



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CAMPO DE CONOCIMIENTO: FILOSOFÍA POLÍTICA

**REPERCUSIONES ÉTICAS DEL COSMOPOLITISMO KANTIANO EN  
LA DISCUSIÓN MULTICULTURAL**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
MAESTRA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:  
ROCÍO CISNEROS BELTRÁN**

**TUTOR:  
DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ  
UAM - IZTAPALAPA**

**MÉXICO DF, SEPTIEMBRE DE 2015**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Repercusiones éticas del cosmopolitismo kantiano en la discusión multicultural

<u>Introducción</u> .....	p. 3
<u>I. Diversidad cultural en tiempos de democracias liberales</u> .....	p. 8
I. 1 Diversidad comunitaria en los Estados modernos .....	p. 14
I. 1 Libertad y multiculturalidad .....	p. 23
<u>II. La procedimentalización de la justicia. El Derecho de Gentes y el <i>Ius Publicum Europaeum</i></u> .....	p. 33
II. 1. Francisco de Vitoria y el Derecho de Gentes .....	p. 34
II. 2. Hugo Grocio. El derecho de guerra y paz .....	p. 45
II. 3. Derecho de Gentes y <i>Ius Publicum Europaeum</i> . Balance contemporáneo .....	p. 53
<u>III. La diferencia en la universalidad. Repercusiones éticas del cosmopolitismo kantiano</u> .....	p. 58
III.1 Condiciones para el cosmopolitismo. La sociedad cosmopolita .....	p. 59
III.1.1 La libertad individual .....	p. 62
III.1.2 Una legislación común .....	p. 66
III.1.3 Igualdad dentro del Estado .....	p. 73
III.2 Repercusiones éticas de la perspectiva cosmopolita .....	p. 79
kantiana en la discusión multicultural.	
<u>Conclusiones</u> .....	p. 90
<u>Bibliografía</u> .....	p. 97

## **Introducción**

En nuestro mundo contemporáneo, occidental, las variaciones suelen tener la cualidad de conmovernos, de hacernos resistentes a la indiferencia. La diversidad cultural, especialmente, suele mostrarse como detonador de emociones, aficiones, fanatismo, ideologías, prejuicios e intolerancia.

La contemplación de tradiciones culturales ajenas o la posibilidad de acercamiento a ellas suelen causar gran expectación, despertar el interés de propios y extraños. Desde conciertos de música folclórica, degustaciones de comida tradicional, exhibiciones de trajes típicos hasta el encuentro con festividades religiosas lejanas, la diversidad de expresiones culturales suele ser motivo de interés y recibir especial atención, particularmente en las grandes ciudades del mundo.

Pero hace falta reconocer que la diversidad implica conflicto, y que el conflicto suele ser evitado porque se acerca peligrosamente a la violencia. Cuando esta enorme diversidad cultural se concentra al interior de un mismo Estado a través de grupos ciudadanos de adscripciones culturales distintas, aquello que llamamos cultura comienza a mostrar facetas múltiples que, a menudo, son una fuente de enfrentamientos. La contraposición entre identidades no es la única problemática presente; formas de vida diversas implican no sólo circunstancialidad y contingencia, sino que son sustentadas, generalmente, por ideas sustanciales acerca del valor de la propia vida, principios morales acerca de lo que una vida debe ser, aquello que debe ser permitido o prohibido, lo que debe fomentarse o proscribirse en la sociedad.

La convivencia entre grupos diversos, al interior de un mismo Estado nación moderno que pretende ser democrático, se aleja de lo folclórico internándose en el terreno del conflicto, los usos y costumbres, la discriminación y la violencia.

¿Cómo podemos vivir juntos siendo tan distintos? Es una pregunta que ha atravesado gran parte del pensamiento filosófico-político. Al hablar de proyectos de convivencia entre grupos humanos diversos, una breve revisión histórica arroja ejemplos que no son, en absoluto, modernos. Desde la antigua Alejandría, el imperio romano y la India budista, la posibilidad de coexistencia entre individuos con cosmovisiones y formas de vida diversas ha sido un desafío que muchas sociedades antiguas superaron, logrando una convivencia pacífica. Los proyectos de tolerancia pueden rastrearse ya en la Europa del siglo XVI especialmente en ámbitos religiosos. Desde las Leyes de Indias implementadas en la Nueva España, el intento por hacer coincidir modos de vida disímiles ha sido una constante búsqueda tanto de la teoría política como de la implementación legal práctica.

Sin embargo, las transformaciones ideológicas y políticas del mundo moderno arrojan perspectivas e interrogantes diametralmente distintas de aquellas que el mundo antiguo enfrentaba. Al basar sus formas de organización política y social en estructuras gubernamentales como los Estados nacionales atravesados por modelos económicos capitalistas, los fundamentos ontológicos, morales y políticos defendidos impiden la adopción de las antiguas formas de convivencia en aras de un bien común asegurado por el derecho, la legalidad, la democracia y la protección a la libertad individual.

A la luz de los conflictos políticos a los que la diversidad cultural nos enfrenta en nuestros días, esta investigación pretenderá analizar las posibles repercusiones

éticas que una recuperación filosófica de principios cosmopolitas presentes en la filosofía kantiana podría tener.

La filosofía política kantiana, a través de las nociones de libertad, autonomía y republicanismo planteadas para pensar un ordenamiento político cosmopolita, provee un horizonte conceptual cuyas repercusiones éticas pueden ser muy atractivas para la discusión política contemporánea. La valoración positiva de la diferencia y el conflicto en la vida social, el establecimiento de condiciones mínimas de diálogo intersubjetivo, el límite ético de la defensa de la diversidad, así como un horizonte universal formal que integre la diferencia sin disolverla son algunas consecuencias posibles de esta interpretación del pensamiento político kantiano. Si bien existen una gran cantidad de abordajes teóricos al *corpus* kantiano, la propuesta que esta investigación presentará se articula en torno a la asunción del conflicto y la diversidad dentro de una estructura formal basada en principios universales que Kant puede ofrecer.

Con el fin de contextualizar esta vía interpretativa y enmarcarla en la discusión contemporánea, el presente trabajo revisará el estado de la cuestión de la discusión multicultural haciendo énfasis en las condiciones políticas e ideológicas que fundamentan la reivindicación multicultural frente a las prácticas y presupuestos teóricos que guían a los Estados modernos democráticos. Para ello, se analizarán los conceptos y vertientes teóricas que subyacen a la discusión y las vías en las que el conflicto se desarrolla.

Una vez acotado el referente en torno al cual girará el análisis, será pertinente encuadrar la discusión de la diversidad en el horizonte filosófico político, buscando el antecedente conceptual que permitirá comprender la interpretación kantiana que

esta investigación propone. Si bien suele analizarse el cosmopolitismo kantiano como un referente de legislación universal cuyo objetivo es la paz, un examen centrado en la procedimentalización de la ley y la justicia que Kant retoma de la tradición permite distinguir el papel relevante que el conflicto tiene en esta sistematización. Para discernir el énfasis dado por la tradición jurídica de la procedimentalización de la justicia y la universalización de la norma a la noción de conflicto, la revisión de las propuestas ejemplares de Francisco de Vitoria y Hugo Grocio resultará relevante en esta investigación.

Ambos pensamientos mostrarán el antecedente de propuestas universales interesadas en encontrar una vía normativa que, asumiendo el conflicto político, sea capaz de establecer principios universales en los que la diferencia ética pueda integrarse disminuyendo la violencia a través del derecho.

Una vez lograda la integración del contexto y el referente que dan sentido a la interpretación kantiana del cosmopolitismo que se propone, se enfocarán las condiciones de posibilidad tanto sociales como individuales que Kant establece como necesarias para pensar en la cosmopolitización de una sociedad que contiene en sí misma el conflicto ético. Dado que el problema a abordar se circunscribe a las relaciones entre miembros o grupos de un mismo Estado, no será el cosmopolitismo internacional el que se abordará en esta investigación, sino las condiciones sociales que se establecen como antecedentes para este paso.

Se propondrá que las condiciones cosmopolitas establecidas por Kant permiten distinguir condiciones mínimas, tanto metafísicas como morales, necesarias para establecer un diálogo político fructífero alejado de la violencia con respecto a la diversidad cultural. Además, esta interpretación favorece la perspectiva

en la que la pluralidad del mundo humano puede integrarse conviviendo a través de legislaciones sensibles a la diferencia. Considerando la diversidad como un elemento positivo, el conflicto resulta una consecuencia irreductible de la condición política del ser humano; sin embargo, la perspectiva propuesta en este trabajo pretende establecer condiciones bajo las cuales el conflicto no busque ser eliminado, dado que ello implicaría la anulación de la diferencia, sino condiciones de posibilidad para el diálogo y la reflexión intersubjetiva que permitan la convivencia, respetando y valorando la diversidad en condiciones universales.

Los alcances éticos originados por este planteamiento son, desde la perspectiva que esta investigación propone, una mejor manera de revalorar la diferencia en el mundo contemporáneo, alejada de las posiciones extremas que la argumentación multicultural en ocasiones ha mostrado, pero comprometida con el perfeccionamiento continuo de las sociedades democráticas.



## **I. Diversidad cultural en tiempos de democracias liberales**

Hablar de diversidad e identidad cultural resulta recurrente en la política contemporánea. Muchos tipos de reivindicaciones (tanto sexuales, económicas y de justicia distributiva) han ocupado un lugar preponderante en las discusiones a propósito de la justicia y la pertinencia de normatividades vigentes. El ámbito cultural, sin embargo, es uno de los más conflictivos debido a la gran variedad de cuestiones que incorpora. El concepto de *cultura* posee una carga significativa de gran alcance dada su correlación con las nociones de identidad, subjetividad y moralidad.

En este capítulo se expondrá el estado de la cuestión a propósito del debate acerca de la diversidad cultural, enfocando principalmente una de las reivindicaciones de la diversidad cultural que posee más solidez teórica, el comunitarismo, enfrentada con los principios liberales que sustentan los Estados democráticos contemporáneos. El análisis del posicionamiento ético frente al conflicto y la libertad, que tanto el comunitarismo como el liberalismo subyacente a los Estados democráticos contemporáneos detentan, permitirá contextualizar la propuesta de interpretación ética y política kantiana, acotando el ámbito de la investigación a la reflexión acerca de casos específicos de diversidad cultural.

