

Idea de una Geografía universal en clave cosmopolita

El enlace de lo fisiológico y lo pragmático en la Antropología de I. Kant¹

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid

«Kant es menos prisionero de lo que se suele creer de las categorías de objeto y de sujeto, puesto que su idea de revolución copernicana pone el pensamiento directamente en relación con la tierra» (G. Deleuze/F. Guattari, *¿Qué es filosofía?*).

Resumen

El artículo pretende señalar la función que el concepto de Geografía física cumple en la distinción entre una Antropología planteada en sentido fisiológico y en sentido pragmático en Kant. Destacaremos, en primer lugar, la inviabilidad de un conocimiento de sí centrado en la conciencia, toda vez que es la participación en los juegos que acontecen en el mundo el único cauce que confirma y enriquece nuestra identidad. A continuación, nos detendremos en el rendimiento pedagógico que Kant le concede a la geografía y, por último, nos ocuparemos, de la mano de un diálogo entre Kant y Rousseau, tanto de la dependencia que la noción de *commercium* mantiene con el conocimiento de la Tierra como del ascendiente de este concepto para el descubrimiento del estatuto y tareas de un Derecho cosmopolita.

Palabras clave

Kant, Antropología, Geografía física, *commercium*

Abstract

The article attempts to point out the role which the concept of physical geography plays in the Kantian distinction between an anthropology in a physiological sense and in a pragmatic sense. We will emphasize, at first, the infeasibility of a knowledge of ourselves focused on the own conscience, given that it is the participation in the games that occur

1. Este artículo es resultado de una investigación amparada por el proyecto *Naturaleza humana y comunidad (II)*: H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. *Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX*, con financiación del MICINN (FFI2009-12402).

in the world the only channel which confirms and enriches our identity. Moreover, we will emphasize the pedagogical outputs which Kant recognize to geography and, finally, we will deal, by means of a dialog between Kant and Rousseau, both with the influence that the geographical knowledge has on the notion of *commercium* and with ascendant of this concept for the discovery of the sense and tasks of a cosmopolitan right.

Key-words

Kant, Anthropology, Physical Geography, *commercium*

En las páginas siguientes intentaremos delimitar el espacio que ocupa frente a una *Antropología en sentido pragmático* una “Antropología en sentido fisiológico”, a la que Kant relega a un lugar algo sombrío en el sistema de la Crítica de la razón, debido a lo inviable de sus propósitos teóricos. La segunda vertiente mencionada de la investigación antropológica se dirige hacia lo que descubrimos como *pasividad* radical del hombre y revela lo que la naturaleza ha hecho de nosotros. A propósito de la aclaración de esta “obra” de la naturaleza, Kant pone de manifiesto en el conjunto de sus *Cursos de Antropología* que la vía de la “experiencia interna” no resulta en absoluto fructífera. En efecto, cuando nos volvemos hacia nuestra conciencia poco más podemos establecer que la presencia de un *continuum* de representaciones dotadas cada una de ellas de un grado de *claridad* —de grados de conciencia— y rodeadas de un horizonte de *oscuridad* que no está en nuestra mano conducir al estado contrario. La conciencia alberga, pues, en su faz oculta representaciones que nos convierten fácilmente en juguete de *lo inconsciente*, en lugar de dejarse dominar por nosotros, de suerte que pocos progresos cognoscitivos cabría esperar realizar con ellas, más allá de la aceptación de esta desequilibrada distribución entre las representaciones —a las que podemos prestar atención o de las que podemos hacer abstracción— y las meramente latentes. Sin embargo, bien podría ocurrir que, sin abandonar el orden de lo pasivo en nosotros, encontráramos otro medio para reencontrarnos con los otros —verdaderos observadores de nuestro modo de conducirnos— en una comunidad peculiar, que consideramos fundamentalmente hermenéutica, puesto que se basa en conjeturas, expresiones y signos. Advertir, por ejemplo, que la Tierra no es una llanura de extensión indeterminada, sino una superficie finita esférica, que todos tenemos el mismo derecho a habitar y poseer, o cobrar conciencia de que cada uno de nosotros cuenta con un modo de sentir y un natural físico determinado, remite a procesos que la Naturaleza ha realizado sobre un espacio de juego que somos nosotros mismos. Pero, si bien no podemos conocer nada en este orden de cosas, sí nos está permitido interpretar la *finalidad* replegada en esos fenómenos. La menesterosidad en la que nos encontramos cuando pretendemos levantar acta del *diario de un observador de sí mismo* desaparece de la mano del hallazgo que la Geografía pone en nuestras manos, a saber, que podemos llevar or-

denadamente un *diario del mundo*, sobre cuya superficie hay, no tanto una *gramática* preestablecida, cuanto un *orden* que somos capaces de generar e interpretar simultáneamente en tanto que seres capaces de actuar.

I. La Antropología desde un punto de vista fisiológico: del mapa gris del inconsciente a la conciencia del mapa de la Tierra

Ya en el Prólogo de la *Antropología desde un punto de vista pragmático* se precisa la diferencia de respectos que *lo fisiológico* y *lo pragmático* desde los que puede abordarse la pregunta *¿qué es el hombre?* Si, como ocurre en el segundo caso, la atención se dirige a aquello que el hombre *hace o puede y debe* hacer de sí mismo (*ApH*, VII 119)², en el primero nos vemos reflejados como seres que se encuentran con frecuencia en manos de sus representaciones, a las que no pueden controlar a su antojo. Nuestro sentido interno muestra lo descompensado que está en el ánimo el reparto entre representaciones inconscientes y conscientes, de manera que toda indagación o exploración de sí mismo, como muestra de dominio sobre la “experiencia interna”, está llamada a fracasar. El campo de las representaciones oscuras “sólo se deja percibir en su parte pasiva como juego de sensaciones” (*ApH*, § 5, AA VII 136). He ahí una manifestación de lo fisiológico en punto al hombre que nos habla de una pasividad insuperable. La auto-observación pone de manifiesto que contamos con más representaciones de las que en cada caso podamos convertir en objeto de nuestra atención. Dado que los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* sostienen de manera inequívoca que no hay anfibología posible en el título *ciencia de la naturaleza*, pues únicamente la hay de los cuerpos, de los fenómenos del sentido interno habrá sólo una “doctrina histórica”, ni siquiera una “doctrina psicológica experimental” (AA IV 471). Los pretendidos registros del paso de lo involuntario en nuestro ánimo difícilmente conducirían a otra cosa que a meras quimeras, pues el único medio del que disponen para desplazarse en el pensamiento es, a su vez, un acto de pensamiento, que antecede a la observación —«los principios del pensar» siempre van delante (*ApH*, § 4, AA VII 134)—. Todo proyecto de un diario interior, nada íntimo³, por tanto, pretende apostarse en el umbral de la conciencia, confiando en sorprender la llegada paulatina de los actos de la fuerza representativa, lo que sumerge al observador en una tierra de nadie, en la que oscila entre la ensoñación y la locura, tras lo que sólo cabe recetarle una buena dosis de

2. Todas las referencias a obras de Kant reflejarán la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias. Las citas incluirán las siglas de los títulos de las obras, seguidas de la abreviatura AA, del volumen en romanos y del número de página en arábigos. Las citas de la *Crítica de la razón pura* aparecerán con las referencias de las ediciones A y B.

