

iluminados. En sus hijos más imaginativos, esta Nueva Inglaterra siempre ha estado muy bien en el escenario del mundo, del mismo modo en que sus mercaderes estuvieron muy bien en Hong-Kong, Singapur y Río. Cuando llegan sus grandes momentos, estos hombres de Nueva Inglaterra piden el vino que “jamás salió del seno de la vid” y lo beben con el rostro impasible, como si fuera la última sidra del otoño.

La vitalidad espiritual de esta genuina Nueva Inglaterra está mejor representada en los murales de Orozco que en toda la historia local consignada tímidamente por los artistas locales. Un regionalismo reputadamente arraigado puede alcanzar aliento cosmopolita sin miedo de perder su integridad o su virtud; sólo un regionalismo enfermo y llorón es el que siempre se contempla su propia cara con ojos enamorados, elogiando sus verrugas y granos como señales de belleza. Pues una genuina tradición regional vive por dos principios. Uno es *cultiva lo que tengas*, sin importar lo pobre que sea; *al menos te pertenece*. El otro es *busca en otra parte lo que no tengas*: absorbe todo lo que sea bueno en el lugar en que lo encuentres; *hazlo tuyo*. Al buscar a este distinguido artista de México para pintar sus primeros murales, Darmouth honró la gran tradición de Nueva Inglaterra; mientras que con su fabulosa pintura, Orozco ha honrado esa hospitalidad, aun cuando ha hecho un precioso aporte a la tradición misma.

*La vitalidad espiritual de esta genuina Nueva Inglaterra está mejor representada en los murales de Orozco que en toda la historia local consignada tímidamente por los artistas locales. Un regionalismo reputadamente arraigado puede alcanzar aliento cosmopolita sin miedo de perder su integridad o su virtud; sólo un regionalismo enfermo y llorón es el que siempre se contempla su propia cara con ojos enamorados, elogiando sus verrugas y granos como señales de belleza.*

## **Génesis de la noción de *buen gobierno* y de las ideas ilustradas sobre un orden mundial cosmopolita**

**Anthony Pagden**

Anthony Pagden ha publicado varios libros de historia de la teoría política y social del imperialismo europeo. En 1971 tradujo al inglés, editó y prologó las cartas de Hernán Cortés: *Letters from Mexico*, con un estudio introductorio de J. H. Elliott, y en 1986 dio a la imprenta una

edición corregida de este mismo trabajo. Entre los libros de Pagden en español se encuentran: *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (traducción de Belén Urrutia Domínguez, Alianza Editorial, 1988); *El imperialismo español y la imaginación política* (traducción de Soledad Silió, Planeta, 1991); *Señores de todo el mundo: ideologías del imperio en España, Inglaterra y Francia en los siglos XVI, XVII y XVIII* (traducción de María Dolores Gallart Iglesias, Península, 1997); *Pueblos e imperios* (traducción de Enrique Benito Soler, Mondadori, 2002). Este ensayo se publicó originalmente en *International Social Science Journal*, vol. 50, núm. 155, correspondiente a marzo de 1998. Traducción de Antonio Saborit.

**D**esde 1989, cuando el Banco Mundial describió la situación reinante en África diciendo que se trataba de una “crisis de buen gobierno”, la expresión “buen gobierno” se asocia en gran medida, por no decir que exclusivamente, a la política de desarrollo, en particular al desarrollo en el mundo poscolonial.<sup>1</sup> Aunque en las obras dedicadas al tema la expresión equivale a menudo sencillamente a la “governabilidad” o “civilidad” en distintos estados, ésta forma parte claramente de un intento de mayor alcance por caracterizar unas relaciones internacionales en las que no sólo intervendrían los estados, sino también los órganos no estatales y declaradamente no políticos, en particular los organismos monetarios internacionales y las empresas multinacionales.

En eso podría estribar la base de formulación de las cuestiones conforme a la cual abordar justamente las “consideraciones ideológicas y políticas” que el Banco Mundial tenía vedado encarar —pese a que en la práctica difícilmente cabe separarlas de las consideraciones técnicas sobre la economía y eficiencia— y que, en palabras de su Consejo General, deben guiar en todo momento la labor del Banco.<sup>2</sup>

Con el “deben” de la frase antes referida acaso se reconocía tácitamente que el intento inicial del Banco Mundial de distinguir entre la economía y la “eficiencia” y los demás aspectos del comportamiento de los seres humanos, era ingenuo teóricamente e inaplicable en la práctica. Pues bien, al añadir la noción de “buen gobierno” a sus criterios operativos, el Banco Mundial parecería haber aceptado la pérdida inicial de su presunta inocencia política e ideológica, al tiempo que evitaba la acusación

<sup>1</sup> *Sub-Saharan Africa: From Crisis to Sustainable Growth*, Washington, D.C., Banco Mundial, 1989.

<sup>2</sup> I. Shihata, *The World Bank in a Changing World, Selected Articles*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1991, p. 95.