Respaldar la construcción identitaria de un sujeto basada en su cultura implica, políticamente, apelar a tradiciones, un idioma, historia, prácticas religiosas, culinarias, musicales, formas de interrelación con otros, creencias, valores... Todas ellas validadas al interior de un grupo que comparte estas características determinadas y a través de las cuales el sujeto se reconoce como miembro. La

identidad cultural no se agota en el propio reconocimiento del sujeto, sino que implica prácticas y aspiraciones que se muestran y defienden en la arena de la vida política. El mundo privado, al ser pensado desde la cultura, nunca se acota solamente a lo privado, pues la cultura se construye en comunidad, con otros, en las prácticas y aspiraciones que dotan de sentido a la vida cotidiana.

La reivindicación multicultural interpela, por ello, directamente al pensamiento filosófico político en tanto que no sólo denuncia las prácticas de exclusión de los Estados democráticos, sino que obliga a pensar de nuevo cuáles son las condiciones de posibilidad mínimas para lograr el reconocimiento de la diferencia cultural en un entramado normativo con pretensiones universales. La búsqueda del reconocimiento<sup>1</sup> en este sentido es la exigencia de una valoración por parte del estado de la diversidad de identidades grupales que el elemento etnocultural configura en los ciudadanos.

Universalidad, en el contexto de la racionalización del derecho, implica la aceptación de normas cuya validez es independiente de las circunstancias dados los presupuestos ontológicos que la subyacen. Y es éste uno de los puntos álgidos a los que los Estados democráticos se enfrentan cuando se discute el reconocimiento e, incluso, la tolerancia.

En los últimos 30 años, la exigencia por el reconocimiento de valores y formas de vida diversos en voz de grupos minoritarios ha derivado en propuestas

---

<sup>1</sup> Nancy Fraser distingue entre dos tipos de reconocimiento, dependiendo de sus pretensiones, ya sean “pluralistas”, es decir, exaltando las diferencias de grupos o “universalistas” que funcionan bajo una pretensión de extinguir las diferencias. Para una comprensión más precisa de su delimitación del concepto de reconocimiento Cfr. “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género.” En *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 8 Año 1996. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2704757>

contradictorias. Tomemos como ejemplo la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas<sup>2</sup>. Mientras en 2008 esta declaración fue publicada y aprobada en medio de grandes elogios por parte de varios gobiernos del mundo, algunos países se manifestaron en contra o haciendo fuertes observaciones al respecto<sup>3</sup>. La postura dividida se debe al contenido y a las consecuencias que dicha declaración sustenta: en ella se declara el derecho de los pueblos indígenas al autogobierno y a la autodeterminación, así como el derecho a no ser discriminados; también se declara su derecho a conservar y reforzar sus tradiciones y costumbres participando, si lo desean, en la vida estatal. El problema radica, sobre todo, en la contradicción presente entre el reforzamiento de usos y costumbres cuando estos se contraponen con los principios de igualdad legal fundacionales de las democracias liberales contemporáneas.

Casos como la instauración de tribunales comunitarios capaces de dictar penas de muerte para infractores de las leyes dictadas por la costumbre local, la ablación femenina o la venta de mujeres realizada bajo el amparo de los usos y costumbres propios de un pueblo son ejemplos de los casos límite en torno a los que gira esta investigación.

La ablación, también conocida como circuncisión femenina, consiste en un procedimiento quirúrgico en el que se remueve una parte o todos los genitales

---

<sup>2</sup> *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*, Naciones Unidas, 2008. En [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf)

<sup>3</sup> Sin embargo, la actualización a la información realizada por la ONU, en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas indica que, para este momento, tanto Australia como Nueva Zelanda, Canadá y los Estados Unidos de América han revertido su decisión de manifestarse en contra y se han adherido a la declaración, mientras que Colombia y Samoa han revertido también su posición, indicando su apoyo a la Declaración. *Cfr. Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas* en <http://undesadspd.org/indigenouses/Portada/Declaraci%C3%B3n.aspx>

externos femeninos (clítoris y labios mayores o menores) por razones no terapéuticas<sup>4</sup>. Es practicado principalmente por grupos étnicos africanos, así como por grupos pertenecientes al sur de la península arábiga y diversas poblaciones musulmanas en Malasia e Indonesia en niñas de entre 7 y 14 años de edad, aunque la edad, según las estadísticas, ha ido decreciendo. Las razones por las que se practica este procedimiento son diversas, y suele recurrirse a razones tanto religiosas como psicosexuales, socioculturales, higiénicas y estéticas para mantenerla.<sup>5</sup> Suele tener complicaciones inmediatas que incluyen dolor severo y hemorragias que pueden conducir al shock o, incluso a la muerte. A largo plazo, la formación de cicatrices queloides, dificultades menstruales, así como problemas durante el embarazo y el parto se suman a efectos psicológicos traumáticos de por vida<sup>6</sup>. En las últimas dos décadas, debido principalmente a los procesos migratorios, esta práctica se ha expandido en poblaciones inmigrantes principalmente en Europa, Australia<sup>7</sup>, Canadá y los Estados Unidos de Norteamérica.

La venta de mujeres, mientras tanto, se encuentra ampliamente documentada como una práctica clasificada dentro del rubro de *usos y costumbres* en diversas

---

<sup>4</sup> Cfr. E. Dorkenoo; Combating Female Genital Mutilation: An Agenda for the Next Decade, En *Women's Studies Quarterly*, Vol. 27, No. 1/2, Teaching About Violence Against Women (Spring - Summer, 1999), pp. 87-97

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cfr. I. Askew; Methodological Issues in Measuring the Impact of Interventions against Female Genital Cutting, en *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 7, No. 5, Themed Symposium: Female Genital Cutting (Sep. - Oct., 2005), pp. 463-477

<sup>7</sup> Desde 1995, el gobierno de Australia fundó un programa nacional con el fin de eliminar la práctica de la mutilación genital femenina. El programa incluía una legislación especial para prohibir la práctica aunada a una promoción de la salud que visibilizara los efectos dañinos de ésta a través de la educación comunitaria. Sin embargo, las mujeres con mutilación genital presentaron quejas acerca de que estos programas las estigmatizaban, las proyectaban como víctimas y su privacidad era violentada. Se discutió ampliamente la actitud paternalista del gobierno australiano, centrándose en la búsqueda de representar los derechos de estas mujeres como si ellas no pudieran representarse a sí mismas a causa de su bagaje cultural. Cfr. Australia Addresses Female Genital Mutilation en *Reproductive Health Matters*, Vol. 10, No. 19, Abortion: Women Decide (May, 2002), p. 200

poblaciones indígenas de México<sup>8</sup>. Al encontrarse en edad adecuada para el matrimonio, los padres establecen una cantidad que el futuro esposo tiene que pagarles para tener derecho a casarse con la mujer. La cantidad se establece de acuerdo con los conocimientos de la mujer en cuestión, sus habilidades para realizar tareas domésticas, los gastos que su crianza generó y algunos otros factores variables<sup>9</sup>.

Este tipo de prácticas, reivindicadas en Estados modernos, resultan problemáticas porque contraponen directamente el principio de protección de la libertad de los ciudadanos con el compromiso de respetar las prácticas culturales bajo la perspectiva de que, al interior de las comunidades, estas tradiciones y formas de organización los constituyen como sujetos y los dotan de identidad. Si bien estas prácticas suelen llevarse a cabo con el respaldo de una tradición, lo que implica que las exigencias de la comunidad son impuestas al sujeto, incluso cuando éstas se practican con consentimiento del mismo resultan problemáticas debido a que se contraponen con las legislaciones de los Estados democráticos contemporáneos.

Casos como estos obligan a una reflexión en torno al límite que el derecho universal encuentra frente a la diversidad moral de los ciudadanos, la validez de los

---

<sup>8</sup> De forma reconocida legalmente, al menos en Chiapas, Guerrero y Oaxaca, las comunidades indígenas se rigen hasta el día de hoy por usos y costumbres. Cfr. T. Ulloa Zúñiga, O. Montiel Torres y G. Baeza Narváez; *Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas*, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, México, 2010.

<sup>9</sup> Muchos testimonios recopilados en las investigaciones clarifican que, debido a la migración y a los cambios en las formas de economía que han sufrido estas comunidades, el dinero en efectivo como pago se convirtió en una necesidad. Sin embargo, al interior de las comunidades, no se cuestiona la cosificación de las mujeres al establecer un precio por ellas. Al contrario, la práctica suele justificarse como una forma de asegurar el respeto por la dignidad de las mujeres y entre las familias, y como una muestra del valor de esa mujer en particular. Cfr. *Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas*, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, México, 2010, p. 62

principios que sustenta la organización política actual y las alternativas éticas que pueden proponerse.

¿Esgrimiendo qué tipo de argumentos puede resultar aceptable en un Estado moderno, democrático, una transacción monetaria en la que una persona es el bien negociado? ¿Cómo puede otorgarse diferente valor a la acción de privar de la vida a una persona o mutilarla dependiendo de si la realiza un ciudadano común o un grupo de ellos amparados bajo la constitución de un tribunal local regido bajo leyes privadas, propias de su cultura?

Ejemplos como estos, en los que la legislación universal de las democracias liberales contemporáneas pareciera desfondarse frente al reconocimiento y protección de derechos que, pretendidamente, crean contradicciones, serán el referente para la noción de casos límite de diversidad cultural a lo largo esta investigación.

Para contextualizar la interpretación de la vía de análisis que esta investigación propone a través de las repercusiones éticas del cosmopolitismo kantiano pensando en el tipo de casos límite ya explicitados, se mostrarán a lo largo de este capítulo cuáles son los conceptos fundamentales implicados tanto en la noción de Estado modernos como en las reivindicaciones de la diversidad cultural contemporáneas, aunadas al contexto normativo y político en el que se ubican. Una vez abordados estos conceptos y principios, se contrastarán con los principios liberales que sustentan los Estados democráticos contemporáneos, mismos que se recuperarán en la exposición de las repercusiones éticas de la propuesta, en el capítulo final. Con ello se podrá analizar el horizonte conceptual delimitado con base

en el que se articula esta propuesta, para acotar las repercusiones éticas y políticas que más adelante se analizarán.