3. Con respecto a la diferencia que cabe establecer entre *lo privado* y *lo íntimo* remitimos al trabajo de J.L. Pardo (1996).

elébora de Anticira. No debe olvidarse que, si hay conciencia, cada grado de la misma corresponde ya siempre a un grado determinado de claridad (*KrV*, B 414-415), acompañada de mayor o menor distinción, de modo que el escritor de diarios interiores llega siempre demasiado tarde para emprender su hercúlea tarea.

El § 5 de la *ApH*, titulado “De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas”, pone de manifiesto que no podríamos pensar absolutamente nada, ni tampoco desplazarlos de una representación a otra, en el caso de que la distribución mencionada de representaciones se viera alterada, es decir, si todos nuestros pensamientos, como por arte de magia, se activaran simultáneamente, alcanzando plena nitidez o distinción. Si ese mapa, en el que el alma hace acto de presencia como una “presencia virtual” (*Epílogo de «Sobre el órgano del alma» de Sömmerring*, AA XII 32) —no local—, dejara de ser un inmenso campo de representaciones oscuras con unas pocas posiciones iluminadas, no podríamos seleccionar entre nuestras representaciones aquellas que nos interesaran en cada momento, en definitiva, no sabríamos qué significa pensar, al no poder abandonar ese estado de iluminación perpetua. Cabe preguntar si para nosotros habría siquiera algo así como objetividad en caso de no poder pasar de la actitud de *atención* (*attentio*) a la *abstracción* (*abstractio*) (*ApH*, § 3) —siendo ambas operaciones igualmente activas, aunque en relación de *oposición real*—, incluso en caso de no poder abandonarnos a las representaciones que llegamos a tener de la mano de la siempre reparadora *distracción* (*distractio*) (*ApH*, § 47). Kant valora la capacidad para hacer abstracción de una representación como una marca de la “libertad” de la facultad de pensar y de la autarquía del ánimo (*animus sui compos*) (AA VII 131), capaz de concentrar su atención sobre algo que precisamente quiere hacer desaparecer. Si bien la distracción no es nada aconsejable para el trato con los otros en sociedad, y su repetición nos deja en mal lugar social como seres ausentes de sí mismos, su adecuada posología pertenece a la dietética del ánimo, estando especialmente recomendada en personas ocupadas, con el propósito de que recobren fuerzas.

Así pues, advertimos que nuestra conciencia sigue un orden, aunque no haya manera de convertirla en objeto de conocimiento. Tampoco podemos evitar que aquí y allá nos dominen pensamientos desvinculados de aquello que nos ocupaba o que toman cuestiones absurdas como una tarea decisiva. ¿Qué le ocurre a quien se preocupa por conseguir un lugar soleado o dotado con buenas vistas en el cementerio? Sabe muy bien que ninguna sensación tendrá sentido para él en aquellas circunstancias, pero no puede evitar que su ánimo se comporte en sus representaciones como si todo fuera a seguir igual para él una vez fallecido. Ello se debe a que las imaginaciones resultantes están enlazadas con una ilusión [*Täuschung*] contra la que no se puede luchar, a pesar de que, si el pensar, pues, si el

pensar es un hablar consigo mismo, “el pensamiento *no soy* no puede *existir*” (*ApH*, § 28, AA VII 167). Por ello, al adelantar en la reflexión el acontecimiento de la muerte, nos encontramos jugando con representaciones que siguen configurando aquello que nunca se materializará, de manera los mortales —los que esperan la muerte— *no pueden evitar* pensarse como cadáver o imaginarse encerrados en un lúgubre sepulcro, a pesar de *comprender* lo absurdo de esas elucubraciones. Aquí el horror no lo produce la muerte en sí, sino la vida que intenta presentarse con los rasgos de su privación. Como leemos en la *ApH*, no es tanto el pavor a *morir*, cuanto a la idea de *estar muerto* (AA VII 167), lo que confirma la imposibilidad de pensar la muerte sin mediaciones, porque —insistimos— en esas imágenes no hay muerte a secas, sino una *muerte en vida*, mucho más terrible que la primera y, en realidad, producto de nuestra hipersensibilidad e imaginación.

Indagar en nuestra experiencia interna evidenciará que solo la actividad y la fuerza —la *virtus*— con la que las facultades se abren paso en nuestro ánimo estarán en condiciones de orientarnos:

[E]l alma es un objeto del sentido interno y no ocupa, consiguientemente, espacio alguno. Pero, si le doy un espacio, hago de ella un objeto del sentido externo y la convierto en materia. Por eso su presencia en el cuerpo no puede determinarse *localiter*, sino *virtualiter*, por el influjo que tiene sobre el cuerpo (*Metaphysik Mongrovius*, AA XXIX 909).

Tal y como leemos en el *Epílogo* de Kant a la obra «*Sobre el órgano del alma*» del anatomista Sömmerring, “aunque la mayoría de los hombres crean sentir el pensamiento en la cabeza, sin embargo, se trata sólo un error de subrepción”, pues toman el juicio sobre la causa que haya podido producir esa sensación por la sensación de esa causa localizada efectivamente (AA XII 32). Quizás la subrepción pueda formularse también, con arreglo al vocabulario manejado en la nota de *KrV* (B 423), como la pretensión de hacer de una *intuición empírica indeterminada* una sensación [*Empfindung*] como otra cualquiera, a saber, el efecto que un objeto deja en nuestra sensibilidad. La observación de Kant parece convertir en marca positiva aquello que Hume esperaba que causara el sonrojo de cualquier docto, a saber, esa “débil agitación del cerebro” (Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, parte II) que algunos han querido convertir en modelo del universo o, al menos, en patrón para conocerlo. Kant, lejos de incomodarse por la elevación de esa pequeña “agitación” a las alturas de modelo cosmogónico⁴, estima que nada mejor que estructuras minimalistas —con las que seguramente podamos componer finalidad— para disolver definitivamente la subrepción que la psicología racional tenía como motor. La

4. Podría decirse que la obra de Kant titulada *Historia general de la naturaleza y Teoría del cielo* asocia precisamente ambos elementos, en cuyo enlace se basa la afirmación: “dadme materia, que yo os mostraré cómo debe nacer un mundo” (AA I 230).

apariencia que constituía el *Paralogismo de la Razón pura* comienza a desvanecerse, como un Goliat de la metafísica dogmática, a partir de la consideración del pensar como algo *real*, que sólo ilegítimamente se reduce bien a fenómeno, bien a objeto trascendente. Frente al ensayo de la psicología para hacer de su único texto una sustancia simple, Kant ve con mejores ojos la vibración del tejido cerebral o el espíritu nervioso del cerebro que Descartes había calificado como *idea material*⁵ —ya tenga por causa la sensación o la imaginación. Esta expresión —*idea material*—, cuya relación con la *reflexión* sería de interés establecer, le parece a Kant una hipótesis sumamente arbitraria, pero que al menos cuenta con la virtud de no confundir la fisiología con la Metafísica (*Sueños de un visionario*, AA II 325-326 y 345). El *Prólogo* de la *ApH* considera que toda meditación en la línea cartesiana de sutilizar “sobre las huellas de impresiones que permanecen en el cerebro y que han dejado las sensaciones padecidas” está llamada a no desembocar en ningún producto distinto de la sutileza, pues en ella sólo somos espectadores de operaciones que la naturaleza realiza en nosotros.