—formulada sin ambages por los enemigos de los organismos monetarios internacionales— de que tanto él como el FMI actúan aplicando un conjunto de supuestos políticos y culturales tácitos, y con frecuencia explícitos —cuando no un programa político no declarado— que son inevitablemente propios de Europa occidental. Por su insistencia en que existe para patrocinar la equidad, la justicia, la libertad y un poder judicial independiente, el respeto de los derechos humanos y una burocracia eficiente y exenta de corrupción, y en que esos son los requisitos básicos de un Estado moderno,<sup>3</sup> no hay duda de que el Banco se expone a la acusación de que su objetivo es imponer la democracia occidental moderna mediante incentivos económicos. Pero al afirmar que todo eso no forma parte del gobierno —o, en términos más generales, de un sistema europeo de valores—, sino del “buen gobierno”, el Banco y sus ideólogos se han esforzado por dar a entender que, en el “vecindario mundial” moderno, todos esos valores no estatales son culturalmente neutros.

Así pues, acaso la mejor manera de explicar en qué consiste el buen gobierno sea diciendo que se trata de la tentativa de crear una nueva retórica para las relaciones sociales y las políticas internacionales e interpersonales, que en la actualidad abarcan un amplio abanico de variables que las categorías anteriores no logran abarcar. Lo que pretendo hacer ver en este artículo es que si bien la expresión acaso sea de cuño reciente, por lo menos algunos de los conceptos a los que ahora aparece vinculada —al menos, en la bibliografía acerca del desarrollo— tienen una historia más antigua de lo que podría desprenderse de este breve resumen. Quiero hacer ver cómo no pueden separarse fácilmente todos los ataques y argumentos defensivos actuales en torno a la expresión, de un debate mucho más antiguo sobre las relaciones internacionales —en el que en realidad aquéllos están inmersos—, tengan o no conciencia de que así es como hablan de “buen gobierno”. El debate a que me refiero, ubicado en el centro de la civilización occidental al menos desde mediados del siglo XVII, ha girado en torno a la ideología, la posición jurídica y, sobre todo, la legitimidad de los imperios o “monarquías universales” —según la expresión habitual entonces.

### Los supuestos ideológicos de Europa

Los primeros imperios coloniales europeos en África, América y Asia empezaron como tentativas de explotación de los recursos indígenas, y de los propios indígenas, para beneficio econó-



<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 85.

*A esta dicotomía estricta los romanos añadieron la afirmación de que el imperio, entendido como señorío sobre esos “bárbaros”, sólo se alcanzaría transmitiéndoles un modo de vida, la vida tal como discurre en la civitas, una vida que, con el tiempo, se denominaría civilización.*

mico de la potencia metropolitana. Pero como para hacer eso eran indispensables la intervención armada y el asentamiento de colonos, esos objetivos tuvieron que contar con el respaldo y la legitimación de ideologías cuyos orígenes se remontan al mundo antiguo. La primera y más duradera de ellas partía del supuesto de los griegos, según el cual es posible dividir a todos los pueblos del mundo entre “nosotros” y “ellos”. “En este país”, se quejaba El Extranjero eléata de *El Político*, de Platón, “distinguen como una sola a las razas helénicas de las demás, y a todas las otras razas, que son incontables y no guardan ninguna relación de sangre ni de idioma entre sí, les dan el único nombre de ‘bárbaras’; y a causa de ese nombre único creen que son una sola especie”. A esta dicotomía estricta los romanos añadieron la afirmación de que el imperio, entendido como señorío sobre esos “bárbaros”, sólo se alcanzaría transmitiéndoles un modo de vida, la vida tal como discurre en la *civitas*, una vida que, con el tiempo, se denominaría civilización. Con ciertas modificaciones, estos supuestos fueron adoptados y reforzados por las convicciones religiosas que compartían los estados cristianos que sucedieron al *imperium* romano.<sup>4</sup>

En la convicción occidental de que con el paso del tiempo todos los pueblos del mundo acabarían por ser europeos —y de hecho tenían que llegar a serlo—, estaba implícita la afirmación de que los pueblos del mundo no europeo tenían la obligación de renunciar a parte de su sustento, y en la mayoría de los casos a su autonomía política, a cambio de los inestimables bienes que sus conquistadores les habían aportado. Esos bienes consistían no sólo en la religión cristiana, sino además en una sociedad “política” organizada, en los patrones matrimoniales, en sus vestidos y hábitos alimenticios, en sus tecnologías, etcétera. Se consideraba, por lo menos en ese nivel, que el imperio era una forma de intercambio que entrañaba un conjunto de obligaciones impuestas a ambas partes por la naturaleza. Naturalmente, no era un intercambio libre ni equitativo. Los europeos tenían el deber de exportar lo que estimaban como una superior comprensión de las leyes de Dios y de la naturaleza a pueblos frecuentemente “primitivos”, los cuales, a cambio de esos bienes, tenían el correspondiente deber no sólo de trabajar en minas y campos produciendo las mercancías que los europeos no podían producir en su territorio, sino además de adoptar sus creencias y tecnologías.

