históricas del S. XVIII, el cual, en el ámbito alemán, implicaba asumir una nueva forma hacer historia, conocida como historia “pragmática”. Según Johann Christoph Gatterer, el mayor impulsor de esta renovación en las ciencias históricas de su tiempo, decir pragmática equivalía a lo en ciencias se conocía como “sistemático” (1767, p. 12). El objetivo de esta renovación era dejar atrás los géneros históricos centrados en anales, crónicas y genealogías para apostar por una ciencia historiográfica que atendiera a las acciones humanas, diera explicaciones causales y procurara establecer de manera sistemática una historia universal de la humanidad. Desde este nuevo paradigma podrían extraerse lecciones, es decir, consideraciones prácticas y orientaciones de acción. Es en este contexto en el que Kant pretende ofrecer una perspectiva histórica universal que diera cuenta del progreso moral de la humanidad. En efecto, encontramos en Kant la pretensión de ofrecer una visión de conjunto de la historia de la humanidad, pero, dada la dificultad de abarcar un espectro tan amplio, Kant habría procedido por el “método de extrapolación” (Rodríguez, 2022, p. 936), trasladando los hallazgos de los datos fiables de épocas conocidas a los periodos desconocidos. Tal es lo que hace cuando escribe su *Presunto inicio de la historia humana* (1786), en el que reconoce que la indagación es un “viaje de placer” (VIII 109). Y tal es lo que ocurre cuando presenta el proyecto cosmopolita como un paradigma imaginado de futuro de la humanidad. En este sentido, este proyecto no sería un tratado de relaciones internacionales, cuanto la estimación imaginada de un horizonte en el que los seres humanos pudieran definir su propia humanidad. Así entendemos que Kant “no pide el establecimiento de un único mundo bajo el que los individuos estarían directamente subsumidos. Más bien aboga por el establecimiento de una federación de Estados” (Kleingeld, 2016, p. 15). Esta federación de Estados, propuesta como un proyecto a realizar en un futuro, permite que los seres humanos, a través de su vinculación estatal, salgan del estado de naturaleza y desarrollen plenamente su humanidad. Así, el cosmopolitismo kantiano opera como un ideal en la indagación sobre el progreso moral de la humanidad, y, lo hace en consonancia con el papel asignado a la razón en la *Crítica de la Razón pura*. El ideal en Kant no es una imposición externa, sino una aspiración del propio dinamismo de la razón, lo cual se distingue de los objetos de conocimiento, constituidos por la conjugación de entendimiento y experiencia. Isabelle Stengers es consciente de esta diferencia (entre ideal y objeto de conocimiento) y, a pesar de ello y precisamente por no tener en cuenta el carácter tentativo y la evolución de la propuesta kantiana, afirma lo siguiente:

El *jus cosmopoliticum* es asociado por Kant al proyecto de una ‘paz perpetua’, que correspondería a un ‘destino natural del género humano’, en el sentido de una idea que debe perseguirse sin descanso y no de un principio constitutivo que haría de este destino un objeto de conocimiento. Para Kant, sin embargo, la posible unificación de todos los pueblos a la luz de ciertas leyes universales que rigen su posible comercio era una perspectiva no desprovista de verosimilitud. (Stengers, 1997, p. 134)

Stengers introduce así la contradicción en Kant eliminando de un plumazo tanto el dinamismo interno de la razón que inspira la búsqueda del ideal cosmopolita, cuanto el carácter moral que Kant apreciaba en el progreso de la humanidad. Ahora bien, eliminar el carácter dinámico e interno de la razón, supone además expulsarla fuera del ámbito de lo humano, lo cual no se aviene con la línea seguida por Kant en su análisis de las facultades humanas. En efecto, para Kant, tal como indica en la *Crítica de la Razón pura*, el ser humano persigue ciertas ideas “planteadas por la naturaleza de la razón misma” (IV 7: A VII). No hay una instancia externa que determine lo que tiene que buscar la razón, sino que ella misma “impulsada por su propia necesidad” (*durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben*: III 41: B 21; B 22) aspira a esas ideas en su “apetito irreprimible” (*nicht zu dämpfende Begierde*: III 517: A796 = B824) de unidad. Si esto es así, no tiene sentido la acusación de que el cosmopolitismo kantiano implica la creación de un orden internacional supeditado a un tribunal externo, sea este la razón o sea la naturaleza, puesto que la razón constituye la misma naturaleza humana. Las máximas de la razón nunca son externas, más bien son “principios subjetivos no derivados de la constitución del objeto, sino del interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento de ese objeto” (III 440: A666=B694).