Frente a lo que la mera fisiología proporciona en punto al conocimiento del hombre, a saber, un espacio en el que la naturaleza ha intervenido, la *Antropología pragmática* encuentra una salida a este callejón sin salida de la observación de sí que sirve del punto de vista de los otros. También el punto de vista fisiológico ha de contar con una vertiente volcada hacia lo común. Como veremos más adelante, contar con un natural, con un temperamento o pertenecer a una raza determinada no son el resultado de ninguna decisión consciente, pero son diferencias que nos conciernen a todos por igual, pues todos nos caracterizamos por tener uno de ellos. La *Crítica del Juicio* delimita una comunidad que participa del mismo modo de enjuiciar y con la que nos encontramos al *reflexionar* ante dibujos *à la grecque*, la hojarasca para marcos —los ejemplos de belleza tradicionalmente incomprensidos de la *Crítica del Juicio*— o la decoración fantástica de los papeles pintados, todos productos de la mano del hombre “que no significan nada por sí mismos, no representan nada, ningún objeto bajo un concepto determinado” (*KU*, § 16). El Juicio ocasiona, así, experiencias adecuadas acerca de qué significa pensar y descubre la capacidad específica del hombre para sentir su propia excelencia, al experimentar “lo que significa poseer entendimiento” (*Logik-Jäsche*, AA IX 42) sin más. Dicha experiencia se produce con mayor facilidad cuando no se *sabe* propiamente si lo que se tiene delante es útil o no para nuestros propósitos científicos, pero sí se *siente* la promoción de un material sin sentido algu-

5. Dada la dificultad para localizar la expresión en la obra de Descartes a la que parece que pertenece —la traducción latina de *Las pasiones del alma*—, no sabemos si se trata, en realidad, de un término acuñado por los seguidores de Descartes o incluso de una propuesta del propio Kant. Remitimos a la provechosa y erudita nota acerca de la aparición de esta expresión en Kant (Chamayou (ed.), 250-251, nota).

no —desordenado y caótico— a una figura que, por lo menos, entretiene nuestra contemplación⁶. Allí donde el objeto contemplado no ocupa un lugar, al menos inmediatamente, “en el reino de los bienes”⁷, ganamos cierta libertad para experimentar qué significa pensar —los “esfuerzos del cerebro” [*Anstrengungen des Gehirns*] (*Sueños de un visionario*, AA II 326)— en libertad con respecto a una distribución de funciones o de significados. Pues bien, nos parece que la comunidad de la que participan quienes se orientan sirviéndose de un *carácter* para habérselas en cada caso con la persona, el sexo, el pueblo, la raza o el género humano es una *comunidad de interpretación*. Si esto fuera así y siguiendo a G. Lebrun, también encontraríamos en las breves, pero brillantes apariciones de la fisiología en la *ApH*, y especialmente en la parte dedicada a la *Característica antropológica*, una *Menschkenntnis* en cuya fugaz apariencia [*Erscheinung*] se disipa la arraigada ilusión [*Schein*] trascendental (Lebrun 1970 294) que daba sentido al Paralogismo en la *Crítica de la Razón pura*.

El pasaje siguiente de *Sueños de un visionario* quiebra cualquier continuidad que una «Antropología desde el punto de vista fisiológico» pudiera mantener con la psicología empírica de Wolff y Baumgarten y abre un campo en el que curiosamente tratamos con representaciones. Ahora lo decisivo es la promoción del *signo* al lugar del instrumento más útil para saber lo que hacemos o lo que nos pasa cuando pensamos:

La causa que hace que se crea sentir el alma *pensante* principalmente en el cerebro es ésta: todo esfuerzo de reflexión exige la mediación de *signos* para las ideas que se quiere evocar, con el fin de que reciban de su compañía y su apoyo el grado de claridad necesario. [...] Pues, si la evocación de esos signos, llamados por Descartes *ideas materiales*, consiste propiamente en provocar en los nervios un movimiento análogo al que la sensación produjo anteriormente, el tejido del cerebro estará obligado esencialmente a vibrar en armonía con las impresiones anteriores; de donde se deriva su fatiga (AA II 325).

6. Vd. Charbonnier (1972: 130): “[M]e parece que lo que llamamos emoción estética consiste... En definitiva, me parece que es la manera en que reaccionamos cuando un objeto no significativo se encuentra promovido a una función de significación; eso ha sido, por otra parte, formulado hace ya tiempo, cuando Boileau escribe: ‘No hay serpiente ni monstruo odioso que imitado por el arte...’ (*L’art poétique*, canto III). Toma un caso débil, pero lo propio de la transposición estética, digamos, de la promoción estética es conducir al plano del significante algo que no existe bajo ese modo o bajo este aspecto en el estado bruto”.

7. Remitimos en este punto al texto de R. Sánchez Ferlosio (2005: p. 7), en el que comenta un pasaje de *El Quijote*: “Las cosas huelgan sueltas, desligadas las unas de las otras, yacen desperdigadas sin que nadie las tenga sometidas a control. Lo mismo vale para “una gallina o dos”, porque dos gallinas son una gallina, y una gallina dos gallinas son; los bienes no tienen cuenta; si se usa el número, una gallina o dos, es sólo porque vienen en cuerpos discontinuos, pero en la indiferencia, en esa misma dejadez del “una o dos”, el propio número se anula virtualmente, incoando un continuo “gallina” tal vez un poco a la manera de aquel “tigre continuo” que inventó el talento de José Luis Borges”.

La lectura kantiana de lo que Descartes haya podido entender bajo la expresión *idea material* reemplaza al esfuerzo baldío de convertir al sujeto que acompaña a todos mis pensamientos en sustancia por lo que nos atreveríamos a llamar una instancia de interpretación. Por ello, como decíamos un poco más arriba, nos parece que hay mayor conexión de lo que podría esperarse *prima facie* entre la destrucción kantiana de la psicología racional y la realización de una *Característica antropológica*, pues la segunda, en tanto que “arte de la interpretación”, manifiesta que el planteamiento de la experiencia interna a la luz de los debates sobre la unión mente-cuerpo marra diametralmente el objeto indagado. La observación de sí ha establecido los límites de una *Antropología fisiológica*, arrebatando toda esperanza de convertir progresivamente nuestras representaciones oscuras en claras. La ley de continuidad a la que se somete nuestra conciencia no encuentra punto de referencia alguno en su interior. Sin embargo, los otros, con los que compartimos un mismo mundo, pueden ayudarnos a salir de esta insatisfacción en que nos deja lo fisiológico. El modo de sentir de quienes nos rodean, los gestos y muecas con que nos expresan pensamientos y de los que tenemos noticia —nosotros que los observamos— antes que ellos mismos, despliegan en efecto mensajes que necesitan un intérprete⁸. Es posible, pues, que la fisiología del sentido interno (*KrV*, A 846/B 874) reciba un impulso insospechado de la mano de la fisiología del sentido externo. *El descenso más profundo que el investigador pueda realizar en el alma humana tiene que dejar su lugar, por lo pronto, a una demora en la superficie de los signos con los que los hombres se entienden de un modo universal*. A diferencia de las teorías defendidas por Lavater y compañía, Kant no encuentra en la fisiognómica, tampoco en los caracteres de la persona, de la raza o del pueblo, una confirmación de la armonía preestablecida entre la serie de fenómenos que afectan alternativamente al alma y al cuerpo, tampoco el descubrimiento del lenguaje cifrado con que Dios ha marcado los cuerpos de los hombres, sino una disposición específicamente humana para habérselas con un *sentido* que precede a toda fijación de *significados*, en el que no reina la anarquía o la arbitrariedad, pero que tampoco es sencillamente la exposición de un orden establecido de antemano. La hospitalidad con que