### **I.1 Diversidad comunitaria en los Estados modernos**

Si bien las diversas manifestaciones culturales de grupos al interior de sociedades es un fenómeno ampliamente estudiado históricamente, las formas de convivencia antiguas entre grupos culturales diferentes han perdido viabilidad debido a la transformación en las formas de organización política contemporáneas. El surgimiento de los Estados modernos guiados por principios democráticos de corte liberal abrió un panorama alejado de las normatividades antiguas, obligando a repensar la diferencia y la otredad desde horizontes normativos transformados por una formalización del derecho y modelos económicos capitalistas.

La contraposición entre las sociedades antiguas y aquellas que surgen con los Estados modernos es profunda en sus cimientos. Una de las principales características relevantes para recuperar la noción de diversidad antigua radica en el tipo de creencias que cohesionaban a los miembros de una comunidad. La religión, las normas sociales, las jerarquías de relación intersubjetiva y la cercanía entre los miembros lograban un consenso normativo fuerte expresado a través de estos elementos culturales. La identidad personal de cada sujeto hallaba sus referentes principales en los elementos que dotaban de sentido al grupo que lo acogía, llevándolo a integrarse en dicho consenso de forma profunda para ser reconocido como miembro.

La ruptura de este modelo se encuentra fuertemente ligada a la transformación de los modelos de producción<sup>10</sup>. En aras de una mayor productividad, las formas de producción favorecen la división del trabajo y su consecuente especialización. Con ello se ahorra tiempo pero también se logran índices de producción imposibles con los métodos tradicionales. Esta transformación implica, fácticamente, una enorme transformación en el mercado, pero también las sociedades experimentan, a raíz de ello, cambios drásticos.

El auge del mercado transforma los modelos de relación intersubjetiva, sustituyendo la cercanía y la familiaridad de la comunidad por formas impersonales de relación mediadas mercantilmente. El mercado funciona, de esta manera, como un gran disolvente de las estructuras que sustentaban la cohesión en las sociedades antiguas. La diversidad comienza a aparecer aquí como un elemento innegable, pues, para comerciar bajo estos nuevos esquemas, los individuos se ven obligados a salir de sus comunidades para enfrentarse con otras cuyas formas de vida, cosmovisiones y prácticas son, en muchas ocasiones, divergentes. Sin embargo, al tener como forma de mediación el mercado, la diferencia se integra en un rango aceptable al considerarse como necesaria para satisfacer los intereses privados.

Aunado a la transformación en los modelos económicos, una nueva forma de organización política delimita las formas de interacción entre los individuos: el Estado moderno<sup>11</sup>. Entre algunas de sus características relevantes se encuentra el

---

<sup>10</sup> La productividad como eje transformador de la sociedad es abordada claramente por Smith en sus investigaciones. Cfr. A. Smith; *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009, cap. 1.

<sup>11</sup> Si bien el concepto de Estado tiene sentidos amplios en los que abarca cualquier forma independiente de organización, para los fines de esta investigación se comprenderá el concepto de estado en su sentido acotado, es decir, un tipo de organización política con las características específicas que se describen a continuación y



estar constituido por una población cuyos miembros se encuentran relacionados socialmente entre sí; posee un territorio determinado geográficamente; se constituye por un gobierno único que posee jurisdicción así como un cuerpos administrativos y militares profesionales; puede legislar y hacer cumplir la ley dentro de su territorio.

El último punto es decisivo, pues el Estado moderno responde a un intento de centralización del poder y ésta delimitación se concreta en el monopolio de la coacción física.

**[...] sociológicamente el Estado moderno sólo puede definirse en última instancia a partir de un *medio* específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física.<sup>12</sup>**

El uso legítimo de la violencia provee al Estado de la capacidad requerida para proveer integridad, seguridad y bienestar a sus integrantes. Para ello, sin embargo, es necesario que los individuos renuncien a su propia capacidad de defender sus intereses y doten al Estado del poder para ejercer una mediación entre los conflictos particulares a través de tribunales cuya legitimidad debe ser reconocida por todos y sus fallos deben ser acatados<sup>13</sup>.

Para los términos de la discusión cultural y de comunidades, como analizaremos más adelante, esta característica es de suma importancia pues

---

que lo delimitan como Estado moderno. Para esta caracterización explicitada en otros ámbitos *Cfr.* M. Weber; *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid, 2002.

<sup>12</sup> M. Weber; *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid, 2002, p. 1056.

<sup>13</sup> Históricamente, el monopolio de la violencia reservado para el Estado fue la manera más efectiva de romper la dependencia política del consenso. Ese era el caso de los señores feudales en la Edad Media, en donde incluso el Rey requería consentimiento pleno para hacer la guerra, pues eran los señores feudales quienes financiaban las incursiones y quienes proveían de los recursos humanos necesarios para mantenerlas y ganarlas. Antes de ello, la población en general era la que constituía los ejércitos que iban a la guerra, por lo que también era necesario su consentimiento y aprobación. Al eliminar la necesidad de lograr la aprobación de las decisiones por diversos actores políticos, la capacidad de toma de decisiones y ejecución mejoró notablemente. *Cfr.* Anderson, Perry; *El Estado absolutista, Siglo XXI, México, 2002.*

transforma la relación que la autoridad detenta frente a las formas de organización antigua, comunitarias.

Intentar consolidar un proceso de centralización del poder a través de la coacción explica lógicamente y sociológicamente al Estado moderno como una herramienta de ordenamiento.

Pero no se trata solamente de la coacción física cuando se habla de poder en el Estado moderno, pues la fuerza por sí misma no logra sostener la estructura completa que éste requiere para funcionar. Si solamente intentara consolidarse como organización política a través del ejercicio de la violencia, el Estado moderno hubiese estado destinado al fracaso desde su comienzo. Para que sea posible su existencia estable hace falta que detente no sólo la coacción física sino, al mismo tiempo, que posea la autoridad necesaria para ejercerla legítimamente sobre los ciudadanos y sobre aquellos ajenos al Estado; ello implica que los ciudadanos también participen y estén dispuestos a someterse a las decisiones institucionales tomadas por el Estado. Esta reciprocidad necesaria es uno de los conceptos centrales para la comprensión del Estado moderno pues, de ello, surge el concepto de legitimidad, distinto de la definición simplista del ejercicio del poder entendido solamente como la dominación a través de los medios necesarios para ejercer la coacción física.

Parte de aquí uno de los puntos más relevantes para esta discusión acerca de la ciudadanía, las diferencias y las obligaciones que el Estado tiene con ellos.

En el Estado propiamente moderno, la legitimidad encuentra su fundamento en la legalidad, es decir, en una obediencia basada en la validez que emerge de un

estatuto legal expresado en las reglas creadas racionalmente y aceptadas por los integrantes del Estado que adquieren con ello su condición ciudadana.<sup>14</sup>

Las normas que rigen los Estados permiten regular las expectativas válidas acerca del futuro y los límites dentro de los cuales las finalidades pueden intentar ser alcanzadas. Es por este motivo que las leyes precisan de validez universal, sin excepciones; ésta es la única condición que posibilita la unificación de expectativas y la paridad de oportunidades entre los ciudadanos, sin importar sus múltiples diferencias.

La igualdad dentro del Estado se refleja en la primacía de la noción *ciudadanía* frente a la de identidades particulares con la finalidad de equilibrar la resolución de conflictos, finalizando las guerras privadas a través del Derecho.<sup>15</sup> Éste permite que el Estado ejerza el monopolio de la administración de justicia y funcione como garante de los derechos de los ciudadanos que, de esta forma, no tienen ya justificación alguna para dirimir sus conflictos a la manera del estado de naturaleza.

Bajo la concepción clásica del surgimiento de esta forma moderna de organización política, la concentración del poder absoluto (*summa potestas*) implica

---

<sup>14</sup> Para la distinción especificada por Weber a propósito de los diferentes tipos de legitimidad y ejercicio del poder, Cfr. M. Weber, *Op. cit.*, pp. 1047 y ss.

<sup>15</sup> Desde el siglo XVIII el concepto de ciudadanía ha sido un concepto sujeto a grandes debates. Si bien una primera definición sencilla implica a un ciudadano como miembro de una comunidad política que posee derechos y obligaciones por pertenecer a ella, esta definición ha sido controversial. Las definiciones contemporáneas concuerdan en acotar el concepto de ciudadanía a través de tres facetas diferentes. Primero, con un estatus legal enmarcado en derechos políticos y sociales. Segundo, considerando la agencia política de los sujetos capaz de transformar las instituciones políticas. Finalmente, se considera la ciudadanía como una pertenencia a una comunidad política que dotan al individuo de una construcción identitaria particular. Cfr. Leydet, Dominique, "Citizenship", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/citizenship/>>.

Para los fines de esta investigación, se considerará la ciudadanía acotada al principio normativo de poseer los mismos derechos y tener las mismas obligaciones de participación al interior del Estado, unificando es estatus legal de las personas integrantes y reconociendo su agencia.

también una independencia política y legal frente a otros Estados<sup>16</sup>. Sin embargo, las nociones contemporáneas de soberanía se encuentran mediadas por la perspectiva constitucionalista del Estado en la que la ley, en lugar de ser un reflejo del mandato del soberano y expresión de la centralización absoluta del poder, la normatividad universal constituye el núcleo de la forma de gobierno siendo una expresión de un común acuerdo entre ciudadanos.

El Estado moderno está ligado entonces a la creación y mantenimiento del Derecho con base en la autoridad otorgada por los ciudadanos, una legitimidad sustentada en la reciprocidad que el Estado debe fomentar y que los ciudadanos deben siempre vigilar.

Puede comprenderse entonces, con base en esta breve descripción, por qué la relación del Estado moderno con el pluralismo se establece con base en principios normativos inéditos para formas de organización política anteriores.

Al tener como fundamento de la organización política una legislación racional con pretensiones universales, todo tipo de diferencias entre los individuos quedan subsumidas bajo el concepto universal de *ciudadano*. La subjetividad y particularidad de los individuos queda supuesta en este proceso; sin embargo, al buscarse una identidad formal entre los individuos, el arreglo normativo que se prefiere no privilegia la enunciación de la diferencia en la legislación positiva, sino una agencia práctica protegida con base en principios universales.