Así las cosas, la razón es capaz de abrir “perspectivas completamente nuevas” (III 452: A687=B715). Es en este sentido en el que la historia pragmática en la que Kant idea su proyecto cosmopolita, lejos de apelar a un tribunal externo, como sugieren Latour o Stengers, implica la puesta en juego de la imaginación humana. Imaginando desde su propio dinamismo interno la razón busca la mejor manera en que la humanidad pueda alcanzar su progreso moral procediendo de manera apetitiva. Por eso, el recurso a la imaginación se justifica no sólo por su “valor heurístico” (Rodríguez, 2022, p. 944), cuanto por su relación con la misma plasticidad humana. Es decir, la propia humanidad en su hacerse a lo largo de la historia ha de habérselas con la ideación de paradigmas, marcos y normas de acción que contribuyan a su realización. Y aunque “hay mucho espacio para debatir y celebrar cómo la imaginación participa en la realización de la realidad [...] está claro que el hecho de imaginar ofrece una posición de crítica (cosmopolita) universalmente disponible porque todos los seres humanos comparten esta facultad” (Wardle y Shaffner, 2017, p. 29). Desde aquí “se deriva un primer sentido del cosmopolitismo en Kant, que está relacionado con la naturaleza humana: somos ciudadanos del mundo en el sentido de que nuestra naturaleza es en parte plástica, y más concretamente de que nosotros mismos producimos nuestras reglas de acción y, con ello, nuestro mundo social” (Sturm, 2012, p. 11). Así pues, la relación entre historia pragmática, dinamismo de la razón y flexibilidad humana ofrece una perspectiva de la condición cosmopolita kantiana diferente a la caricatura presentada por Latour y Stengers. No sólo eso, entender el cosmopolitismo kantiano desde la plasticidad humana también nos ayuda a comprender el rol del conflicto en el pensamiento de Kant.

(ii) En efecto, al tratar de explicar el progreso moral de la humanidad Kant no deja de tener presente la plasticidad humana, al advertir la tensión existente entre el ideal de la razón y una naturaleza humana que, como “madera torcida” [*krummem holze*] (VIII, 23) tiende hacia el mal, pero cuya voluntad aparece como condición a priori del orden jurídico en que se formula el ideal cosmopolita (Romero, 2021). Por eso, la consideración del ideal cosmopolita como un proceso de pacificación de la humanidad, no significaría que hayamos de estimar a Kant como un autor que elimina el conflicto de la condición humana. Según Stengers, Kant sería ser un falso mesías de la paz, ya que su pretendida paz escondería una declaración de guerra para todo lo que no pueda subsumirse bajo los criterios de la razón o la naturaleza. Stengers reproduce así la sospecha de Schmitt frente al uso ideológico del concepto de humanidad, de “modo que se puede abusar de la paz, la justicia, el progreso y la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándose al enemigo” (Schmitt, 1991, p. 83). La crítica de Schmitt contra la hipocresía del pacifismo liberal está pues alimentando la acusación de Latour o Stengers de falso irenismo en Kant. Esta impugnación va, más bien, contra la línea de pensamiento que efectivamente ha creído encontrar en Kant la inspiración para justificar la expansión mundial de la democracia liberal, promoviendo acciones humanitarias en favor de una pacificación cada vez más lograda. Así, Tuck (2011) señala que en Kant podríamos apreciar el optimismo de quien atisba la propensión de las repúblicas a vivir en paz; Wood entiende también que la filosofía moral de Kant estaría orientada hacia la abolición del conflicto con la consiguiente “tarea histórica de controlar [el conflicto] externamente mediante la consecución de la paz con justicia, a través del republicanismo cosmopolita” (1991, p. 345). Encontramos así que, en el cosmopolitismo contemporáneo, no es infrecuente encontrar interpretaciones que buscan en Kant las raíces del “pacifismo jurídico” (Marey, 2012, p.174) global. En este sentido, estimo que la postura contestataria de Stengers o Latour responde más a esta interpretación de Kant que a un análisis riguroso de su obra. Es más, sería conveniente indicar que “el vínculo entre democracia liberal, paz e intervención humanitaria y conflicto no es una afirmación que podamos atribuir a Kant” (Romero, 2021, p.192).