8. *Vd. Prólogo* de J. Ortega y Gasset a Bühler (1950: 7-8): “[S]i analizamos paso a paso la estructura de eso que llamamos «mundo», dentro del cual cada cual se encuentra, advertiremos que consiste en la articulación de una serie de «mundos» que están encapsulados uno en otro, quiero decir, que existen para el hombre fundados uno en otro, de suerte que cada uno de ellos supone el anterior y, viceversa, llega el hombre al posterior al través del precedente. Entonces descubrimos, con no parva sorpresa, que el «mundo» primero con que el hombre se encuentra y en que *ad initio* flota es un «mundo» de gestos y de palabras. El hombre, en efecto, nace en una sociedad o contorno formado por otros seres humanos, y una sociedad es, por lo pronto, un elemento de gestos y de palabras en medio de los cuales se halla sumergido. No es arbitrario llamarla «elemento» porque posee buen derecho para ser adjuntado a los cuatro tradicionales. Pues bien, todos los demás «mundos» que pueda haber, desde el físico hasta el de los Dioses, son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanos”.

la Metafísica aconsejó reservar un lugar insignificante a la *psicología empírica* (KrV, A 848/B 876s.) comienza a dar sus frutos justamente de la mano de la disciplina que instruye sobre lo necesario de esa recepción: la Geografía como estudio de la exterioridad.

II. La función pedagógica del “conocimiento teórico del mundo” [Welterkenntnis]. El preventivo de las sutilezas y la dimensión geográfica del Derecho cosmopolita

La *Geografía física*, según leemos en su *Introducción*, proporciona un “concepto preliminar de todo” [Vorbegriff von Allem] (§ 2, AA IX 157) lo que pueda encontrarse sobre la superficie de la Tierra y nos da una “idea del conocimiento del mundo” (AA IX 158). Esta primera noción de la disciplina la aproxima notablemente a lo que se entiende por Ideal trascendental, en tanto que *concepto originario* [Urbegriff] que encierra el “conjunto de toda posibilidad” (KrV, A 573/B 601), por tanto, el almacén que garantiza que no nos quedaremos sin predicados. Así como una casa no sería nada en ausencia de arquitecto, el hombre debe contar con una Idea suficiente del planeta que habita y no darse por satisfecho por delimitar “el mundo presente o actual” (AA IX 156) que le indican sus percepciones. Pero esta primera impresión se desvanece enteramente cuando caemos en la cuenta de que la Geografía no recibe el encargo de ofrecer como *omnitud realitatis* (KrV, A 582/B 680) la provisión para predicados posibles, sino que nos da la Idea de algo cuya totalidad es tan innegable, como el carácter “omniabarcante”⁹ del cielo estrellado sobre nosotros, pues la Idea se refiere aquí a algo tan fáctico como el fértil *báthos* (*Prolegomena*, AA IV 374, nota) de la superficie terrestre. La Tierra es el horizonte omniabarcante de nuestras acciones, pero curiosamente es un horizonte efectivamente real, aunque cueste más trabajo cobrar conciencia de él que de la bóveda celeste, que “conecto inmediatamente con la conciencia de mi existencia” (AA V 162). Esta superficie omniabarcante es, asimismo, *finita* —no hay más mundo esperándonos en algún afuera desconocido—, lo cual, sin embargo, no es óbice para que, por ejemplo, el listado de las tierras que conocemos deba cerrarse con una rúbrica dedicada a “las tierras cuya existencia se conjetura” (*ph. Geog.*, § 37, AA IX 228). Con respecto a nuestra estancia sobre la Tierra podemos convenir —con Carl Schmitt— en que “el hombre que se encuentra en una costa mira naturalmente desde la tierra al mar y no, al revés, desde el mar hacia la tierra” (1993 9). Pero gracias a la geografía advertimos que, en rigor, el Mar carece de figura propia —se

9. Adoptamos este adjetivo en el sentido en que la KrV recoge las expresiones “experiencia omniabarcante” [*allbefassende Erfahrung*], A 582/B 610 y “espacio omniabarcante” [*allbefassende Raum*], A 25.

compara con un “espacio inabarcable” [*unermesslicher Raum*]—, aunque le dé la suya a la Tierra¹⁰ (*ph. Geogr.*, § 16, AA IX 190). Si bien el hombre observa el mar desde la Tierra, un estudio del conjunto de elementos que constituyen el globo terrestre no puede ser parcial ni nacionalista. La primera parte de las lecciones de *Geografía física* examina las partes en que puede dividirse la Tierra, a saber, el mar, la tierra, la atmósfera, a las que se añade un examen de las transformaciones que el planeta ha sufrido a lo largo de su historia y un apéndice acerca de la navegación, como uno de los medios principales para progresar en su conocimiento. La segunda parte se centra en la observación de todo aquello que la superficie terrestre comprende, de manera que la enumeración parte del hombre y continúa con la descripción de los tres reinos naturales. Con todo, la enumeración de países que compone su tercera parte no tiene como hilo conductor la exhaustividad del catálogo que prima en las anteriores, sino lo *digno de nota* [*merkwürdig*], término que hace imprescindible tomar en consideración el interés que el hombre tiene en el conocimiento del mundo. Aquí no se pregunta sólo por lo que hay, sino por aquello que, de entre lo que hay, encontramos de mayor interés para el hombre.

Una de las menciones más célebres que Kant dedica a la Geografía — en el *Aviso sobre la articulación de sus lecciones...*— justifica su incorporación al listado de disciplinas académicas en virtud de su, por así decir, función preventiva de la tendencia a sutilizar [*vernünfteln*] (II, 312) entre los estudiantes jóvenes. Éstos, en cuanto reúnen la terminología técnica imprescindible, se atreven a pronunciarse acerca del lugar que la ciencia ha de ocupar en el mundo e incluso acerca de cómo deberían transformarlo. No sería de extrañar que incluso los mejores de ellos se empeñaran en no ser expulsados de un paraíso conceptual —como el que, a decir de Hilbert, los matemáticos debían a Cantor, o como el que parece que los filósofos habrían descubierto con Leibniz—, por mucho que su combinación con el mundo lo redujera a un auténtico infierno. En lo que concierne a los jóvenes, la falta de experiencia [*Erfahrenheit*] puede cubrirse vicariamente con ayuda de una conciencia suficiente de la «totalidad real» que representa la Tierra. Pero, más allá del vicio intelectual que le saldrá tan caro a la juventud, esta ausencia de conciencia de la co-presencia de otros hombres habitantes con nosotros de la misma Tierra conduce a Kant a comparar el proceder de quienes no saben cómo se lee un periódico, porque son incapaces de situar las noticias en su lugar geográfico, con la costumbre de un pueblo indígena peruano —del que no se dan más detalles— de llevarse a la boca todo documento que los “visitantes occidentales” les acercaban (*ph. Geogr.*, § 4, IX, 163). Es probable que la “lectura” resultase incluso de mayor

10. G.K. Chesterton comienza su *Breve historia de Inglaterra* con una semblanza de la relación de este pueblo con el mar, que las lecciones de *Geografía física* extienden al hombre como animal terrestre (20-22).