---

<sup>16</sup> La concepción clásica de *summa potestas* se encuentran en la transición entre dos formas de concebir la soberanía, reflejadas claramente el paso histórico entre el absolutismo y el Estado moderno. Mientras la idea clásica de soberanía propugnaba por una centralización del poder por encima de la ley, la vertiente constitucionalista encuentra en la ley el garante del orden civil. La conformación de los estados absolutistas, especialmente en el siglo xv, permite analizar el impacto de estas dos concepciones distintas de ciudadanía en la construcción histórica de estados como Inglaterra y España. Cfr. P. Anderson, *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 2002.

La formalización normativa propia de los Estados modernos tuvo entonces, como consecuencia, la forzosa resignificación de las identidades individuales. Si, como se analizaba al principio, la organización tradicional de las comunidades dotaba a los individuos de elementos claros para reconocerse como par y miembro de un grupo, la abstracción de estos elementos llevada a una legislación común hizo indispensables nuevas estructuras que articularan a la sociedad en un organismo estable.

La idea de nación<sup>17</sup> funciona como una base de cohesión suficiente entre la población para encontrar identificaciones que afiancen una práctica política conjunta. La nación en su sentido antiguo, como Hobsbawm atinadamente recoge, se refería al "estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno"<sup>18</sup>, pudiendo referirse también al grupo de habitantes en un territorio determinado, lo cual los dota de cierta organización y unidad política.

La identidad subjetiva, en este contexto, no remite directamente a características culturales o étnicas específicas; la conceptualización nacional fue recuperada, históricamente, como una justificación válida para amalgamar identidades individuales en proyectos colectivos. No obstante, es necesario

---

<sup>17</sup> Puede entenderse *nación* como un concepto sin atribuciones culturales ni nacionalistas, que no apela a los sentimientos de pertenencia de un grupo sino que funciona como una forma de identificación política que entraña solamente la pertenencia a cierto territorio determinado bajo las leyes que constituyen y dan legalidad a ese Estado - nación.

Hablar de naciones como atemporales o como si hubiesen existido desde siempre resulta insostenible en un análisis cuidadoso porque es un concepto que "Pertenece exclusivamente a un periodo concreto y reciente desde el punto de vista histórico. [La nación] Es una entidad social sólo en la medida en que se refiere a cierta clase de estado territorial moderno, el Estado - nación, y de nada sirve hablar de nación y de nacionalidad excepto en la medida en que ambas se refieren a él." (Hobsbawm p. 18)

El nacionalismo no implicado necesariamente en la idea de nación. Ésta ideología fue una de las expresiones radicalizadas más impactantes de la estructura de los Estados - nación y por ello la identificación puede resultar chocante y riesgosa; es importante comprender, por este motivo, que estos conceptos pueden pensarse como separados y que no hay una conexión necesaria entre ellos.

<sup>18</sup> E. Hobsbawm; *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1998, p. 23.

abandonar la concepción de nación como un elemento "natural" y anterior a todo estado social. El mantenimiento de ese presupuesto aviva la discusión acerca de un **nosotros** que funciona, con la lógica del tercero excluido, como un distanciamiento entre identidades y como una disyunción que, al afirmar un **nosotros**, delimita todo lo externo como **los otros** sin posibilidad de intermediación.

Si bien el concepto de nación y todos los imaginarios particulares asociados a él tomaron este papel como integradores de unidad política decisivos para la solidez estatal, las visiones comunitarias afirman su anterioridad e independencia de los Estados.<sup>19</sup>.

La implantación de valores culturales transmitidos a través de las tradiciones, las estructuras jerárquicas y las formas de organización nacionales resulta una de las características más relevantes ligada a la idea de nación, pues se presupone que el grupo nacional presenta características culturales homogéneas que pueden definirse como distintas de otras y dotan, por lo tanto, de una identidad particular a sus miembros.

Esta vía de interpretación y significación del concepto nación se encuentra ligada al nacionalismo por sus expresiones de identidad y de marcada diferencia hacia los **otros** que no comparten las características que se consideran como determinantes para una identidad de grupo. El nacionalismo presupone que la

---

<sup>19</sup> Resulta importante aclarar que se interpretará la idea de nación como un concepto que dota de unidad política; inseparable, desde su génesis histórica, del Estado, la nación funciona como una articulación política y económica al Estado. En el sentido moderno en el que se entiende la nación, es un concepto que se remonta aproximadamente al siglo XVIII a pesar de muchas otras teorizaciones en las que se presenta a la nación como constitutiva de los grupos humanos y como anterior a todo Estado.

Cfr. E. Hobsbawm; *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1998, p. 11

unidad política y la idea de nación tienen que corresponderse necesariamente, lo cual parece difícil de sostenerse en exámenes detallados de caso.<sup>20</sup>

Sin embargo, la nacionalidad ha funcionado en algunos contextos como una construcción imaginaria y subjetiva, encontrando su expresión en vertientes ideológicas que van configurando imaginarios específicos para una nación, definiendo con ello también patrones de comportamiento, regularidades y diferencias respecto de otras naciones. Esta construcción otorga, en los Estados modernos, la necesaria cohesión que la transformación del mercado y de la legislación había disuelto en las sociedades.

El desgarramiento del tejido social tradicional amenazó la forma de vida conocida y asegurada que la forma antigua de organización proveía. Los Estados modernos son el intento de responder a esta ruptura dotando de seguridad a sus integrantes a través de la protección de derechos fundamentales individuales. Dado que la cohesión social dejó de depender exclusivamente del componente totémico, confesional o gremial, el imaginario nacional tuvo como fundamento reparar esa cohesión a través de imaginarios identitarios cuya función abonara a la gobernabilidad de los Estados.

El concepto de nacionalidad en los Estados posibilita la expresión de una amplia gama de prácticas culturales que se pretenden compartidas con un grupo social. Algunos Estados modernos se han visto forzados a reconocer, por ello, una plurinacionalidad como condición específica de su organización y a sus habitantes como pertenecientes a naciones diversas.

---

<sup>20</sup> Para un estudio minucioso de diferentes casos de exaltaciones nacionales y las dificultades que presentan en el análisis, consultar E. Hobsbawm; *Naciones y Nacionalismo desde 1780, Op. Cit.*

La pluralidad de identidades, sin embargo, encuentra en los Estados modernos una estructura conceptual específica que delimita las posibilidades de reivindicación. Además de sus características propiamente modernas ya mencionadas, los principios democráticos correspondientes a una perspectiva liberal funcionan como el horizonte normativo que sustenta las discusiones a propósito de la multiculturalidad y el reconocimiento.

## **I.2 Libertad y multiculturalidad**

Comprender las reivindicaciones de multiculturalidad en los Estados modernos exige la revisión de los conceptos teóricos que sustentan las prácticas normativas contemporáneas al interior de estos. Por este motivo, la conceptualización de la libertad y el posicionamiento frente al conflicto son las dos guías relevantes para esta investigación.

Pensar la libertad en los Estados democráticos refiere de inmediato a la tradición filosófica del liberalismo; sin embargo, el liberalismo, como muchas tradiciones filosóficas, presenta una enorme polisemia. Se recuperarán entonces aquí solamente dos conceptos clásicos liberales: la descripción de una concepción universalista de la libertad que protege derechos fundamentales, aunada a una concepción robusta de dignidad humana y una perspectiva antropológica individualista<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Esta caracterización aparece recuperada en una dirección similar en la reconstrucción que Wellmer realizó a propósito del enfrentamiento entre liberalismo y comunitarismo. Cfr. A. Wellmer, *Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1996, cap. 1.



Resulta pertinente recuperar la distinción entre libertad positiva y libertad negativa<sup>22</sup> como una forma de caracterizar este concepto en el ámbito político.

La libertad negativa suele referir a una comprensión individual de las subjetividades, como un correlato meramente metafísico en el que los individuos no se encuentran condicionados por ninguna fuente de coacción externa. Se conceptualiza en términos de ausencia de obstáculos o de interferencia de otros para la acción individual.

Antropológicamente, implica comprender a los sujetos como seres racionales que actúan y deliberan estrictamente con arreglo a fines. Esta postura, ontológicamente, entraña un individualismo metodológico que comprende a los sujetos en términos de racionalidad instrumental y como independientes de la construcción social que los rodea, de una manera presocial. La libertad individual, al ser una condición metafísica intrínseca de los seres humanos, se erige entonces como un derecho fundamental que debe protegerse a través de la instauración legal de instituciones políticas<sup>23</sup>.

La mayor parte de las reivindicaciones de la diferencia cultural y los grupos minoritarios se enfrentan con esta idea de libertad por considerarla reduccionista, decantándose por una interpretación positiva de la libertad.

Desde la perspectiva de la libertad positiva, la reflexión no se articula desde la pura individualidad como ausencia, no implica una perspectiva atomista de los

---

<sup>22</sup> La distinción clásica de estas dos formas de comprender la libertad se encuentra en el texto clásico de Berlin. I. Berlin; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1998.

<sup>23</sup> En la explicación filosófica del contractualismo liberal, la entrada al estado social es el resultado de esta deliberación, cuyas leyes generales siguen, como principio fundamental, la protección de la libertad individual de cada miembro perteneciente a la sociedad. Tal es el caso del contractualismo propuesto tanto por Hobbes como por Rousseau.

sujetos, sino que se considera la libertad como presencia de control por parte del sujeto. Opuesta a la concepción negativa, ésta perspectiva centra su interés en la posibilidad de los sujetos de autodeterminarse, en las condiciones internas de la subjetividad que permiten la actividad autónoma planteándose fines como individuo o en comunidad. Dado que la racionalidad con arreglo a fines tiene un uso público, se ejerce en la vida con los otros y busca el consenso racional. Por ello, la preocupación por la posibilidad de autodeterminación válida para todo individuo, lo que se transforma en una conexión comunitaria al ser trasladada al ámbito político, parece ser antitética con la concepción negativa del concepto.

Una vez comprendidas estas dos vertientes del concepto de libertad, resulta más claro explicar dónde se encuentra anclada la discusión a propósito de la multiculturalidad en los estados modernos.

La legislación de los Estados democráticos contemporáneos suele tener un fuerte sesgo, tanto teórico como práctico, hacia la libertad negativa. Se establecen los criterios mínimos de lo que los individuos no pueden hacer, dejando espacio al resto de conductas posibles no demarcadas. Por ello, la libertad positiva es detentada en el debate teórico por posturas comunitaristas que postulan la libertad negativa como insuficiente; la crítica apunta al error metodológico en el que se incurre al plantear la libertad como anclada a un sujeto aislado, sin contexto.