Convendría distinguir en Kant entre el conflicto como hecho empírico y el conflicto como condición de la posibilidad de convivencia de los seres humanos. Es este segundo tipo de conflicto el que nunca desaparece en Kant, ya que “propone un análisis de la naturaleza relacional de un conflicto que hunde sus raíces en el hecho no empírico y a priori de que somos seres dotados de una voluntad de elección [*Willkür*], con el poder de afectar a la igual capacidad de libertad de todos los demás” (Romero, 2021, p. 198). En efecto, Kant no deja de insistir en que cualquier formulación normativa ha de partir la condición libre del ser humano: “el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede coexistir con el arbitrio del otro según una ley universal de libertad” (*Rechtslehre*, IV, 337; MC, 39). Es decir, la mera coexistencia de libertades funciona como un a priori conflictivo que nunca puede erradicarse de la existencia humana. Así “la libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (*Rechtslehre*, IV, 345; MC, 48-49). Por eso, si hemos de hablar de conflicto en Kant no es en el

sentido de una violencia soterrada bajo la pacificación cosmopolita del mundo, sino más bien de un conflicto latente (condición a priori no empírica), lo cual invalida las tesis de Schmitt y, por consiguiente, de Stengers y Latour. Lo que Kant “trata de conseguir no es la erradicación del conflicto para dar lugar a un mundo libre de conflictos, sino que la condición jurídica se convierta en la condición de posibilidad de poder mantener relaciones prácticas con los demás, trazando límites correctos a nuestro ejercicio, de otro modo conflictivo, de la libertad de elección y acción” (Romero, 2021, p. 201). Entonces si las inclinaciones de la voluntad nunca pueden erradicarse, ¿qué sentido tendría la creación de un ordenamiento jurídico superior que tienda a la paz? Es en este punto donde se advierte la tensión ente el progreso moral de la humanidad y la teleología de la naturaleza.

(iii) Ante la cuestión del progreso moral de la humanidad Kant había vacilado en *Idea* entre la teleología de la naturaleza y la humanidad como un todo moral, optando por la primera. Pero, años más tarde, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y en *Hacia la paz perpetua* Kant retoma el problema de la humanidad como un todo moral. Como señala Habermas, al analizar *Hacia la Paz perpetua* “en cualquier caso permanece el universalismo moral, que guió a Kant en su proyecto, como intuición reguladora” (1997, p. 79). Esta intuición lo guía en el siguiente sentido: el progreso moral de la humanidad no surge de la moralidad interior de los seres humanos, sino de la educación moral derivada de la constitución jurídica. En relación con el Estado dice Kant que “no debe esperarse que una buena constitución estatal surja de la moralidad interior, sino más bien al contrario, que la buena educación moral de un pueblo se derive de la primera” (VIII, 366). Y esto mismo se aplica a la constitución cosmopolita: es la obligación jurídica la que marca el camino hacia la paz: “los Estados se ven obligados a sí mismos (aunque no exactamente por incentivos de moralidad) a promover la paz noble y, en cualquier lugar del mundo donde amenace estallar la guerra, a evitarla mediante negociaciones, como si fueran miembros de la liga permanente [*gleich als ob sie deshalb im beständigen Bündnisse ständen*] (VIII, 368). Es importante señalar este “como si” [*gleich als ob*], ya que nos pone en disposición de situar el ideal cosmopolita como un ensayo prospectivo que, sin erradicar el conflicto, podría ofrecer soluciones pacíficas a la convivencia de los estados. El “como si” repite lo que había dicho con anterioridad, cuando, explicando la conformación del Estado indicaba que las inclinaciones egoístas de los particulares no desaparecían, sino que con relación al ordenamiento jurídico de las repúblicas “los resultados son como si (estas inclinaciones egoístas) no existieran [*als wenn beide gar nicht da wären*]” (VIII, 366). Si no cabe esperarse entonces que el progreso moral de la humanidad derive de la moralidad interior del ser humano (puesto que las inclinaciones egoístas nunca desaparecen), ¿qué relación guarda el ideal cosmopolita con el progreso moral de la humanidad? Kant afirma en *La Paz Perpetua* que, aunque un orden jurídico justo sea “un gran paso hacia la moralidad”, no es por ello “un paso moral” (VIII, 375s. Anm.), lo cual, leído a la luz de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, sugiere el escepticismo de Kant en este aspecto: la conformación de una comunidad ética universal es “una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres” (VI, 100). Ello no quiere decir que no haya que vivir conforme al derecho, más bien al contrario, se “[...] podrá progresar siempre a mejor incluso en sentido moral, mientras cada comunidad, desprovista ya de la facultad de dañar violentamente a otra, haya de atenerse tan sólo al derecho” (VIII, 311). Pero este vivir conforme a derecho que implica vivir “como si todo estuviera en nuestras manos” (VI, 101), alberga en realidad la duda de que la madera torcida y conflictiva de los seres humanos sea capaz de conseguirlo. Por ello, no se sostiene la crítica de Stengers cuando indicaba que en Kant “la posible unificación de todos los pueblos a la luz de ciertas leyes universales que rigen su posible comercio era una perspectiva no desprovista de verosimilitud” (1997, p. 134). Más bien, habría que retener que el “como si” hace pensar en el carácter provisorio y experimental de esta comunidad jurídica universal, confiando, no obstante, en que según dada la obligación moral que deriva del ideal de la razón “estamos legitimados” (Rodríguez, 2022, p. 955) para esperar el auxilio de un “un ser moral superior” (VI, 98).