provecho para el último que para el primero, que carece enteramente, a pesar de los medios que el *comercio* ha podido poner a su disposición, de “un concepto extendido de la entera superficie de la Tierra” (*ph. Geogr.*, § 4, IX, 163). Esto explica el elogio que Kant dedica al pueblo inglés, que ha sabido extender el conocimiento del mundo hasta las clases inferiores y poner coto a la indiferencia que ante la lectura de la prensa diaria abunda en otros países. Más allá del probable punto de partida eurocéntrico¹¹, siendo éste el juicio más bondadoso que la mayor parte de los estudiosos de los textos de Kant relacionados con el conocimiento teórico del mundo, los comportamientos que Kant encuentra en otras razas y pueblos —lo propio de una *Geografía moral*— no se restringen a una época y una región determinada, esto es, a un cierre adaptativo particular, pues, por ejemplo, la falta de vitalidad y de previsión¹² son constantes a-históricas. Siempre podrá excusarse la indolencia del individuo caribeño porque su formación intelectual no pudo contar con los centros intelectuales del Viejo y Nuevo mundo, pero en la sociedad refinada de la Prusia del siglo XVIII lecturas aparentemente inocuas como ciertas revistas de moda y entretenimiento sumen al lector en un desazonador sopor intelectual que nada tiene que envidiar al de aquél:

Nuestro público literario, de un gusto refinado, tiene siempre abierto el apetito gracias a obras efímeras y siente incluso hambre de lectura (una forma de no hacer nada), no para cultivarse, sino para *gozar*; de suerte que las cabezas quedan cada vez más vacías y no hay que temer la sobresaturación; pues dan a su atareada ociosidad el barniz de un trabajo y se figuran tener en ella un digno empleo de su tiempo, que, sin embargo, no es en cada mejor que el que ofrece al público la *Revista del Lujo y de las Modas* (*ApH*, § 61, AA VII 233; cfr. carta de Kant a Borowski, marzo de 1790).

Así, con arreglo al texto kantiano, el caribeño o el tahitiano prueban que se da una inactividad asociada a un proceso fisiológico, sin que esto asigne ningún privilegio al hombre europeo, pues toda cultura fabrica me-

11. *Vd.* F. Duque, *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006, pp. 22-23: “Ciertamente, el desarrollo de la historia humana, tal como viene descrito por Kant, supone una clara *homogeneización* de todas las tendencias diferenciales de los pueblos, lograda a través de la guerra, de modo que, al fin, la universalidad *geográfica* habrá de coincidir con la universalidad *lógica*, sobre la base de una globalización *económica*. [...] Así las cosas, parece claro cuáles son los pueblos *punteros* que, según Kant, están destinados *sine die* a realizar la paz perpetua, con vistas a un cosmopolitismo en el que la Historia alcanzaría su fin, y la legalidad se reuniría con la moralidad. Se trata de un evidente *eurocentrismo*, que a todo heredero medianamente decente del kantismo no deja de producirle sonrojo, poniéndole sobre aviso de que los escarceos y mutaciones entre el viejo Dios, la Razón práctica y la novísima *freiwirkende Natur* bien podrían ocultar una exaltación, y más: una *absolutización metafísica* del *orden geopolíticamente establecido*”.

12. *Vd.* Kant, *Anthrop. prag.*, AA VII 186 y 233, nota; *cfr.* R 6583, AA XIX 94: “Las ciencias y las artes contribuyen a que el hombre resista menos. Con ello no mejora, sino que se vuelve dócil. [...] Deviene propiamente más débil, porque cada menesterosidad [*Bedürfnis*] es un lazo que le vincula a las leyes, aunque sean arbitrarias”.

canismos, sofisticados por la civilización, que distraen y alejan al hombre de un progreso del que él mismo es autor. El sueño de toda cultura residiría en que el hombre renuncie a su vocación de *fin final* de la Creación al darse por satisfecho con coronar el horizonte natural en tanto que *fin último*. El burgués europeo puede emplear el conjunto de la cultura que tiene a su alcance para adquirir como objeto de lujo la “más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo”, que poetas y viajeros han convertido en marchamo de la vida arcádica de ciertos aborígenes (*Idee*, AA VIII 21) y que Kant considera un nihilismo incompatible con la destinación racional del hombre. De lo que sí puede enorgullecerse el europeo —el único pueblo que ha viajado por el deseo de conocer [*Wißbegierde*]— es de haber dado con su acendrado amor hacia el saber un ejemplo que inmediatamente le convierte en maestro de otros (R 1356, AA XV/2 592). Quizás para ello sea recomendable seguir los pasos del pueblo alemán, un pueblo flemático en el buen sentido —a juicio de Kant— que se comporta como un “comerciante de erudición al por mayor” [*Großhandler der Gelehrsamkeit*] (*ApH*, AA VII 318). Un pueblo semejante tiene ante sí la tarea de llevar a término el progreso continuo que cabe esperar del género humano, con el propósito de poder exportarlo más tarde a otros lugares de la tierra¹³, sin caer en ninguna forma de colonialismo:

Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues no tenían en cuenta a sus habitantes para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de los distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano» (*Hacia la paz perpetua*, «Tercer artículo definitivo, AA VIII 358).

Si nos detenemos ahora un momento en los beneficios aportados por el conocimiento geográfico¹⁴, éste recuerda por de pronto que el *uso* es una piedra de toque decisiva de los conocimientos, pues, si bien podemos imponer una marca *in abstracto* a cada uno de los entes naturales, éstos se

13. R 1501, AA XV/2: 788-789: “Las naciones orientales nunca se mejorarían por sí mismas. En Occidente tenemos que intentar el progreso continuado del género humano hasta su completitud y, desde ahí, su extensión a la Tierra”.

14. Herder, asistente asiduo a las lecciones que Kant impartía sobre *Geografía física* quedó absolutamente prendado por la ampliación del campo cognoscitivo que permitía esta disciplina, como puede verse en su escrito *Von den Annehmlichkeiten, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Geographie*, recogido en *Werke*, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

encontrarán *in concreto* en diferentes regiones de la Tierra. El ejemplo que Kant propone en el § 4 de la *Introducción* de la *Geografía física* a propósito de lo que separa a una división o clasificación lógica de una división física recoge el caso de una diversidad de aspecto que, sin embargo, no se compatibiliza con una diversidad de origen. En efecto, el lagarto europeo y el cocodrilo egipcio son el mismo animal, ahora bien, como ocurre con los diferentes tipos humanos que habitan la tierra, cada uno de ellos ha de ser caracterizado con arreglo a sus diferencias (AA IX, 160). La geografía no impone a la filosofía natural por dónde debe realizar sus divisiones entre especies, sino que manifiesta una heterogeneidad que no es incompatible con la pertenencia a un mismo origen físico. Enseña que lo común no tiene por qué ser idéntico. La *descripción geográfica de la naturaleza* no sólo dispone un registro lógico para todas las cosas, sino que las sitúa en el espacio (AA IX 159-160). Esta atención al lugar de nacimiento no proporciona por sí sola ninguna indicación acerca del *orden* que las especies hayan podido seguir en su propagación. De esto ha de ocuparse más bien una disciplina de futuro incierto como es la *historia de la naturaleza*, que —sostiene Kant— algunos creen tener ya por el hecho de hablar de ella, dejándose llevar por la ilusión de que quien tiene la *palabra* se ha hecho desde ese momento con la *cosa* (AA IX 161-162). La *historia de la naturaleza* [*Naturgeschichte*], frente a la *descripción de la naturaleza* [*Naturbeschreibung*], tiene dificultades metodológicas innegables (AA IX 162), al proponerse como tarea la enumeración razonada de los distintos despliegues experimentados por los entes naturales a partir de un género original (AA II 434, nota y AA VIII 163). Este propósito parece destinado únicamente a hilar conjeturas unas con otras, pero el aspecto de éstas cambia si se conectan tomando como hilo conductor una finalidad, que en el caso de las diferencias físicas entre los hombres tiene como marca contingente la herencia indefectible del color de piel (*ph. Geog.*, II parte, § 3, AA IX, 314).