Dado que en el comunitarismo puede reconocerse como la vertiente teórica que acompaña a las reivindicaciones políticas de diversidad cultural, se retomarán los conceptos delimitados por esta perspectiva para articular los argumentos frente a los Estados contemporáneos.

El comunitarismo comprende la construcción del Yo basada en los elementos aportados por el contexto en el que el individuo nace. Pensar a una persona como un sujeto sin contexto resulta ilógico; la persona en la que se piensa para construir una legislación presupone su argumentación, según los comunitaristas, a un individuo que, independientemente de las circunstancias que lo rodean, tiene fines y motivaciones determinadas, configurada por una unidad antecedente que es irreductible y que garantiza su agencia. Para el comunitarismo esta concepción resulta metafísica y difícil de sostenerse.<sup>24</sup> Todo individuo, desde una comprensión social, se encuentra constituido en su identidad y su propia agencia desde la colectividad, desde un mundo en el cual se ha construido como sujeto; y ese mundo tiene un contenido específico de circunstancias y determinaciones.

Como consecuencia de esta concepción, el comunitarismo critica también el supuesto subyacente a la lógica de los Estados democráticos contemporáneos según la cual, todos los individuos pueden cambiar de fines a través de un análisis racional. Esta idea puede verse reflejada en las campañas de educación que se articulan en torno a temas polémicos como el aborto, la ablación femenina que ya antes se explicitaba o la trata de personas. El comunitarismo afirma que los fines no son separables de la personalidad del individuo pues han sido adquiridos, en gran medida, por medio de la cultura en la que ese individuo fue educado y, por lo tanto, dichos fines específicos son parte fundamental de su concepción de sí mismo; el cambio de opinión entonces estaría restringido a elementos mucho más simples que no implicaran cambios en todas aquellas ideas que fundamentan la personalidad y

---

<sup>24</sup> Para analizar con más detalle la crítica de la posición comunitarista a este aspecto del pensamiento liberal revisar *El liberalismo y los límites de la justicia*. Michael Sandel, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000, Cap. I.

construcción del yo del individuo. Cambiar de religión, de adscripción cultural o étnica junto con todas las modificaciones en los fines particulares de un individuo resulta dudoso para la posición comunitaristas pues es a partir de estos elementos como el individuo configura su comprensión del mundo y, sin ellos, quedaría en un vacío de sentido<sup>25</sup>.

La visión detentada por los Estados modernos democráticos, anclada en una lógica liberal, a propósito de los sujetos, queda puesta en duda por el comunitarismo a causa del mismo concepto de persona que cuestionan, pues presuponen a personas que tienen sus fines previamente determinados como sujetos individuales y que sus deliberaciones racionales se basan en ellos; dada la anterioridad de la comunidad que se plantea en el comunitarismo, resultaría que ningún individuo tiene fines que sean anteriores a su contacto con la comunidad que los contiene ni a la asimilación de la cultura y determinaciones que lo rodean.

La libertad positiva, entonces, cobra un sentido normativo que solamente puede realizarse en conjunto, en el espacio público social y político. Si los individuos solamente pueden construirse como sujetos en un contexto posibilitado por las instituciones y las comunidades que funcionan como horizonte de sentido, la noción de racionalidad se aleja de la instrumentalización y se redirige a la necesidad del ejercicio intersubjetivo, comunitario, de la razón.

Así pues, entre estas dos perspectivas de libertad, la primera subyace profundamente en los cimientos de los Estados democráticos contemporáneos,

---

<sup>25</sup> Esta crítica a la perspectiva liberal desde un comunitarismo político, pensada específicamente como contrapuesta a los presupuestos liberales subyacentes a los Estados democráticos contemporáneos es claramente desarrollada por Sandel en su explicación a los presupuestos del liberalismo político actual en M. Sandel; *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000.

enfrentando la idea universalista de los derechos individuales con el reconocimiento legal de las diferencias de grupos.

Se muestra entonces la preeminencia, que en los Estados democráticos con fundamentos liberales, se otorga al individuo frente a las comunidades, pues es en éste y en su autonomía donde se cifran los valores más altos que la legislación protege, basados en la idea de que si el individuo no fuera libre, sería inaudito pensar en elecciones ni en responsabilidad. Los individuos no pueden reducirse al conjunto de la sociedad y tienen un valor intrínseco en su propia individualidad; sólo gracias al conjunto de individuos diferentes, con diferentes nociones del mundo, diferentes deseos y fines, diferentes tradiciones y concepciones de vida buena, es posible pensar en una sociedad plural que se rija bajo principios universales.

Pensamientos como los presentados por Kymlicka<sup>26</sup> y Marion Young<sup>27</sup> argumentan, a este respecto, que los grupos minoritarios se encuentran en desventaja frente al grupo hegemónico de una sociedad; por ello, el principio de la igualdad liberal se quiebra y es preciso restaurarlo a través de legislaciones

---

<sup>26</sup> Respecto del tema específico de la diversidad cultural inserta en los Estados modernos, Will Kymlicka recupera una perspectiva de liberalismo multicultural que intenta conciliar la importancia de la comunidad como sustentadora de la cultura y la identidad de los individuos con las nociones liberales de igualdad y defensa de los derechos humanos que los Estados liberales pretenden. Kymlicka propondrá la inclusión de derechos poliétnicos y de representación como una forma de incluir el mundo comunitario en las legislaciones universales. Sin embargo, en esta perspectiva queda claro que, si bien la mayor parte de las reivindicaciones culturales no se contradicen con legislaciones democráticas de corte liberal, tampoco la ciudadanía diferenciada a través de derechos especiales es la respuesta absoluta. Si bien la propuesta de Kymlicka es muy relevante para la filosofía política contemporánea, su propuesta no termina de dar una guía de resolución posible a los casos que esta investigación pretende acotar como casos límite. *Cfr.* W. Kymlicka. *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>27</sup> De la crítica de Young es importante recuperar, especialmente para los fines de esta investigación, su denuncia a la opresión que los valores liberales imponen a cualquier otra forma diversa de construirse en comunidad, así como su idea de que las instituciones contemporáneas, basadas en principios liberales, restringen la autonomía y capacidad de autodeterminación de los individuos entendidos en comunidades. Presenta las democracias actuales como un sistema político que favorece condiciones injustas a través de un modelo deliberativo que invisibiliza las condiciones de desigualdad estructurales que subyacen a las sociedades actuales. *Cfr.* I. M. Young, Marion; *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, New York, 2000.

especiales que los protejan y palien la desigualdad. La ciudadanía diferenciada resultante, sin embargo, parece agravar la problemática para el establecimiento de principios normativos universales. La problemática de la cuestión puede enfocarse de mejor manera centrándose en la posición adoptada por la reivindicación frente al conflicto. El comunitarismo busca el reconocimiento normativo de la diferencia; incluso posturas del liberalismo multicultural como la de Kymlicka, ya mencionada anteriormente, buscan, en sus argumentos fundamentales, una restauración, una especie de reconciliación entre la legislación y la agencia mostrada de formas divergentes. Dice Kymlicka:

Diversos críticos del liberalismo – incluyendo algunos marxistas, comunitaristas y feministas- han aducido que el énfasis liberal en los derechos individuales refleja una visión atomista, materialista, instrumental o conflictiva de las relaciones humanas. Creo que estas características son profundamente erróneas y que una de las funciones características de los derechos individuales es contribuir al mantenimiento de una amplia gama de relaciones sociales.<sup>28</sup>

La noción de conflicto parece quedar excluida de la conceptualización del mundo político a pesar de que toda la legislación y la procedimentalización contemporánea liberal de la justicia tienen este concepto como referente práctico al cual responder. Si la diversidad cultural ha sido una fuente de discusión es, precisamente, porque se encuentra ligada al conflicto político de manera sistemática.

---

<sup>28</sup> W. Kymlicka; *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 46

Buscar la eliminación del conflicto por considerarlo anómalo o poco productivo impide reconocer la radical importancia que este mecanismo detenta en la dinámica política intersubjetiva.

Dado que las democracias sustentadas por los Estados contemporáneos de inspiración liberal intentan incluirse puntos de vista de individuos distintos entre sí, todos libres y autónomos, cada uno con fines particulares que pueden ser distintos a los de los demás, el contenido de aquellos fines individuales no puede ser universalizado como norma de Justicia pues nunca podría llegarse a un acuerdo en el que todos coincidieran.

La Justicia deja de ser entonces una verdad revelada por Dios o una consecuencia obvia de un modo de vida que se considera valioso y se convierte en una serie de principios racionales que han de ser válidos para todos los individuos sin importar sus creencias particulares, su etnia, su religión ni ninguna otra característica particular. Los principios de Justicia liberales aplicados en las democracias contemporánea pretenden ser universalizables y distintos de cualquier idea particular de lo que es deseable. Su validez es lógica y resultado de la deliberación racional. Sin embargo, existen repercusiones éticas que emanan de una comprensión tal de la justicia, que se aplican a todos los integrantes de una sociedad, ya sea como individuos o como comunidad, consecuencias que se pensarán a propósito de la propuesta interpretativa que esta investigación presentará más adelante sobre las condiciones necesarias para una cosmopolitización en sentido kantiano.

Los principios de justicia se expresan en las leyes, que deben garantizar los derechos fundamentales de los ciudadanos así como proveer un reconocimiento

legal de la igualdad de cada uno ellos ante la ley. Si bien no es que la ley desconozca que existen diferencias particulares en cada uno de los individuos, sí pone el énfasis en las semejanzas que existen entre todos ellos, es decir, que todos independientemente de sus circunstancias particulares, son seres humanos autónomos y que en ello radica su igualdad, no sólo valorativa sino legal. Las leyes regidas entonces por este principio de Justicia, fomentan el respeto del otro basados en la reciprocidad, pues solamente cuando cada individuo respeta al otro que es distinto de él y se sabe que el otro va a respetarlo de igual manera, es posible pensar en derechos fundamentales que trasciendan diferencias tanto culturales como étnicas o económicas.