Conclusiones

A lo largo de este artículo he caracterizado la postura de la nueva cosmopolítica en relación con Kant. He mostrado que sus representantes se distancian de manera crítica del cosmopolitismo contemporáneo y que, buscando una disidencia crítica con el espíritu de la totalidad, reivindican la diferencia ontológica y epistémica. En este movimiento crítico han asociado a Kant con el cosmopolitismo contemporáneo y han desechado su propuesta cosmopolita, si bien su imagen de Kant responde a la apropiación que de él ha hecho el pacifismo jurídico contemporáneo. Según esta imagen la propuesta cosmopolita de Kant consistiría en la pacificación completa de un mundo común ya existente mediante la sumisión a un tribunal externo, sea esta la razón o la naturaleza. Por ello, los autores de la cosmopolítica, en especial Isabelle Stengers y Bruno Latour, alineados con Schmitt, acusan a Kant de querer imponer este cosmopolitismo por fuerza de la uniformidad, resultando que la intención pacifista escondería una declaración de guerra contra la diferencia. La imposición de esta paz trascendente es lo que Stengers llama ‘la tentación de Kant’. En contra de ello, su propuesta cosmopolítica asume el enfrentamiento y la guerra como paradigma de conformación de la pluralidad. En lugar de hablar de un unificado mundo común sostienen estar en un pluriverso de mundos enfrentados.

Ante esta descripción he indicado que una lectura atenta del cosmopolitismo de Kant no refleja las características asignadas por Stengers o Latour, sino que se enmarca en la indagación sobre el progreso moral de la humanidad. En Kant, el ideal de la razón no es una norma externa, sino el principio regulador interno y dinámico de los seres humanos y por ello no tiene sentido hablar de un tribunal externo. Además, he mostrado que la vinculación de Kant con el pacifismo del modelo liberal es una apropiación de los autores contemporáneos

que no responde al lugar del conflicto en la filosofía moral de Kant, para quien el conflicto opera a nivel normativo a priori como condición de posibilidad del ordenamiento jurídico. En este sentido, no sería posible asignar al cosmopolitismo kantiano esa pretensión pacificadora que escondería una declaración de guerra. Por último, he señalado, en relación con el progreso moral de la humanidad, que el cosmopolitismo de Kant funciona como un desiderátum, un 'como si' en el que, siendo conscientes de que tal vez nunca sea posible la convivencia en paz, el ideal de la razón nos obliga a vivir éticamente como si todo estuviera en nuestras manos, sin desdeñar la legítima esperanza de la ayuda de un ser moral superior.