III. La Geografía y el *commercium* como aprendizaje antropológico de la comunidad político-jurídica

La geografía confirma la prelación de la experiencia externa sobre la interna cuando hablamos de la comunidad humana. La presencia del *commercio*, incluso de una *Geografía mercantil* entre los títulos de la “Geografía particular” que recogen las lecciones de Kant, ha sido considerada por algunos como una apuesta perspicaz por una suerte de comunidad cosmopolita capitalista¹⁵. Pero esto sólo sería válido si y sólo si un mercado pudie-

15. *Vd.* F. Duque, *op. cit.*, p. 22: “Con respecto al derecho internacional, Kant avizora en 1795 la posibilidad de una *federación* de pueblos libres, que se irá logrando justamente por el antagonismo natural entre los pueblos, dada la diferencia de idiomas y de confesiones religiosas, que entrañan

ra constituirse únicamente en tanto que mercado capitalista. Para hacerse una Idea del mundo es preciso empezar por recabar información de los habitantes de regiones remotas, de manera que se consideren más fiables los testimonios escritos que los meramente orales. El *comercio* coincide, en rigor, con el significado dinámico de la categoría de comunidad, de manera que forma parte del orden de una naturaleza en la que las existencias se encuentran en un régimen de acción recíproca. Las observaciones sobre qué significa lo mercantil o el comercio en este o en algún otro texto de Kant subrayan que este fenómeno “ha refinado a los hombres y ha fundado su conocimiento recíproco” (AA IX 165), siendo su propósito suyo remediar la sobreabundancia de materias primas en una región de la tierra de las que, sin embargo, otras están enteramente desprovistas. Gracias al cauce abierto por el comercio, el mundo entero alcanzará un “estado uniforme” [*gleichförmiger Zustand*], fruto de una redistribución de los bienes más razonable que la que la naturaleza parece haber dispuesto por sí misma. Si recordamos la definición kantiana de la *comunidad* o de *simultaneidad según el principio de acción recíproca*, principio que constituye la tercera analogía de la experiencia de la analítica trascendental del entendimiento puro, este término —se observa—está revestido de una clara anfibología en alemán¹⁶. En efecto, puede entenderse bajo el significado que tienen los términos latinos *communio* y *commercium*. Pero la segunda acepción de la acción recíproca cuenta con una prelación con respecto a la primera, pues ¿cómo advertiríamos que nos encontramos en un estado de *comunidad local* sin encontrarnos ya en un estado de *comunidad dinámica*? Tal y como establece la *Refutación del idealismo* en la *KrV*, con un alcance más amplio que el aportado por la tercera analogía de la experiencia, la experiencia externa tiene una irreductible primacía sobre nuestra experiencia interna. El descubrimiento de nuevos países amplía el conocimiento del hombre como hijo de la Tierra y fomenta la adquisición de una noción clara de comunidad humana (*ph. Geog.*, § 37, AA IX 231). La importancia concedida al comercio con vistas al conocimiento mutuo entre los pueblos obedece, a nuestro juicio, a una de las restricciones del egoísmo que la naturaleza

ciertamente la «propensión» [...] hacia el odio recíproco y dan pábulo a las guerras, pero que, con el crecimiento de la cultura y un acercamiento gradual entre los pueblos, sometidos a unos mismos principios, llevará —piensa Kant— a un entendimiento en paz, asegurado y promovido por un «equilibrio dentro de la más viva competencia» (*ZeF*, VIII, 367). Obviamente, Kant está pensando en la internacionalización del comercio, dentro de un mercado libre, según se afirma poco después: «El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apoderará tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza» (*ZeF*, VIII, 368). Así pues, ¡a la paz perpetua por el capitalismo!».

16. *Vd. KrV*, A 213/B 260. M. Puech (1990: 393): “La categoría de *comunidad* y el principio que le corresponde tienden, por tanto, a constituir la teoría trascendental del *nexus*, que hace del sistema crítico una cosmología filosófica completa, una filosofía acabada de la mundaneidad del mundo. La determinación del mundo como totalidad procede de una filosofía del *nexus*, porque un todo se mantiene unido por las relaciones internas de sus partes, es decir, por un *nexus*”.

física de la esfera terrestre que habitamos establece de antemano. Si bien los pueblos nunca hubiesen tendido por ellos mismos al intercambio, la variedad climática les fuerza a advertir lo necesitados que están de otros en punto a la recepción de ciertas materias primas, de la misma manera en que ellos podrán ofrecer, a su vez, otras mercancías posibles. Forma parte de las sabias disposiciones de la naturaleza el que la menesterosidad [*Bedürfnis*] haya empujado a los hombres a reunirse en las regiones menos dotadas de riqueza natural (*ph. Geog.*, § 43, AA IX 248).

Si bien no podemos detenernos en este punto por extenso, creemos que una larga nota de la *ApH*, perteneciente al § 46, titulado “De la debilidades del alma en la facultad de conocer”, puede delimitar el problema que está en juego en la Geografía mercantil. La nota se ocupa de un fenómeno que, en principio, se muestra como una paradoja, a saber, el pueblo palestino, con que Kant se refiere al pueblo judío en tanto que pueblo sin tierra, parece ser un “pueblo de meros mercaderes” (AA VII 205-206), título que se estima cercano al de una “nación de defraudadores” que tampoco le hacen ascos a defraudarse entre sí. En lugar de proponer inútiles planes de asimilación y moralización del pueblo judío, Kant propone una historia de la riqueza, que da razón de la situación actual de estos hombres, en la que sostiene que el comercio se encargó de trasladar a aquélla desde la India hasta las costas del Mediterráneo oriental, entre las que la región palestina destacó desde el principio por la proliferación del comercio. La conjetura establece finalmente que, tras la destrucción de Jerusalén por obra del emperador Tito, el pueblo judío se dispersó [*Zerstreuung*] a lo largo de la tierra, manteniéndose en relación sus miembros [*im Zusammenhang bleiben*] gracias a la práctica del comercio. Su religión es tildada en esta nota de «vieja superstición», reconocida por los Estados que los acogen. Tampoco se ocupan de alcanzar honores civiles, sino que se resarcan de la pérdida de su tierra con el amor al dinero que consiguen por medio del comercio. Aquí aparece una propiedad de la práctica comercial de la que no se ocupa la *Geografía física*, pues la comunidad de mercado del pueblo judío no presupone la diversidad de bienes intercambiados, tan sólo exige que haya distancia geográfica. Esta posibilidad que brinda el comercio —fundar comunidades que no tienen por qué ser naciones ni tienen por qué intercambiar los bienes que la tierra produce— constituye la “bendita maldición” del pueblo judío, que le permitió enriquecerse de un modo desconocido para cualquier otro pueblo, precisamente por carecer de arraigo en ninguna tierra particular. He ahí, pues, una observación acerca del motor económico que cabe encontrar en el desarraigo geográfico, que en caso de generalizarse modificaría notablemente lo que entendemos por comercio¹⁷. La nota del § 46 de *ApH* señala, a nuestro

17. El texto de Schmitt al que nos referíamos más arriba concluye con una nota final que cita el pasaje siguiente de las *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho* de Hegel: “Así como la tierra, el

juicio, que, si bien el comercio fomenta el contacto entre los pueblos, pues les fuerza a dejar de pensar que se encuentran solos en el mundo, el espíritu comercial [*Handelgeist*] a secas es decididamente insociable, tanto como el espíritu de nobleza. Kant recurre a la siguiente imagen para manifestar que el mero comercio, con independencia de las naciones que lo practican, no genera ninguna comunidad de trato: la casa que el comerciante tiene en su *comptoir* está tan separada de otra que se dedique a la misma actividad como el castillo de un noble está separado de otro por un puente levadizo (AA VII 315).