La visión del imperio persistió hasta mediados del siglo XVIII. Claro que nunca fue plenamente coherente. Hubo varia-

<sup>4</sup> Véase A. Pagden, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c. 1800*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1995.

ciones regionales muy considerables y se modificó a lo largo del tiempo, pero fue lo bastante clara como para que sus enemigos pudieran detectar una convicción compartida por todas las ideologías imperiales: Europa definía el mundo civilizado y sólo se podía ingresar en él haciéndose europeo. A mediados del siglo XVIII, ante la decadencia económica y política de España, el colapso del imperio francés en América y el aumento de la tensión entre Gran Bretaña y sus posesiones ultramarinas, esos supuestos ideológicos fueron objeto de ataques cada vez más virulentos. La antigua expresión de la diferencia había dado lugar, como dijo Kant, a que nunca se aplicase “la benevolencia a los extranjeros” y eso promovió “la agresión y los celos” que se habían convertido en “una fuente perfecta que contribuyó a la decadencia de sus estados”.<sup>5</sup> Y lo que se aplicaba al mundo antiguo se aplicaba con más fuerza aún al moderno.

La propia existencia de ricas posesiones en ultramar incrementó de esa manera las posibilidades de conflictos internacionales. En el siglo XVII hubo varios intentos, los más señalados de ellos correspondieron al jurista holandés Hugo Grotius y el sajón Samuel Pufendorf, por redefinir la antigua concepción romana del derecho de gentes (*ius gentium*) a fin de crear un derecho internacional capaz de restringir las actividades de las potencias europeas. Pero como Kant asimismo señaló, esos estudiosos —a los que denominó colectivamente “lamentables consuelos”— no hicieron nada para remediar la situación, aunque sólo fuese porque un cuerpo jurídico “no posee ni puede poseer el menor poder jurídico, ya que los estados no están, como tales, sometidos a una constricción externa común”.<sup>6</sup> Como reconoció Kant, la única forma posible de controlar la conducta de los estados en el escenario internacional sería crear un orden político internacional. Entonces, y sólo entonces, existiría algún organismo dotado del poder necesario para sostener una comunidad jurídica internacional.

La creación de esa comunidad cosmopolita requeriría, en primer lugar, instaurar una concepción de los derechos capaz de transformar las relaciones internacionales, haciendo que pasaran de una competencia implícita a sustentarse en la cooperación recíproca. Cómo alcanzarlo y en qué consistiría exactamente fue objeto de múltiples debates, pero la mayoría de los cosmopolitas de la Ilustración reconocieron que más allá de las propuestas meramente prácticas sobre cierto tipo

<sup>5</sup> Immanuel Kant, “Metaphysik der Sitten Vigilantius, Bemerkungen aus dem Vortrage des Herren Kant über der Sitten”, Angefangen den 14 Okt. 93/94 [Notas de Vigilantius sobre las conferencias de Kant], en *Kants gesammelte Schriften*, vol. 27, pp. 475-732.

<sup>6</sup> I. Kant, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 103.



*La creación de esa comunidad cosmopolita requeriría, en primer lugar, instaurar una concepción de los derechos capaz de transformar las relaciones internacionales, haciendo que pasaran de una competencia implícita a sustentarse en la cooperación recíproca.*

de imperio universal de la ley, por hombres como el abate de Saint-Pierre, que en su mayoría ofrecían escasas posibilidades de realización —por no decir que ninguna—, estaba la necesidad de hallar una nueva manera de expresarse con la cual caracterizar los futuros rasgos de un mundo que había entrado en una nueva fase de su historia, o al menos eso parecía haber sucedido, en particular tras los acontecimientos de 1776 y 1789.

Kant ha sido el más influyente de todos ellos, y también el más discutido, y me centraré en sus intentos de describir lo que denominó *ius cosmopolitanum*, que habría de sustituir al *ius gentium* tal como lo concibieron los iusnaturalistas del siglo XVII. En parte, porque se ha considerado que Kant es un personaje formativo de la historia de las relaciones internacionales modernas, y en parte porque las observaciones de Kant recogieron, con más viveza que la mayoría de las demás estudiosos, una preocupación muy extendida por hallar la manera de transformar —o de transvaluar— los antiguos objetivos imperiales, que hasta entonces determinaban las relaciones entre los estados, en un nuevo estilo internacional. Ese estilo —al menos eso esperaba Kant— constituiría un régimen de cooperación internacional fundado en un conjunto de valores compartido.

### **El derecho cosmopolita de Kant**

“El más alto propósito que la naturaleza puede lograr en la humanidad”, escribió Kant al inicio de su “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, debe ser instaurar “una sociedad en que *la libertad bajo leyes exteriores* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* plenamente justa”.<sup>7</sup> Para entender cómo se podría alcanzar esto, Kant, al igual que la mayoría de los teóricos de la política y la sociedad de los siglos XVII y XVIII, empieza por un relato: el del ser humano desde un “estado natural” ahistórico o prehistórico hasta su posterior ingreso en la “sociedad civil” y en la historia. Ahora bien, se trata de un relato que para Kant —lo mismo que para Rousseau, al que tanto le debía— no recoge hechos sino una “idea de la razón”. Podemos no tener experiencia de esas ideas, como insiste Kant, pero no han sido elaboradas arbitrariamente a partir de nuestra imaginación y poseen una “realidad

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 45-46. [“Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba (Colección Pensamiento. Clásicos), 1999, p. 80.]

práctica indudable”.<sup>8</sup> Pues sólo un relato de esas características mostraría lo que Kant, como todos los anteriores teóricos del derecho natural, necesitaba, esto es, una teoría del modo de actuar de los seres humanos que correspondiese a todos los pueblos y culturas *posibles*.