Referencias bibliográficas

- Barry, Buzan (1998). International Society from a Cosmopolitan Perspective. En D. R. Mapel & T. Nardin. (Eds.) *International Society: Diverse Ethical Perspectives* (Vol. 2). Princeton University. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1ddd0n9>
- Bassey, Nnimmo (2016). *Oil Politics: Echoes of Ecological Wars* [Política petrolera: ecos de guerras ecológicas]. Daraja.
- Beck, Ullrich (2002). The Cosmopolitan Society and its Enemies. *Theory, culture and Society*, 19(1-2), 17-44. <https://doi.org/10.1177/026327640201900101>
- Beck, Ullrich (2004). The truth of Others: A Cosmopolitan Approach. *Common Knowledge*, 10(3), 430-449. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-430>
- Beitz, Charles R. (1994). Cosmopolitan liberalism and the states system. En C. Brown (ed.) *Political restructuring in Europe: ethical perspectives* (pp. 123-136). Routledge.
- Beitz, Charles R. (1998). Philosophy of International Relations. En *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (pp. 26-33). Routledge.
- Blaser, Mario (2009). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111, 10-20. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2009.01073.x>
- Blaser, Mario (2016). Is Another Cosmopolitics Possible? *Cultural Anthropology*, 31, 545-570. <https://doi.org/10.14506/ca31.4.05>
- Bold, Rosalyn (coord.). (2019). *Indigenous Perceptions of the End of the World. Creating a Cosmopolitics of Change* [Percepciones indígenas del fin del mundo. Creando una cosmopolítica del cambio]. Palgrave. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-13860-8>
- Buitrón, Natalia (2023). Rule of Self and Rule of Law: Governing Opacity Among the Shuar of Amazonia. *Ethnos*, 88(4), 749-773. <http://doi.org/10.1080/00141844.2021.1965641>
- Byrd, B. Sharon y Hruschka, Joachim (2010). *Kant's Doctrine of Right: A Commentary* [La doctrina del derecho de Kant: un comentario]. Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511712050>
- Cañedo, Montserrat (Coord.). (2013). *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Trotta.
- Caranti, Luigi (2018). How cosmopolitanism reduces conflict: A broad reading of Kant's third ingredient for peace. *Journal of International Political Theory*, 14(1), 2-19. <https://doi.org/10.1177/1755088217702528>
- Cederman, Lars-Erik. (2001). Back to Kant: Reinterpreting the Democratic Peace as Macrohistorical Learning Process. *American Political Science Review*, 95(1), 15-31. <https://doi.org/10.1017/S0003055401000028>
- Cepek, Michael (2016). There might be blood: Anthropological humility and the cosmopolitics of a Cofán petrobeing. *American Ethnologist*, 43(4), 623-35. <https://doi.org/10.1111/amet.12379>
- De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes. Conceptual Reflections beyond the "Politics". *Cultural Anthropology*, 25 (2), 34-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- De la Cadena, Marisol (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds* [Seres de la Tierra. Ecologías de la práctica en los mundos andinos]. Duke University. <https://doi.org/10.1515/9781478093626>
- De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario (2018): *A world of many words* [Un mundo de muchas palabras]. Duke University. <https://doi.org/10.1515/9781478004318>
- Descola, Philippe. (2012). *Más Allá de Naturaleza y Cultura* (Horacio Pons, Trad.). Amorrortu.
- Doyle, Michael W. (1983a). Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs. *Philosophy and Public Affairs*, 12(3), 204-235.
- Doyle, Michael W. (1983b). Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2. *Philosophy and Public Affairs*, 12(4), 323-353.
- Enzensberger, Hans Magnus (1994). *Perspectivas de guerra civil* (Michael Faber-Kaiser, Trad.). Anagrama.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Gatterer, Johann Christoph (1767). Vorrede von der Evidenz in der Geschichtskunde, En F. E. Boysen (Ed.) *Die Allgemeine Welthistorie die in England durch eine Gesellschaft von Gelehrten ausgefertigt worden* (Vol. I, pp. 1-38). Halle.
- Goldman, Marcio (2016). Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. *Cuadernos Antropología Social*, 44, 27-35.
- Grande, Edgar (2003). On Reflexiver Kosmopolitismus (discussion paper, Munich, January 2003), 5.
- Habermas, Jürgen (1997). La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años. *Isegoría*, 16, 61-90. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1997.i16.184>
- Held, David (2012). *Cosmopolitismo. Ideales y realidades* (Dimitri Fernández Bobrovski, Trad.). Alianza.
- James, William (2008). *A Pluralistic Universe*, (H. G. Callaway, Trad.). Cambridge Scholars Publishing. [Ed. or de 1909]