En tercer lugar, el conocimiento geográfico acostumbra a los hombres a no tomarse en consideración como si el mundo entero —todo en su existencia— tuviera que avanzar en la dirección marcada por su deseo y voluntad (*KprV*, AA V 124; AA I 196), exigencia vinculada a nuestra infatigable búsqueda de la felicidad. Los editores de la traducción francesa de la *Geografía física* han manifestado el contraste entre las coordenadas de estudio impuestas por una “geografía continua” (AA IX 161) y la enumeración de prejuicios con que los distintos pueblos se observan a sí mismos por comparación con el resto (Cohen-Halimi/Marcuzzi, 1999 37-38). Este catálogo de la inclinación de los pueblos a considerar, como hace también cada individuo singularmente, que el mundo entero tiene en ellos su meta, pertenece a la *Geografía moral* (*ph. Geog.*, § 5) y recoge circunstanciadamente las diversas manifestaciones de esta misma inclinación. Ahora bien, no debe olvidarse que se trata de una disciplina particular, que ha de examinarse a la luz de una geografía general, a saber, la que representa la geografía física. En algunos textos de Kant dedicados a asuntos relacionados con la geografía, como la *Pregunta acerca de si la Tierra envejece, examinada fisiológicamente*, Kant llama la atención sobre el absurdo en que incurren quienes se quejan de la pérdida de las antiguas virtudes en el momento histórico que les ha tocado vivir o incluso de la pérdida de fuerza que la Tierra habría padecido como planeta, pues hablan como si la Tierra les acompañase en su curso vital (AA I 196). Al comienzo de este escrito, se insiste en que es imprescindible conocer la unidad de medida apropiada para cada caso si uno quiere establecer el tiempo de vida que le corresponde a cualquier producto natural. Sin embargo, los hombres caen fácilmente en el intento ridículo de medir la edad y duración de la naturaleza con arreglo a la vara de medir de la edad de cada uno de ellos (*Ibíd.*). Igualmente, en *Historia y descripción natural del terremoto que sacudió una parte de la Tierra en 1755*, se hace notar que el hombre, si bien es sólo

suelo firme, es la condición para el principio de la vida familiar, así el *mar* es la condición para la industria, el elemento vivificante que le impulsa al exterior”, trad. cast. por J.L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1989, al que siguen las palabras siguientes de Schmitt: “Dejo al lector atento la tarea de encontrar en mis consideraciones el comienzo de un ensayo para desarrollar este § 247 de manera semejante a como los §§ 243-246 han sido desarrollados por el marxismo”.

una parte de la naturaleza, quiere ser el todo, a saber, “el entero conjunto de la naturaleza” (AA I 460). La geografía contribuye a la curación de estas ilusiones, seguramente inevitables, junto con la certeza de que, aunque nos adentremos en las tinieblas más profundas cuando pretendemos descifrar los propósitos que Dios ha tenido a la vista al ordenar el mundo, hay una verdad que nos concierne directamente como hombres y a la que no podemos substraernos, a saber, que “el hombre no ha nacido para edificar chozas eternas en este escenario de la vanidad” (*Ibid.*). La *Geografía física* nos pone en contacto con una medida del tiempo radicalmente distinta de la que acostumbramos a manejar: el tiempo del mundo.

El conocimiento geográfico comporta una ampliación de nuestra noción de comunidad que necesariamente se compadece con la realidad total de la que se ha cobrado conciencia. En este punto, advertimos alguna cercanía entre la presencia de la geografía en el pensamiento de Kant y en el de Rousseau. El segundo propone con el sentimiento de *piedad*, al que no puede substraerse en sentido estricto ningún hombre, un sentimiento nada sentimental, sino activado por un concepto, a saber, el del respeto que nos merece cualquier otro hombre en tanto que ejemplar de la misma especie:

Para volverse sensible y compasivo, es preciso que el niño sepa que hay seres semejantes a él, que sufren lo que él ha sufrido, que sienten los dolores que él ha sentido, y otros de los que debe tener idea porque también puede sentirlos. En efecto, ¿cómo nos dejamos conmover por la piedad si no es trasladándonos fuera de nosotros e identificándonos con el animal sufriente: ¿Abandonando, por así decirlo, nuestro ser para tomar el suyo? Sólo sufrimos cuando juzgamos que él sufre; no es en nosotros, es en él donde sufrimos (Rousseau, *Emilio*, l. IV, p. 329).

Este pasaje refleja el modo en que somos afectados por la especie, una afección, que, a juicio de Rousseau, precede a la del sexo. Encontramos otro punto de contacto con el pensamiento de Rousseau en la consideración kantiana de que la Tierra nos enseña que nuestra igualdad en tanto que hombres es necesariamente solidaria de nuestra diferencia física, es más, que el *fin* representado por el despliegue óptimo de nuestras disposiciones naturales requiere como *medio* la adaptación particular de cada grupo humano a una región de la Tierra. La publicación del *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres* provocó una polémica entre Rousseau y el naturalista Charles Bonnet, que le acusó de no advertir que la situación de desigualdad en que viven los hombres es obra de su modo de ser, de manera que carecería de sentido pretender modificar ingenuamente lo que los hombres muestran ser a la luz de sus obras. La repuesta de Rousseau, gracias al cual Kant reconoce haber cobrado conciencia de “los derechos de la humanidad”, observa, sin embargo, que el

análisis de Bonnet tiene un flanco débil, que procede de su identificación de la política y la historia con lo que le suceda al hombre blanco, europeo, nacido en climas templados (Rousseau 1995 256). Sin embargo, basta “un error de geografía para echar por tierra toda esa pretendida doctrina que deduce lo que debe ser de lo que se ve”. Con independencia de la *ignava ratio* que subyace a las opiniones de Bonnet —todo es lo mejor que puede ser—, éste pretende referirse al hombre universal, sin advertir que indebidamente lo ha recortado ya al hombre europeo. «Parece que el sentimiento de la humanidad se evapora al extenderse a toda la tierra», leemos en el *Discurso sobre la economía política* (O.C., III, 244). En una línea muy semejante, el *Manuscrito de Ginebra*, que contiene una versión del *Contrato social* no publicada finalmente, tilda a los filósofos cosmopolitas de corazones hipócritas, que bajo el pretendido amor dedicado a todo el mundo se adscriben el derecho a no amar a nadie (O.C., III, 287). No todos los discursos que preconizan el cosmopolitismo son igualmente de fiar. En efecto, ha de ponerse especial cuidado en la transposición política del sentimiento prerreflexivo de piedad, pues bien podríamos dejar de atender a ciertas limitaciones innegables, vinculadas al poder que ciertas causas, como las meteorológicas, ejercen sobre nosotros. Nada parece más alejado del ánimo de Rousseau que encerrar a los pueblos en una suerte de destino geográfico, pero una *falacia naturalista* como la propuesta por Bonnet sólo podía destruirse probando que todos los hechos antropológicos merecen el mismo trato, de manera que no se permita que ninguno se convierta en ley para otros. Del método roussoniano se concluye que si se quiere seguir siendo persa, griego o francés —y no depender en realidad de alguna nación con vocación imperialista— es menester recordar el tiempo —la eternidad desde la que se establece el contrato— en que se fue hombre a secas, a saber, como aquel ente que no puede consentir su propia destrucción ni la pérdida de su libertad. En otras palabras, el hombre es un ente sensible al *factum* siguiente: *la historia comienza ya siempre con las acciones de hombres de variopinto origen geográfico —con hijos de la tierra—, si bien no todo lo que acontece históricamente está sancionado por esa procedencia empírica.*