Al igual que Rousseau, Kant pensaba que el progreso del hombre que se aleja de su primer estado era inevitable y que era imposible volver a él. A diferencia de Rousseau, en cambio, no consideraba que la humanidad hubiera sido más dichosa en el estado natural del hombre. Para él no era, pues, una situación que sirviera para evaluar la situación moral actual de los seres humanos. Pues todo salvo el final definitivo no es una mejora, sino la situación en que el hombre debe “soportar los males más duros, bajo la engañosa apariencia de bienestar exterior”.<sup>9</sup> La salida del estado de naturaleza no era para Kant la lamentable consecuencia de nuestras necesidades materiales y psicológicas, sino una condición necesaria para alcanzar los fines para los que la naturaleza nos ha creado.

Al igual que Rousseau, Kant creía además que en el instante en el que el hombre abandona su estado natural efectúa su primera elección consciente. Hasta entonces se guió únicamente por instinto, como los demás animales. Para elegir hay que emplear la razón, y para Kant “es una característica de la razón el que sea capaz, con ayuda de la imaginación, de inventar deseos para los cuales no sólo no existe el correspondiente impulso natural, sino que incluso se oponen a éste”.<sup>10</sup> De ese modo, el hombre puede desear que haya mundos que la propia naturaleza no puede concebir. Y lo mismo para Kant que para Rousseau, una vez traspuesto ese umbral es imposible volver al estado de naturaleza. Pues la naturaleza misma ha expulsado al hombre de su jardín primitivo, la “que cubría sus necesidades sin que él tuviese que esforzarse lo más mínimo”. En su “situación desdichada”, el hombre puede soñar con un regreso, y la literatura europea está llena de ensueños semejantes, mas “la inquieta razón, impulsándole irresistiblemente a desarrollar sus capacidades innatas, se interpone entre él y esa imaginada sede de la felicidad absoluta”.<sup>11</sup>

La “inquieta razón” es pues la causante de la orientación de la voluntad humana. En las exposiciones de los orígenes humanos formuladas por los grandes defensores del contrato social —en particular Hobbes y Grotius—, el hombre renunciaba



<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 79. Véase también *Crítica de la razón práctica*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 49. [“Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, p. 85.]

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 226.

*El hombre que Kant concibe busca la compañía de sus semejantes no porque desee seguridad —como afirman Grotius y Hobbes—, sino porque lo que invalida cualquier otra consideración es el deseo de ejercer su voluntad mediante la adquisición del honor y de la estima.*

voluntariamente a su libertad personal a cambio de la seguridad colectiva ofrecida por la vida en una sociedad civil. Para Kant, en cambio, no es el miedo ni son las necesidades vitales los que expulsan al hombre del estado de naturaleza —y le impedirán para siempre regresar a él—, sino un choque de voluntades. El hombre que Kant concibe busca la compañía de sus semejantes no porque desee seguridad —como afirman Grotius y Hobbes—, sino porque lo que invalida cualquier otra consideración es el deseo de ejercer su voluntad mediante la adquisición del honor y de la estima. Esta necesidad de “vivir en la opinión” de los demás es la condición primordial, en el sentido de ser la de la razón, el primer “deseo artificial”. Ahora bien, el intento de satisfacer esas ambiciones suscita de inmediato una tensión irresoluble: el hombre sólo puede ser estimado por aquellos sobre quienes desea triunfar. Este conflicto es el fundamento del mundo civil. Es lo que, en la famosa cuarta proposición de la “Idea de una historia universal”, Kant llamó la “insociable sociabilidad” del hombre:

[...] es decir, la misma inclinación a caminar hacia la sociedad está vinculada con una resistencia opuesta, que amenaza continuamente con romper esta sociedad [...] El hombre posee una propensión a *entrar en sociedad*, porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una inclinación mayor a *individualizarse* (aislarse), pues encuentra igualmente en sí mismo la cualidad insociable, que le lleva sólo a desear su sentido y a expresar, por ello, resistencia por todas partes, del mismo modo que sabe que, por la suya, es propenso a la resistencia contra los demás.<sup>12</sup>

Así, el hombre se ve obligado a adoptar una forma de sociabilidad que le resulta difícil soportar. Necesita ser como sus semejantes, “a los que no puede *soportar*, pero de los que tampoco puede *prescindir*”. A diferencia de todo lo que Grotius imaginó, se trata, por consiguiente, de una “concordancia en sociedad patológicamente provocada”; de una unión, además, incapaz de transformarse en un “todo *moral*”.<sup>13</sup>

Pero si la lucha por el reconocimiento es lo que expulsó a los hombres del estado de naturaleza, el conflicto físico —la guerra— los dispersó por climas inhóspitos y los obligó a sobrevivir recurriendo a su inventiva. Para los seres humanos en su condición de especie animal, la guerra es, por consiguiente, un

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 44. [I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, p. 78.]