El Estado liberal democrático que se sostiene en estas leyes funge como un Estado neutral, es decir, un Estado que no privilegia ningún contenido de nociones de vida buena dado que, al ser variables en los individuos, no son susceptibles de ser universalizados. Si privilegiara ciertas ideas de lo que la vida buena es, sería un gobierno injusto con todos aquellos que no compartieran esa idea específica de lo que es bueno y deseable. Sin embargo, omitir todas las diferencias específicas de los individuos impide el reconocimiento y obstaculiza la convivencia basada en una legislación común.

A lo largo de este capítulo se han expuesto los argumentos esgrimidos por el comunitarismo para defender la diversidad cultural en el ámbito normativo de los Estados liberales democráticos de nuestra época con el fin de contextualizar la propuesta y discusión acerca de las repercusiones éticas que una propuesta como el cosmopolitismo kantiano podría tener a propósito de esta discusión. Se mostró también que la perspectiva diversa acerca de la libertad y el conflicto marcan



acercamientos teóricos sumamente distintos al tema. Por ello es sumamente pertinente ahora, antes de proponer la interpretación del cosmopolitismo kantiano como una perspectiva que reconoce el conflicto al interior de un marco normativo universal, ahondar en la distinción formal de principios normativos separados de concepciones sustantivas de justicia. Ello permitirá comprender la forma en la que el cosmopolitismo puede asumir la diferencia y el conflicto en su interior sustentado en la tradición jurídica. A continuación se recuperará la respuesta histórica que supuso la procedimentalización de la justicia como una forma de enfrentarse al conflicto, reconociéndolo y asumiéndolo explícitamente como parte intrínseca del proceso político.

## **II. La procedimentalización de la justicia. El Derecho de Gentes y el *Ius***

### ***Publicum Europaeum.***

En el capítulo anterior se expusieron los argumentos que las reivindicaciones multiculturales enfrentan respecto de los principios normativos de los Estados liberales contemporáneos. Con ello se ha contextualizado el horizonte ético y normativo en el cual se inscribe la discusión a la que esta investigación pretende proponer una respuesta.

A continuación se analizará la procedimentalización de la justicia como recurso cuyas consecuencias tanto jurídicas como éticas son vigentes y relevantes para la propuesta del cosmopolitismo kantiano en el análisis actual. A través de una revisión puntual de las claves del pensamiento de Francisco de Vitoria y Hugo Grocio, podrá valorarse la tradición jurídica de asunción explícita del conflicto desde la que el pensamiento kantiano puede comprenderse. Contemplar el conflicto como un elemento intrínseco que debe considerarse a la base de toda conceptualización ético-política y jurídica permitirá comprender el paralelismo entre la procedimentalización y universalización de la justicia, tal como fue integrada por ambos autores, y la asunción tanto del conflicto político como de la diversidad en una normatividad universal, como se mostrará en el cosmopolitismo.

La distinción formal entre justicia y concepciones sustantivas de vida buena resulta el nodo conceptual para comprender una legislación universal en la que la diferencia cultural tenga cabida.

Por ello, se abordarán dos pensamientos icónicos de la tradición jurídica a la que Kant responderá: el pensamiento político de Francisco de Vitoria y la procedimentalización de la justicia que Hugo Grocio formula.

Desde finales de la Edad Media y hasta el siglo XVI las guerras asolaban Europa sin cesar. Era necesario contar con un horizonte normativo común para terminar con aquellas sangrientas guerras entre particulares. Los principados que hacían la guerra con otros o los desacuerdos entre grupos particulares inconformes o deseosos de venganza por alguna rencilla personal amenazaban constantemente la estabilidad y ponían en jaque el entramado social<sup>29</sup>.

Resultaba imperativo lograr establecer un canon de relaciones interestatales que fuera capaz de terminar con las guerras privadas y normar la guerra.

Una de las primeras formas sistematizadas de construir normativamente una sociedad menos violenta y en la que los conflictos pudieran dirimirse por vías alternativas y legales fueron el Derecho de Gentes y el *Ius Publicum Europeaum*.

## **II.1 Francisco de Vitoria y el Derecho de Gentes.**

Francisco de Vitoria (1483 - 1546) es un pensador que contribuyó de forma muy importante para establecer las nociones de Derecho de gentes que más tarde dieron lugar al Derecho Internacional que conocemos en la actualidad; pero los planteamientos de Vitoria resultan incomprensibles si no es a la luz del contexto en el que fueron escritos.

---

<sup>29</sup> Los siglos XIV y XV, especialmente, son un referente de crisis económicas y sociales en Europa. Los límites y complicaciones del modelos de producción feudal aunados a las soberanías fragmentadas de los principados y sociedades medievales trajeron consigo la inestabilidad al sistema de feudos y estamentos. La unidad orgánica que articulaba entonces economía y política requería de una reorganización que permitiera la concentración política del poder. Fue así como surgieron las primeras monarquías absolutas unificadas en occidente. Para ahondar en la explicación de las condiciones históricas de esta época, así como en las circunstancias que abonaron a la consolidación de la legislación absolutista confrontar el texto de Anderson. *Cfr.* P. Anderson; *El estado absolutista*, Siblo XXI, México, 2009.

El encuentro entre América y Europa en 1492, la reconquista española de Granada en ese mismo año y las discusiones sobre la legitimidad de la guerra surgida de las denuncias de los frailes en el Nuevo Mundo acerca de las atrocidades de la conquista son el telón de fondo sobre el que Vitoria despliega su pensamiento. América, en todos sentidos, representó la imposibilidad de negar una otredad que cuestionaba con su existencia las formas de construcción asumidas como dadas en el viejo continente. Ante las enormes diferencias culturales, los teóricos que intentaban incorporar esas otras posibilidades de ser humano se enfrentaban con dos caminos posibles: o intentar integrarlos a las estructuras ya definidas de alguna manera o plantear nuevas formas de comprensión y organización que respondieran a esas diferencias.

El descubrimiento de extensiones de territorio tan vastas hasta entonces desconocidas resultó también en una exigencia de cuestionarse el nuevo ordenamiento del mundo<sup>30</sup>, pues se abría para las potencias europeas de la época la posibilidad de acrecentar sus territorios, sus riquezas y su poder por la vía colonial. La distribución y la legitimidad de esas empresas coloniales tuvieron entonces que ponerse en tela de juicio desde el ámbito no sólo jurídico sino teológico y moral.

Es en este contexto que Vitoria opta por, revisando las nociones de derecho natural, plantear posibles variaciones que se apliquen al Derecho de Gentes y permitan la inclusión de diferencias culturales como respetables y no como necesarias de eliminar. Revisaremos brevemente a continuación los puntos centrales del planteamiento vitoriano acerca del derecho natural y su proyección al Derecho

---

<sup>30</sup> Cfr. J. F. Salafranca Ortega; “Una trascendental decisión histórica en España, ¿África o América?” en *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. Leopoldo Zea (compilador), FCE, México, 1991.

de Gentes así como algunas nociones de "guerra justa" que son relevantes para comprender su postura frente a los conflictos y las diferencias.

Vitoria desarrolla la noción de Derecho natural recuperada de una larga tradición<sup>31</sup>, entendiendo este tipo de derecho como todo aquello que por *luz natural* de la razón aparece a los hombres como justo. Este iusnaturalismo aún comprende la ley como una consecuencia natural del orden establecido por el intelecto y la voluntad creadores, tan perfecto que el ser humano sólo necesita acceder a esos designios a través de su *recta razón*.

A pesar de lo problemática que la enunciación puede ser, Vitoria enunciará como algunos ejemplos de este tipo de evidencia una serie de preceptos básicos compartidos por los seres humanos: no matar personas inocentes, no robar, no hacer a otros lo que no se desea para sí mismo. Dichos ejemplos dan cuenta de vías de acción comunes que, según este planteamiento, deben ser evidentes para todo aquel que siga rectamente a su razón.

Derivados de esta comprensión del Derecho natural aplicada en un sentido estricto, surgieron pensamientos políticos en los que se acusaba a otros individuos con diferentes culturas de ir en contra del Derecho natural, corrompiendo la naturaleza humana o evidenciando un uso defectuoso de su racionalidad y demostrando, con ello, su condición inferior de humanidad.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Ya Tomás de Aquino y Cicerón teorizaban a propósito de la ley y el derecho natural en sus propios contextos como dos referentes clásicos para Vitoria, especialmente considerando su propia perspectiva política atravesada por la cristiandad. Particularmente el caso de Cicerón será notable como influencia para Vitoria y para la tradición posterior, pues muestra que, a través de la razón, los hombres pueden regir su forma de convivir con otros distintos, encontrando guías para llevar su vida en comunidad de la manera más adecuada. "Y no hay nadie, sea de la raza que sea, que tomando como guía la naturaleza no sea capaz de alcanzar la virtud". Cicerón; "Las Leyes", en *La república y las leyes*, Libro I, VI.18-19

<sup>32</sup> En la época, los sacrificios humanos documentados de las culturas americanas, la poligamia, la sodomía, el culto a múltiples dioses se consideraban como una evidencia de un juicio disminuido, una razón deficiente. En

Vitoria, a pesar de su rígida formación teológica y jurídica, introduce entonces la posibilidad de ciertas variantes en la práctica que permiten variaciones en la naturaleza.

Así en las cosas prácticas hay principios conocidos para todos, como, por ejemplo <<hay que hacer el bien>>; otras que no lo son para todos. Se prueba que hay muchos principios. Obrar contra la inclinación natural es obrar contra la ley natural; ahora bien, hay muchas inclinaciones naturales, luego hay muchos principios.<sup>33</sup>

Al validar las acciones que son llevadas por las inclinaciones naturales, queda prácticamente eliminado el argumento de actuar contra el Derecho natural fundado simplemente en diferencias culturales o tradiciones distintas.

Esta posibilidad es importante dado que del Derecho natural se deriva una idea de Justicia pues aquello que puede ser llamado justo por naturaleza concuerda siempre con el Derecho natural, mientras que el Derecho positivo reflejará aquello que se considera como justo de acuerdo con un consenso humano o por la constitución de una ley aunque sin contravenir el Derecho natural. De esta manera, si existe la posibilidad de que haya variaciones prácticas en el Derecho natural, la ley natural y, por tanto, la ley positiva deben responder también a dichas variaciones y considerarlas. Las consecuencias éticas de esta propuesta son muy relevantes para esta investigación, pues muestran, ya desde la tradición, la asunción de la diferencia como parte de la naturaleza, como posibilidades de comportamiento y de

---

algunos casos llegó a tal grado la clasificación, que los pertenecientes a otras culturas (especialmente las americanas) fueron considerados como menores de edad debido a su debilidad en la racionalidad y como necesitados de custodia y tutoría que serían provistas por los conquistadores. Cfr. J. G. Sepúlveda, *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, 1997.