El clima forma un pueblo de la mano de su causalidad natural, mientras que las instituciones nacionales “forman el genio, el carácter, los gustos, las costumbres de un pueblo, que le hacen ser él y no otro” (*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, O.C., III, p. 960), pero a estas dos causas ha de añadirse otra, a saber, aquella que procede del “acto por el que un pueblo es un pueblo” (*Contrato social*, II, 7). Esta vez la causalidad no pertenece ni a la naturaleza ni a la industria humana, sino exclusivamente a la razón. También ésta está llamada a dejar su huella en la historia. No es baladí que sea en el *Discurso sobre la economía política*, O.C., III, p. 251 donde se lea que “[e]s cierto que los pueblos son a la larga lo que el gobierno les ha hecho ser”, incluso con mayor determinación que lo que hacen de ellos

los climas y las regiones de la tierra. Cuando en las *Confesiones* se haga arqueo del esfuerzo invertido en la elaboración de unas *Instituciones políticas*, de las que el *Contrato social* debería ser el núcleo, Rousseau reconoce haber visto “que todo tendía radicalmente a la política y que, fuera cual fuese la forma en que se hiciera, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciese ser” (libro IX, p. 555). El orden económico no es indiferente a este ascendiente ejercido por el gobierno con respecto a la elevación del hombre a ciudadano o a su condena al estado del desposeído. No hay un continuidad, pues, entre orden natural y orden político, pero una política que se adapte a las necesidades de un solo grupo humano tendrá consecuencias tan perniciosas como aquélla que pretenda gobernar al “hombre en general”.

Este breve excursus por la obra de Rousseau abre—a nuestro juicio—una llamativa coincidencia con el lugar que Kant concede a la *Geografía física*, pues esta disciplina combina dos fenómenos decisivos para elaborar una filosofía de la historia que vaya más allá de un bello relato o de las buenas intenciones —sin la geografía la historia, que debe ser una «geografía continua», corre el serio riesgo de «contar historias». Por un lado, las diferencias fisiológicas que han terminado por inscribirse en el cuerpo de los hombres, son el signo de que todos estaban igualmente preparados para habitar cualquier región de la tierra. Puede hablarse aquí de una *isonomía adaptativa* que vincula al hombre con la Tierra como hábitat. Lejos de sostener Kant que la *fusión* sea un principio deseable allí donde hablamos de pluralidad humana, aconseja dejar en manos de la naturaleza la “decisión” acerca de qué tipos se repetirán más o menos que otros (II, 431), pues la misma propagación de la especie alberga una sabiduría —de la que tenemos noticia por su voluntad de diferencia— que los cálculos eugenistas de los hombres sólo podrían empeorar. Por otro lado, aunque las diferentes razas humanas se deriven hermenéuticamente de un mismo tronco originario, la conciencia de la dimensión real de la Tierra —un todo paradójicamente finito— indica al género humano la necesidad de un proyecto que, en otras circunstancias, si el hombre no fuera un ser racional terrestre, carecería de sentido. Nos referimos a una comunidad cosmopolita y regida por un Derecho que tenga como eje el derecho a la *hospitalidad*:

La conciencia de la Tierra produce, por tanto, necesariamente, un habitus cosmopolita general. [...] El llamado de la Tierra es, virtualmente al menos, universal y la esfericidad de la Tierra implica desde luego que todas las sociedades y todos los miembros de cada sociedad, no sólo los pueblos de Europa, deben llegar a tomar conciencia gradualmente de la presencia y de la proximidad creciente del resto del mundo, a medida que las luces se extiendan. El concepto de un derecho cosmopolita tiene, por tanto, él mismo la vocación de extenderse gradualmente a todas las relaciones que este llamado de la Tierra engendrará.

En este sentido, nos parece posible sostener que Kant ha aislado bajo el nombre de «derecho cosmopolita» un lugar jurídico, nombrado así, no por el hecho contingente y transitorio de la colonización europea, sino por el hecho universal, aunque no original y, por tanto, evolutivo, del cosmopolitismo (Chauvier (1996: 28 y 31).

El conocimiento geográfico fomenta, pues, eso que Rousseau denominó la afección por la especie. Lejos de considerar que aquí algún eje sentimental se imponga al del Derecho, es nuevamente la experiencia de lo exterior la que hace necesario configurar una destinación jurídica común para todos los habitantes de la tierra. La consideración de la comunidad o acción recíproca entre los pueblos es “una consecuencia necesaria” de la existencia de los hombres en la Tierra, dado que ésta no es un plano infinito en el que la dispersión nunca tuviera que habérselas con la comunidad. Aquí el *Urbild* o *imagen originaria* de la Humanidad que permitía caracterizar al género humano¹⁸, a falta de un *tertium comparationis*, parece haberse trasladado de la meta al origen, para desde allí arrojar luz sobre lo que la pluralidad humana tendrá que hacer de sí misma. Una vez más, no hay transición entre “lo que la naturaleza ha hecho del hombre” y lo que los hombres deben hacer de ellos mismos, pero en un orden y en otro, del conocimiento teórico del mundo al Derecho cosmopolita aparece una constante: la razón avanza en su autoconocimiento a medida que se mantiene atenta a la geografía, es decir, dejando que la exterioridad le enseñe diferencias específicas y le fije tareas jurídico-morales de las que no puede ni debe desentenderse.

Bibliografía

- Bühler, K., *Teoría de la expresión*, Prólogo de J. Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente, 1950.
- Cohen-Halimi, M./Marcuzzi, M., *Géographie physique*, Kant, I.. Paris, Aubier, 1999.
- Chamayou, G. (ed.), *Écrits sur le corps et l'esprit*. Paris: Flammarion, 2007.
- Charbonnier, G., *Entretiens avec Levi-Strauss*. Paris: Union Générale d'Éditions, 1972.
- Chauvier, S., *Du droit d'être étranger*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Chesterton, J. G., *Breve historia de Inglaterra*, Barcelona, El Acanilado, 2005.

18. M. Crépon (1996 162) sostiene que «la hipótesis de un tronco único es la única manera de dar razón de la diversidad humana sin comprometer la posibilidad de pensar una destinación común a la totalidad del género humano. En la medida en que permite limitar un máximo de diferencias cuya transmisión infalible se reconoce, encuentra su justificación última en la necesidad de pensar la unidad de la especie humana como finalidad. El pensamiento del origen no tiene sentido más que desde el problema del fin».

Crépon, M., *Les géographies de l'esprit*. Paris: Payot, 1996.

Duque, F., *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2006.

Herder, J. G., *Werke*, Frankfurt a.M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989.

Lebrun, G., *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: A. Colin, 1970.

Pardo, J.L., *La intimidad*. Valencia: Pre-textos, 1996.

Puech, M., *Kant et la causalité*. Paris: Vrin, 1990.

Rousseau, J.-J., *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 1995.

Sánchez Ferlosio, R., *Claves de razón práctica* 153 (2005): 4-12.

Schmitt, C., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.