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 44-45. [*Ibidem*, pp. 78-79.]



medio primordial. Ahora bien, aun cuando la guerra desempeña esta función vital, en los primeros estadios de la evolución del hombre no es nunca nada más que una etapa de un progreso ineluctable hacia la creación de un mundo internacional de paz (lo mismo que sucede con todos los aspectos de la historia humana), que es el objetivo último que la naturaleza asigna al hombre como especie —sean cuales fueren los obstáculos que grupos concretos de hombres deban afrontar para alcanzarlo—. Una vez lanzada la humanidad a la historia, el efecto inicial de su sociabilidad asocial es crear una clase de ociosos y una clase de oprimidos. Los primeros se van debilitando a causa de sus excesos y los segundos absorben parte de lo que aquéllos conocieron, esto es, la emancipación y el reconocimiento de su humanidad. Ambos acaban por reconocer que les interesa por igual transformar la sociedad civil para que encarne un proceso de reconocimiento recíproco.

En el “Comienzo presunto de la historia humana” (1786) —texto que cabe leer como relato alternativo a las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, de J.G. Herder—, Kant da una explicación cuádruple de las fases a través de las cuales la razón llevó al hombre a lo que él denomina mundo de la sociedad civil: el “cándido y seguro estado de cultivo de la infancia”.<sup>14</sup> La etapa final de ese viaje es el reconocimiento por el hombre de que él es “verdaderamente el fin de la naturaleza, nada de cuanto vive sobre la Tierra podía en esto hacerle competencia”.<sup>15</sup> Ello lo llevó a advertir su comunidad de identidad con otros semejantes, de manera que entró en “una igualdad con todos los seres racionales, cualquiera que fuera su rango; a saber: respecto a la pretensión a ser fin en sí mismo, considerado como tal por todos los demás, y a no ser usado sólo como medio para fines ajenos”.<sup>16</sup> Este es a su vez el comienzo de la comunión de toda la humanidad y el origen de la Ilustración. Es el terreno a partir del cual acabará por hallar cumplimiento el “derecho cosmopolita”, el *ius cosmopolitanum* en el que, en palabras de Yirmiah Yovell, “la libertad recíproca se realizará en la disposición intersubjetiva de todos los miembros”.<sup>17</sup> Se trataba del “propósito supremo” de la naturaleza: “una situación general [...] en que se desarrollaran todas las disposiciones de la especie humana”.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 226. [*Ibidem*, p.152.]

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 225. [*Ibidem*, p. 151.]

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 226. [*Ibidem*, p. 152.]

<sup>17</sup> Y. Yovell, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 151.

<sup>18</sup> I. Kant, *Political Writings*, p. 51. [“Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, p. 89.]



*Sin embargo, no es el comercio como mero intercambio lo que Kant consideraba en gran medida fuente de conflictos. El comercio puede, en la práctica, disminuir la probabilidad de la guerra, ya que “no puede existir junto a la guerra”.*

En el campo de las relaciones internacionales, media en esta disposición intersubjetiva lo que Kant, al igual que muchos teóricos del siglo XVIII, denomina trato o comercio:

Todas las naciones se hallan originalmente en una comunidad de tierras, aunque no de legítima comunidad de posesión (*communio*) y por lo tanto de servirse de ellas, o de los bienes que hay en ellas; en lugar de ello, se hallan en una comunidad de posible interacción material (*commercium*), es decir, en una profunda relación de cada uno con todos los demás de prestarse a tener tratos recíprocos; y cada cual tiene derecho a intentarlo.

A este derecho —sigue diciendo—, “como guarda relación con la posible unión de todas las naciones con vistas a ciertas leyes universales para su posible comercio, se le puede denominar Derecho cosmopolita” (*ius cosmopoliticum*).<sup>19</sup>

Sin embargo, no es el comercio como mero intercambio lo que Kant consideraba en gran medida fuente de conflictos. El comercio puede, en la práctica, disminuir la probabilidad de la guerra, ya que “no puede existir junto a la guerra”,<sup>20</sup> pero pertenece, con otras prácticas sociables asociales a la fase inicial del progreso del hombre hacia la “constitución civil perfecta”. “Al comprar y vender”, escribió, “los hombres se convierten en enemigos. El comprador condena y critica, el vendedor elogia; todos obedecen sus verdaderas inclinaciones. En ese juego se disimulan la sed de poder y el ansia de beneficios, y el mantenimiento de ambas tendencias es el alimento de la sociedad”.<sup>21</sup> El *ius cosmopoliticum*, en cambio, se limita a lo que llama “las condiciones de la hospitalidad universal”. Kant es muy preciso acerca de lo que entiende por “hospitalidad”: el antiguo derecho de todas las personas a que se les permita libre acceso a cualquier parte del mundo. Una vez aceptadas esas condiciones, se habrá llegado a un estado en el que “los pueblos de la tierra han pasado a formar parte en distintos grados de una comunidad universal, desarrollada a tal punto que si se produce una violación de algún derecho en una parte del mundo, se siente por doquier”.<sup>22</sup> En ese estado, el “reconocimiento recíproco” que había caracterizado el proceso de la Ilustración

<sup>19</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, introducción, traducción al inglés y notas de Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1991a, p. 158.