<sup>33</sup> F. de Vitoria; *La ley*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 31, q. 94, a. 2.

normatividad moral que, a pesar de ser distintas, no invalidan la vida política en conjunto bajo esquemas universales.

Dada la cualidad gregaria del ser humano, enunciada ya por la tradición filosófica y política, los hombres se reúnen en una ciudad por necesidad y se rigen bajo leyes por la misma razón. El propio bienestar que redundaba en un bien común es el eje que articula la existencia de leyes, una forma de gobierno y a los integrantes de una ciudad.

La finalidad del rey es la misma que la de la ciudad y la de la república ya que éstas son su fin; porque un hombre solo no se basta a sí mismo, por eso los hombres no andan vagando por los montes como las fieras, porque cada uno necesita de los demás y uno solo no puede hacer todas las cosas. [...] los hombres no se congregan en una ciudad por el bien moral, sino a causa de esa indigencia del hombre. Ahora bien, el fin de la ciudad y el del legislador es el mismo; luego el fin y la intención del legislador no es inducir a los hombres al bien moral, sino al bien natural y a liberarse de esa indigencia.<sup>34</sup>

El interés por el bien común surge entonces de la propia indigencia de los individuos, pues sólo sujetándose todos al mismo poder es posible que puedan llevarse a cabo las acciones conjuntas que benefician a cada individuo en lo particular y a la ciudad en general. Vitoria plantea de esta manera el egoísmo como una falta de previsión, pues no toma en cuenta que a mediano o largo plazo cada individuo requiere de los otros para mantener los beneficios que busca para sí mismo.

La cooperación y la adecuación de la propia acción al bien común es una demostración de racionalidad práctica y de comprensión adecuada del esquema

---

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 22. Q. 92, a. 1, 2.

medios - fines propios. No hay altruismo como base del pensamiento y la participación política, sino una implementación fáctica de los mejores medios para alcanzar el beneficio propio. Esta noción reconoce que el conflicto, la diferencia, se encuentran a la base de la intersubjetividad; sin embargo, no se centra solamente en una perspectiva de egoísmo, sino que la cooperación es parte fundamental de la vía racional para mediar en la disputa.

La ley entonces, ha de responder al mismo principio para adquirir validez práctica.

XX. Para que la ley humana sea justa y pueda obligar, no basta la voluntad del legislador, sino que es menester que sea útil a la república y acompasada a los demás. (*De pot. Civ.*, 16)<sup>35</sup>

Es en este punto en donde surge el Derecho de Gentes, pues para Vitoria resulta de todo aquello que la razón natural estableció de forma común entre los hombres de todas las naciones. Son los principios básicos que pueden ser compartidos a la luz de la razón humana.

Basado en el bien común y pensando en un tipo de norma que pueda aplicarse a todos los hombres en aras del bien común, el Derecho de Gentes aparece en el contexto de la discusión sobre la legitimidad de la conquista americana respondiendo al intento de comprensión e inclusión de las diferencias que Vitoria propone.

XXXV. Ciertamente hay muchas cosas que proceden del derecho de gentes, el cual, por derivarse suficientemente del derecho natural, tiene manifiesta

---

<sup>35</sup> F. de Vitoria; *De potestate civili* citado en "Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria", Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946, p.p. 39



fuerza para dar derecho y obligar. Y dado que no siempre se derive del derecho natural, parece que basta que sea el consentimiento de la mayor parte del orbe, sobre todo si es en favor del bien común de todos. (*De Ind., de tit. leg. 4*)<sup>36</sup>

El consentimiento dado por pueblos integrados por seres humanos racionales puede entonces resultar una base de normatividad universal suficiente para aplicarse al conjunto de dichos pueblos y a todos los que se agreguen y cumplan con esa característica.

En el caso de América, para Vitoria resultaba evidente que los indios<sup>37</sup> estaban sometidos al Derecho de Gentes, a las prerrogativas que éste les concedía y también a las obligaciones que implicaba, en la misma medida que los españoles. Una racionalidad básica que pudiera mostrarse era entonces la única condición necesaria para reconocer a un grupo humano susceptible de aplicársele el Derecho de Gentes.

[...] tienen establecidas sus cosas con cierto orden, puesto que tienen ciudades, que requieren orden, y tienen determinados matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Además, tienen también una especie de religión y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón... (*De Ind., 23*)<sup>38</sup>

En el caso de los indios, los indicios de esta racionalidad eran numerosos y por ello defiende la aplicación del Derecho de Gentes en las incursiones al Nuevo Mundo, pero estas condiciones no quedan reducidas a este contexto sino abiertas a

---

<sup>36</sup> F. de Vitoria; *De Indis*, citado en *Ibidem.*, p. 42

<sup>37</sup> Los integrantes de pueblos originarios serán mencionados en esta investigación bajo este concepto por respetar los conceptos de la época, sin ninguna de las cargas peyorativas que el concepto fue adquiriendo históricamente.

<sup>38</sup> F. de Vitoria; *De Indis*, citado en *Ibidem.*, p., 56.

la posibilidad de la irrupción de cualquier otro grupo humano que, por sus características particulares, se presente en algún contexto como una otredad.

Este tipo de derecho no se plantea en el pensamiento del salmantino como universal en el sentido homogeneizante sino como un tipo de orden jurídico que puede servir para ligar y articular grupos humanos heterogéneos e independientes entre sí. Basándose en el supuesto de un consenso posible, el *ius gentium* emerge del consentimiento entre naciones diversas basado en principios muy básicos del ser humano políticamente organizado y abre la posibilidad a leyes comunes en torno a estos ámbitos.

El Derecho de Gentes vitoriano establece los principios rectores que normen interacciones básicas como el comercio entre naciones, la comunicación entre ellas (incluida la predicación en el caso de Vitoria), la garantía de la libertad de tránsito, la libertad de los mares<sup>39</sup> así como la conservación de propiedades por parte de los dueños originales en el caso de una empresa colonial. Además de ello, establecería un principio básico de reconocimiento del otro pueblo como un sujeto con el que es posible llegar a un consenso acerca de estas condiciones y con el que es posible mantener estos derechos y garantizarlos para el otro.

Así, no era justo que los españoles se erigieran como dueños de las propiedades que ya tenían uno antes de su llegada de la misma manera que resultaba injusto que los indios impidieran el paso de los españoles para comerciar o para la predicación.

---

<sup>39</sup> El principio de libertad de los mares es solamente mencionado por Vitoria pero sería desarrollado más tarde por Grocio en el texto *Mare liberum*, aunque su inclusión en el Derecho de gentes fue tardío, hasta que las grandes potencias europeas tuvieron una fuerza marítima importante.

El consenso posible, el consentimiento necesario y las resultantes leyes compartidas por vía de la razón son los principios que guían el concepto de Derecho de gentes planteado por Vitoria a la luz de las circunstancias a las que su pensamiento se enfrentaba.

Pero había otro tema con el que el Derecho de Gentes solía constantemente mezclarse: la guerra y la justificación jurídica acerca de la justicia de ésta.

Las teorías acerca de la guerra justa son muy variadas en la tradición filosófica, pero Vitoria recuperó esencialmente los planteamientos de Tomás de Aquino y Agustín de Hipona<sup>40</sup> para construir el argumento sobre la justicia de la guerra que presenta en el texto *De Jure belli Hispanorum in barbaros*.

En él, Vitoria se pregunta si hay alguna causa que pueda denominarse como "justa" para llevar a cabo una guerra y afirma que, cuando la guerra se hace con el fin de alcanzar la paz, entonces ésta puede considerarse como lícita aunque la única causa realmente justa de la guerra sea la defensa propia de las injurias recibidas.

LXXXI. ... La guerra se hace: En primer lugar, para defendernos y defender nuestras cosas. Segundo: para recobrar lo que se nos ha quitado. Tercero: para vengar la injuria recibida. Cuarto: para procurar la paz y la seguridad. (*De iure belli*, 44.)<sup>41</sup>

Pero cuando Vitoria introduce el vengar una injuria recibida como una forma lícita de la guerra, se introduce entonces la guerra ofensiva como lícita cuando, ante

---

<sup>40</sup> Si bien existen vastos y excelentes tratados históricos y conceptuales a propósito de la comprensión de la guerra justa en la Edad Media, los pensamientos icónicos de ambos autores pueden encontrarse tanto en el *Tratado de la ley y Tratado de la Justicia*, del Aquinate, como el célebre texto de Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*. Para un estudio incluyente sobre este concepto Cfr. F. H. Russell; *The just war in the middle ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

<sup>41</sup> F. de Vitoria; *De Jure belli Hispanorum in barbaros*, citado en *Ibidem.*, p. 76.

una injuria, no sólo se defiende a la república sino que se hace la guerra para exigir una satisfacción o una restitución del daño recibido.

LXVII. Y porque no puede ponerse en duda la licitud de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza (ff. *De justitia et iure*, 1. *Ut vim*); ... se prueba también la licitud de la guerra ofensiva, esto es, de aquella en la cual, no sólo se defienden o se reclaman las cosas, sino que además se pide satisfacción por una injuria recibida...

... El fin de la guerra es la paz y la seguridad (como dice San Agustín en el libro *De verbis Domini* y en la epístola *Ad Bonifacium*), y no podría haber esta seguridad si, con el temor de la guerra, no se tuviese a raya al enemigo. Porque sería completamente inicua la condición de la guerra si, invadiendo los enemigos injustamente la república, solamente fuese lícito rechazarlos para que no pasasen adelante.<sup>42</sup> (*De iure belli*, 1.)

Reivindica, de esta manera, la atribución exclusiva de la república como institución a declarar la guerra, eliminando así la licitud de las guerras privadas entre grupos particulares y estableciendo una jurisdicción central superior a la que puedan adherirse cualesquiera otras repúblicas que compartan los mismos intereses básicos en el marco de la racionalidad ya antes mencionada como requerimiento fundamental.