- Kant, Immanuel (1900 y ss) *Gesammelte Schriften*. Akademie der Wissenschaften Berlin. Walter de Gruyter and predecessors. (Crítica de la Razón pura: ediciones A y B). <http://kant.korpora.org/>
- Kleingeld, Pauline (2016). Kant's Moral and Political Cosmopolitanism. *Philosophy Compass*, 11(1), 14–23. <https://doi.org/10.1111/phc3.12298>
- Kleingeld, Pauline (2013). *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship* [Kant y el cosmopolitismo: el ideal filosófico de la ciudadanía mundial]. Cambridge University.
- Kleingeld, Pauline (2014). The Development of Kant Cosmopolitanism. En P. Formosa, A. Goldman y T. Patrone (Eds.). *Politics and Teleology in Kant* (pp. 59–75). University of Cardiff.
- Kothari, Ashish, Salleh, Ariel, Demaria Federico, Escobar, Arturo, Acosta, Alberto (Coords.) (2019). *Pluriverso. Un diccionario del postdesarrollo*. Icaria.
- Latour, Bruno (2002). *War of the Worlds: What about Peace?* [Guerra de los mundos: ¿Qué pasa con la paz?]. (Charlotte Bigg, Trad.). Prickly Paradigm.
- Latour, Bruno (2004). Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck. *Common Knowledge* 10(3), 450–62. <https://doi.org/10.1215/0961754X-10-3-450>
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: An Introduction to Actor Network Theory* [Reensamblando lo social: una introducción a la teoría del actor-red]. Oxford University. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199256044.001.0001>
- Latour, Bruno (2007). Turning around Politics: A Note on Gerard de Vries's Paper. *Social Studies of Science*, 37(5), 811–20. <https://doi.org/10.1177/0306312707081222>
- Marey, Macarena (2012), ¿Era Kant un terrorista moral, defensor de la guerra justa? *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 38(2), 171–204.
- Martínez Ramírez, María Isabel y Neurath, Johannes (Coords.) (2021). *Cosmopolítica y cosmohistoria. Una anti-síntesis*. Buenos Aires.
- Nussbaum, Martha (2008). Patriotism and Cosmopolitanism. En T. Brooks (Ed.) *The Global Justice Reader*. Blackwell.
- Oneal, John R. y Russett Bruce (1999). The Kantian peace: The Pacific benefits of democracy, interdependence, and international organizations, 1885–1992. *World Politics*, 52, 1–37. <https://doi.org/10.1017/S0043887100020013>
- Pogge, Thomas W. (1989). *Realizing Rawls* [Realizando rawls]. Cornell University.
- Pogge, Thomas W. (1992). Cosmopolitanism and Sovereignty. *Ethics*, 103(1), 48–75. <https://doi.org/10.1086/293470>
- Poirier, Sylvie. (2008). Reflections on Indigenous Cosmopolitics – Poetics. *Anthropologica*, 50(1), 75–85.
- Rodríguez Duplá, Leonardo (2022). La concepción kantiana de la historia y el problema del progreso. *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 78(299), 935–955. <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i299.y2022.002>
- Romero, Paola (2021). Why Carl Schmitt (and others) got Kant wrong. *Con-Textos Kantianos*, 13, 186–208. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4899360>
- Schmitt, Carl (2009). *El concepto de lo político*. (Rafael de Agapito Serrano, Trad.). Alianza.
- Schmitt, Carl (2010). *El nomos de la tierra: en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"* (Dora Schilling Thon, Trad.). Struhart.
- Stengers, Isabelle (1997). *La guerre des sciences. Cosmopolitiques, 1*. La Découverte. [https://doi.org/10.1016/S1240-1307\(97\)81552-X](https://doi.org/10.1016/S1240-1307(97)81552-X)
- Stengers, Isabelle (2005a). The Cosmopolitical Proposal. En B. Latour y P. Weibel (Eds.) *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994–1003). MIT.
- Stengers, Isabelle (2005b). Introductory notes on an ecology of practices. *Cultural Studies Review*, 11(1), 183–196. <https://doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>
- Sturm, Thomas (2012). What Did Kant Mean by and Why Did He Adopt a Cosmopolitan Point of View in History? *Working Papers Series*, 12. OAC. <https://doi.org/10.1515/9783110246490.3751>
- Temper, Leah, Del Bene, Daniela y Martínez-Alier, Joan (2015). Mapping the frontiers and front lines of global environmental justice: the EJAtlas. *Journal of Political Ecology*, 22(1), 255–278. <https://doi.org/10.2458/v22i1.21108>
- Tuck, Richard (2011). *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* [Los derechos de guerra y paz: el pensamiento político y el orden internacional de Grocio a Kant]. Oxford University.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3–22.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas canibales*. Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdz4>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015). Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2–17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- Wardle, Huon. y Shaffner, Justin (2017). Cosmopolitics as a Way of Thinking. En J. Shaffner, y H. Wardle (Eds.). *Cosmopolitics: the collected papers of the Open Anthropology Cooperative* (Vol. I. pp. 1–43). Open Anthropology Cooperative.
- Wood, Allen W. (1991). Unsocial Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics. *Philosophical Topics*, 19(1), 325–351. <https://doi.org/10.5840/philtopics199119122>