<sup>20</sup> I. Kant, *Political Writings*, p. 114.

<sup>21</sup> *Reflexionen zur Anthropologie, Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, Walter de Gruyter, 29 vols. a la fecha, vol. 15, pp. 522-523.

<sup>22</sup> I. Kant, *Political Writings*, pp. 107-108.

entre los primeros hombres podría extenderse a las relaciones entre las naciones.

Para Kant, el *ius cosmo politicum* constituía pues la expresión del único orden político en el que se podía garantizar la autoridad de un imperio internacional de la ley. Ahora bien, para que así fuese todos los estados que formarían el orden cosmopolita tendrían que seguir una forma de gobierno, la republicana. Pues a juicio de Kant sólo bajo una constitución republicana se mantenían en armonía todas las capacidades humanas para el bien y para el mal, así como la necesaria rivalidad entre los hombres. Kant no se dejaba llevar por el sentimentalismo a propósito del republicanismo. En este terreno, a diferencia de Rousseau, rechazaba las repúblicas de la antigüedad, porque para él el rasgo determinante de una verdadera república no era, como en la antigua Roma —y para Rousseau— la noción de virtud. Lo era, en cambio, la representación, pues “sólo este régimen hace posible un estado republicano, y a falta de él, habrá despotismo y violencia, sea cual fuere la constitución en vigor”.<sup>23</sup>

De este modo, únicamente la representación garantizaría que la forma de la ley sería resultado del equilibrio de intereses, no del mero ejercicio del poder, y que el gobierno que emergiera sería la consecuencia del discurso humano y propicio a él. En las repúblicas, conforme “los hombres avanzan gradualmente hacia un mayor acuerdo en torno a sus principios, llegan a un acuerdo mutuo y a la paz. Y a diferencia del despotismo universal que mina todas las energías del hombre y concluye en la sepultura de la libertad, esta paz es creada y garantizada por un equilibrio de fuerzas y una rivalidad sumamente intensa”.<sup>24</sup> En la cultura política de intereses recíprocos, pero que compiten entre sí, que únicamente las repúblicas pueden sostener, sería posible —creía Kant— extender esa noción de colaboración competitiva a las naciones en sus relaciones exteriores recíprocas “hasta la realización de la sociedad cosmopolita, sin tener que ensanchar lo más mínimo los cimientos morales de la humanidad”.<sup>25</sup>

El modelo —en la medida en que a Kant le interesaban los estados políticos reales— era la Liga Aquea de las antiguas ciudades-estados griegas, que había constituido la base de la concepción de James Madison de los futuros Estados Unidos de América y que James Wilson denominó esa “gran obra maestra de la política humana”.<sup>26</sup> Lo que Kant, lo mismo que

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>25</sup> I. Kant, *The Conflict of Faculties*, traducción al inglés e introducción de Mary J. Gregor, Lincoln y Londres, University of Nebraska Press, 1992, pp. 165-166.

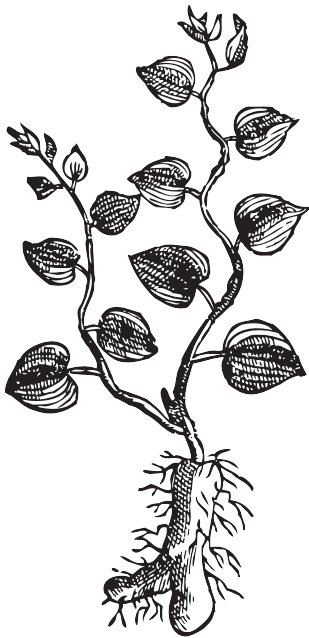
<sup>26</sup> J. Wilson, “Lectures on Law: VIII. Of Man as a Member of a Confederacy”, en *The Works of James Wilson*, Robert Green McCloske (ed.), Cam-



Wilson y Madison, parece haber tenido en mente no era la alianza de comunidades semiindependientes, cuyos asuntos exteriores, controles fiscales y muchas de las leyes habían de ser dictados por un gobierno federal central, esto es, el tipo de sociedad en que acabarían convirtiéndose los Estados Unidos de América, sino una confederación —como se creía que había sido el Consejo Anfictiónico, de estados independientes, cada uno de los cuales, en palabras de James Madison, “conservaba el carácter de Estado independiente y soberano y tenía los mismos votos en el consejo federal”.<sup>27</sup> Sólo un sistema mundial confederado de ese tipo, dividido por el clima, la cultura y el idioma, pero unido en sus objetivos jurídicos y políticos, sería capaz de asegurar la paz mundial y de ofrecer las garantías necesarias para el desenvolvimiento futuro ininterrumpido de la humanidad. Para muchos, en esta idea residen los orígenes intelectuales de las Naciones Unidas. Ahora bien, no era eso precisamente lo que Kant tenía en mente.

La visión que Kant tenía de este mundo cambió considerablemente desde su primera aparición en la “Idea de una historia universal” de 1787, en que se describe como un “poder asociado y de la decisión según la ley de la voluntad asociada”<sup>28</sup> —es decir, una sociedad internacional dotada de poderes jurídicos—, pasando por “Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale la para la práctica” de 1793 y “Para la paz perpetua” de 1795, hasta su forma final —y muchísimo más apagada— de “La metafísica de la moral” de 1797, momento en el que se había convertido en un congreso permanente de estados. En cada fase, empero, permanece invariable el principio inicial de unificación. “Sólo en una asociación universal de estados (análoga a aquella en virtud de la cual un pueblo se convierte en un Estado) se pueden sostener de manera concluyente los derechos y surgir la verdadera condición de la paz”.<sup>29</sup>

En buena medida tiene razón Julia Kristeva al afirmar —y ella no es la única ni mucho menos— que la visión de Kant, al apartarse como lo hace de la creencia en los objetivos teleológicos de la naturaleza, comparte los supuestos fundacionales en que se habían basado las concepciones de la civilización de Roma y de la Europa moderna en sus inicios.<sup>30</sup> Y es sin duda cierto que, para Kant, quienes de alguna manera se habían librado de



bridge, Harvard University Press, vol. I, pp. 249-255.

<sup>27</sup> Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist Papers*, Isaac Kramnick (ed.), Harmondsworth, Penguin Books, 1987, p. 159.

<sup>28</sup> I. Kant, *The Conflict of Faculties*, p. 47.

<sup>29</sup> I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, p. 156.

<sup>30</sup> J. Kristeva, *Strangers to Ourselves*, Nueva York, Columbia University Press, 1991, p. 156.

las consecuencias de la sociabilidad asocial, y por consiguiente habían permanecido inmersos en un mundo de sociabilidad ingenua, pero, a fin de cuentas ilusoria, estaban destinados o bien a unirse al resto de la “humanidad” en un nivel inferior, o bien a perecer totalmente. Los dichosísimos tahitianos, a quienes instintos de competencia no los han llevado a ingresar en la sociedad, son incapaces de dar “una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué deben existir”.<sup>31</sup> Pero la federación cosmopolita de Kant nunca podría convertirse en un imperio, o, en el discurso que Kant compartía con Hume, una “monarquía universal”, que él condenaba por ser “una amalgama de las naciones separadas bajo un único poder que ha dominado a los demás”,<sup>32</sup> ya que las diferencias lingüísticas, y las que Kant llama “religiosas”, entre los pueblos hacen que semejante Estado mundial sólo sea posible a muy breve plazo. “La naturaleza” — y en esto Kant coincidía plenamente con Herder— “ha querido que sea de otro modo”.<sup>33</sup> Además, la creencia de Kant en la posibilidad de una existencia cosmopolita universal no se basa explícitamente en la concepción de una cultura militar en expansión, por supuestamente benignos que sean sus propósitos. Ni supone tampoco que la situación real de un Estado pueda conferir derechos sobre otro. (Las repúblicas no pueden derrocar despotismos únicamente porque se trate de despotismos, aunque evidentemente les corresponde tratar de persuadir a sus gobernantes para que cambien de manera de actuar.)

Reformulando el orden internacional anterior, de “monarquías universales” enfrentadas entre sí como una sola federación cosmopolita, Kant estaba —como dice una y otra vez— presentando la imagen de un orden político superior al que, con el tiempo, todas las sociedades llegarían a adaptarse, “un arquetipo, a fin de aproximar más la constitución jurídica de la humanidad a su máxima perfección posible”.<sup>34</sup> Se trataba, naturalmente, de algo que sucedería en el futuro (aunque el triunfo de la Revolución francesa le había hecho confiar en que no estaba lejos el día en que todas las naciones del mundo se convertirían en repúblicas). Ese hecho, con todo, no negaba su validez: “pues nadie puede ni debe decidir cuál es el escalón más elevado en que la humanidad puede tener que dejar de progresar, ni por consiguiente cuánta distancia puede quedar todavía forzosamente entre la idea y su ejecución”.<sup>35</sup>

*Sólo en una asociación universal de estados (análoga a aquella en virtud de la cual un pueblo se convierte en un Estado) se pueden sostener de manera concluyente los derechos y surgir la verdadera condición de la paz.*

<sup>31</sup> I. Kant, *Political Writings*, p. 220.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 113-114.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

*En su búsqueda de una nueva expresión con la cual caracterizar las nuevas relaciones internacionales, el Banco Mundial y la Organización de las Naciones Unidas han tratado de crear una expresión plenamente cosmopolita.*

### **La búsqueda contemporánea de una expresión cosmopolita**

Ahora bien, como ya vimos, la fuente del nuevo universalismo tenía que ser una forma única (y únicamente europea) de asociación civil. Sólo en las nuevas repúblicas habría “más caridad y menos conflicto en los pleitos, más responsabilidad en mantener la palabra dada”.<sup>36</sup> Habría, pues, un grado mayor de confianza. Pero no se trataría de confianza en la religión o en la nación a que cada cual perteneciese, sino de confianza en una comunidad internacional regida por la ley y mutuamente sostenible:

En la naturaleza del gobierno está que todo el mundo busque su propia felicidad y que todo el mundo tenga libertad para entablar tratos con todo el mundo con ese fin. No corresponde al gobierno quitar este problema a las personas privadas, sino únicamente crear armonía entre ellas [...] conforme a la norma de la igualdad.<sup>37</sup>

El derecho cosmopolita era la expresión de esa armonía. Una vez más se nos deja no con una noción de intercambio, aunque éste forma parte de los elementos que intervienen, sino con la convicción de que el cosmopolitismo —con todo lo que se sostiene que entraña, seguridad, prosperidad y sobre todo, para Kant, *Kultur*— sólo podría adoptar una forma, y que esa forma tenía que ser la expresión de todos los fines humanos.

Esta es, a mi juicio, la genealogía de las aspiraciones que el “buen gobierno” ha llegado a describir. En su búsqueda de una nueva expresión con la cual caracterizar las nuevas relaciones internacionales, el Banco Mundial y la Organización de las Naciones Unidas han tratado de crear una expresión plenamente cosmopolita. Una expresión que, como el *ius cosmopolitanicum* de Kant, es apropiadamente flexible a propósito de los posibles límites constitucionales que cabe imponer a un régimen político concreto, pero asimismo insiste en que sólo se puede alcanzar dentro de una forma social y política de asociación. Para casi todos los primeros teóricos europeos del imperio había sido el orden monárquico cristiano europeo; para Kant era el republicanismo; para las Naciones Unidas y en la retórica (si bien no en la política) de los organismos monetarios internacionales, es la democracia claramente liberal —o neoliberal.

<sup>36</sup> I. Kant, *The Conflict of Faculties*, pp. 165-166.

<sup>37</sup> *Reflexionen zur Anthropologie*, en *Kants gesammelte Schriften*. vol. 15, pp. 522-523.

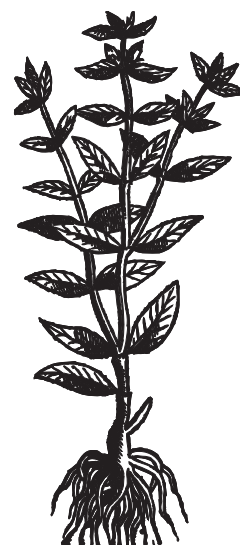
El propio Kant creía que “incluso un único ejemplo puede ser una señal suficiente en el decurso de los acontecimientos de que [la constitución de la república universal] debe suceder algún día. No podemos prever cuándo se realizará, sino tan sólo que [los hombres] lo intentarán tantas veces que debe acabar por cumplirse”.<sup>38</sup> Sospecho que el Banco Mundial comparte en gran medida esta creencia general. Kant va mucho más allá (y más a fondo) que la mayoría de sus contemporáneos al hacer coextensivo el republicanismo con los fines de la naturaleza, y ninguna teoría moderna del derecho internacional —por muy vagamente que se conciba— trataría de ser más que mínimamente predictiva, pero en toda la bibliografía consagrada al “buen gobierno” está implícita la convicción de que los valores que representa son ineludibles en este mundo, en este “vecindario mundial”.

Sería indebidamente pesimista ver el entusiasmo actual por una noción de “buen gobierno” como otra mera transvaloración de valores imperiales europeos —o, más generalmente, occidentales—, pero sigue sucediendo que para formar parte de la comunidad mundial se exige aceptar un conjunto de valores que quienes los sostienen creen —en buena medida, como Kant— que no son creación de una cultura específica, sino la expresión de una condición humana universal. *Mutatis mutandis*, se podría afirmar que así como la economía mundial —que ha llegado a constituir un nuevo tipo de entorno humano— es también una creación de esa cultura, pertenecer a ese entorno exige aceptar igualmente sus valores políticos y sociales —sobre todo porque comprenden las nociones de “humanidad” y “benevolencia” subyacentes desde el principio a todo el proyecto de desarrollo. O bien eso, o bien permanecer totalmente excluidos —junto con los africanos, los amerindios y los tahitianos de Kant.

También se podría afirmar que la intuición de Kant y de Rousseau de que a fin de cuentas sólo podría haber una historia para la humanidad —aunque en la naturaleza nunca fuera así—, ha llegado a ser un hecho. Se sigue dando por supuesto, al parecer, que —incluso despojando de su carga teleológica a la manera de expresarse de Kant— el “buen gobierno mundial” es de hecho la “ejecución de un plan escondido de la naturaleza para llegar al estado de una constitución perfecta del Estado en el interior y, respecto a este fin, también en el exterior, como única situación en que la naturaleza puede desarrollar por completo sus planes respecto a la humanidad”.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, en *Kants gesammelte Schriften*, vol. 19, pp. 442-613 y 616-654.

<sup>39</sup> I. Kant, *Political Writings*, p. 50. [“Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, p. 86.]





**Ilustración 2.** Porfirio Díaz en uniforme militar de gala, fotografía de estudio realizada por Valletto Hermanos, *El Mundo Ilustrado*, 2 de abril de 1911.