La guerra sólo se justifica entonces por una necesidad de seguridad o de restitución; resulta imposible en este contexto legitimar guerras por ambición, por deseo de expansión o de riquezas y honores o por rencillas personales de los gobernantes. Tampoco, dado este razonamiento que se extenderá a otras obras de Vitoria, las diferencias en la fe o la religión practicada así como la diversidad de

---

<sup>42</sup> F. de Vitoria; *De Indis*, citado en *Ibidem.*, p. 73

costumbres pueden ser una causa lícita para iniciar una guerra contra ningún otro pueblo.<sup>43</sup>

No es necesaria la guerra efectiva en todas las ocasiones. El fin de la guerra es la paz y, por ello, si el mero terror a la guerra funciona incluso de manera transitoria para obtener la paz, ésta puede utilizarse porque el fin es mayor y más deseable.<sup>44</sup>

Dado que Vitoria asume la idea tradicional de que la república debe ser capaz de bastarse a sí misma para mantenerse, ser autónoma, ser capaz de defenderse, de protegerse de sí misma y a sus integrantes, es fundamental no sólo para su subsistencia sino para mantener el bien público que guía su razón de ser.

Las razones que llevan a considerar justa una guerra en esta propuesta son controversiales, pues para Vitoria incluso este punto no resulta evidente sino que, para llegar a una conclusión válida acerca de la justicia de una causa para iniciar la guerra, propone que es necesaria una profunda deliberación acerca de las razones que sustentan la pretensión de justicia de la causa presentada, así como la necesidad de un diálogo con los adversarios en el que sus razones también sean escuchadas y sometidas a una deliberación racional, siempre y cuando ellos estén dispuestos a dialogar según criterios racionales<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Aunque en el texto *De Indis* al final Vitoria expone algunos títulos que podrían considerarse como legítimos en la guerra contra los indios, lo cual siempre ha abierto la discusión acerca de la contradicción en el pensamiento de Vitoria, algunos estudios señalan que estos títulos legítimos deben entenderse en el contexto de una presión por parte de Carlos V a los teóricos de Salamanca que se oponían a la licitud de la guerra en América (como Vitoria) y que exigían de ellos una justificación teórica para esta empresa. Para un estudio detallado acerca del pensamiento vitoriano consultar: Ma. Del C. Rovira G; *Francisco de Vitoria: España y a América. El poder y el hombre*, Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004.

<sup>44</sup> Es pertinente recordar que, para Hobbes, *la guerra de todos contra todos* no significa una violencia constante en el que todos participan, sino la disposición permanente a enemistarse y enfrentarse. La actitud de disposición es la condición definitoria de dicho estado de guerra.

<sup>45</sup> Razonar con corrección es un atributo intrínsecamente humano, irrefutable. Esta confianza irrestricta en la racionalidad y en la capacidad de la recta razón para alcanzar la verdad son un elemento distintivo del pensamiento de la época.

De esta forma, a través de la exposición de los parámetros de la guerra justa junto con su articulación del Derecho de Gentes, Vitoria va delimitando nociones procedimentales innovadoras junto con las que recupera de la tradición medieval para manejar el conflicto y mediar en la guerra.

La sistematización del derecho de guerra será llevado cabo magistralmente por Grocio, como se mostrará brevemente a continuación.

## **II.2 Hugo Grocio. El derecho de guerra y paz.**

Hugo Grocio (1583 - 1645), reconocido jurista y escritor holandés, influyó de forma importante en su época no sólo a través de sus escritos sino participando en disputas políticas y religiosas propias de su momento.

Recuperando gran parte de la teorización acerca del Derecho de Gentes, logra una magistral sistematización del derecho de guerra y de los principios del Derecho de Gentes en el tratado *De iure belli ac pacis*, considerado como el primer tratado propiamente de derecho internacional en el sentido contemporáneo.

Contrario al ejercicio vitoriano, Grocio afirma que el suyo es un tratado abstracto, que no está pensado con base en las circunstancias y controversias específicas de su época. Su intención es, por tanto, lograr un entramado teórico sólido y sustentado en las nociones ya discutidas de Derecho natural y Derecho de Gentes a propósito de las leyes y procedimientos necesarios tanto en la guerra como en la paz.

Estructurado para su época, el pensamiento de Grocio está basado en las relaciones europeas dentro del territorio delimitado conocido como Europa. Al ser una mezcla de naciones emergentes junto con grandes potencias consolidadas en la

época, las grandes diferencias de intereses y oportunidades fomentaban los choques bélicos y los conflictos entre las diversas naciones; además el encontrarse territorialmente limitados dentro de un espacio geográfico dotaba a dichos conflictos de características únicas que Grocio incorporará en su pensamiento.

Siguiendo la amplia tradición filosófica aristotélica y que también la escuela salmantina presenta, Grocio plantea la naturaleza social del hombre y su tendencia a agruparse con otros como él como el instinto base de la ley natural. Dado que los hombres desean y necesitan vivir en conjunto por naturaleza, será necesario el surgimiento de una ley municipal que establezca la obligación de cumplir aquellos acuerdos que se alcanzan por consenso mutuo y que son los que posibilitan el seguir viviendo en grupo. Así, la ley humana positiva obtiene su fuerza de la ley natural con lo que se consigue secularizar la argumentación.

Este conjunto de leyes funcionarán entonces para la nación entera; pero al ser dictadas por la conveniencia y de acuerdo con la ley natural, es de esperarse que las demás naciones compartan también principios básicos que busquen el beneficio de la mayoría. Es con base en este principio que puede entonces pensarse en una ley de naciones que integre el conjunto de leyes que se originan con miras no sólo al beneficio de un estado particular, sino que se comparten entre varias naciones buscando su beneficio al tiempo que mantienen los beneficios de las otras naciones.

En este contexto, aquel individuo o nación que desobedece la ley es porque no entiende o no mira las consecuencias de sus acciones pues, al final, se perjudica a sí mismo. El Estado que viola la ley para obtener un beneficio inmediato, quiebra el mecanismo que podría asegurar su paz y sus beneficios con relación a otros en el futuro.

Grocio coincide con Aristóteles en que ninguna asociación humana puede ser mantenida sin ley y por ello le parece fundamental lograr una sistematicidad en el derecho no sólo para los tiempos de paz sino también para los tiempos de guerra. El utopismo de terminar definitivamente con el conflicto queda aquí anulado por la necesidad de normar en cada circunstancia, donde el derecho procesa conflictos tratando transformar las guerras de un espectáculo sangriento y terrible a un evento entre Estados que sigue procedimientos claros y racionales.

La suspensión de las leyes en los casos de guerra podría parecer razonable pues se trata de una situación extraordinaria, pero ello sólo puede suceder con ciertas leyes que no son adecuadas, mientras que es imposible que todas las leyes queden disueltas en estos casos.

Dejen que la ley sea silenciosa, entonces, en medio de las armas, pero sólo las leyes del Estado, aquellas por las que las cortes están preocupadas, las que sólo están adaptadas al estado de paz; no aquellas otras leyes, que tienen validez perpetua y son aptas para todos los tiempos. Fue extremadamente bien dicho por Dio de Prusa que, entre enemigos, las leyes escritas, es decir, leyes de Estados particulares, no están vigentes, pero las leyes no escritas están vigentes, esto es, aquello que la naturaleza prescribe o lo que el acuerdo entre naciones ha establecido.<sup>46</sup>

La ley natural, que guía la asociación entre los hombres, no puede ser suspendida en el caso de la guerra pues ésta se hace con miras a la paz y ello responde

---

<sup>46</sup> <<Let the law be silent, then, in the midst of arms, but only the laws of the state, those that the courts are concerned with, that are adapted only to the state of peace; not those other laws, which are of perpetual validity and suited for all times. It was exceedingly well said by Dio of Prusa, that between enemies written laws, that is, laws of particular states, are not in force, but that un written laws are in force, that is, those which nature prescribes, or the agreement of nations has established. >> H. Grotius, *Prolegomena to the Law of War and Peace*, The Liberal Arts Press, New York, 1957, pp. 18 - 19.



a la ley natural, por lo que las leyes que tengan este mismo fin deben permanecer vigentes.

Al recuperar la definición clásica de la guerra como un estado de cosas en el que se encuentran aquellos que contienden entre sí por la fuerza, la conecta con la ley natural arguyendo que, dado que todos y cada uno de los seres han sido dotados de una fuerza y medios para enfrentarse a otros, entonces la guerra no solo no se opone a la ley natural sino que toda la ley natural la respalda.

La finalidad y el objetivo de la guerra son la preservación de la vida y la integridad física, así como el mantenimiento y la adquisición de cosas útiles para ella, la guerra está en perfecto acuerdo con aquellos primeros principios de la naturaleza. Si para lograr estos fines es necesario usar la fuerza, ello no involucra inconsistencias con los primeros principios de la naturaleza dado que la naturaleza ha otorgado a cada animal la fuerza suficiente para la auto - defensa y la auto - ayuda.<sup>47</sup>

La justicia se introduce entonces desde dos vertientes distintas, pues Grocio distingue la justicia de la causa en la guerra de la justicia entendida como un procedimiento.

Respecto de la primera, Grocio coincide en que la única causa justa de la guerra sería la guerra defensiva, como ya había sido planteado por Tomás de Aquino, Vitoria y otros juristas, donde vengar la injuria es la única causa considerada como "justa" para iniciar una guerra. Grocio indica que hay causas que, a la luz de la

---

<sup>47</sup> << <4> [...] The end and aim of war being the preservation of life and limb, and the keeping or acquiring of things useful for life, war is in perfect accord with those first principles of nature. If in order to achieve these ends it is necessary to use force, no inconsistency with the first principles of nature is involved, since nature has given to each animal strength sufficient for self - defense and self - assistance...>> H. Grotius; *De iure belli ac pacis*, Libro I, Cap. II, I. En "The ethics of war. Classic and contemporary readings", G. M. Reichberg, H. Syse, E. Begby Edit, Blackwell Publishing, Cornwall, 2006, p. 394.

conveniencia, podrían aparecer como justas pero que no lo son, nombrando entre ellas; una amenaza incierta; el deseo de poseer más o mejores tierras; descubrimientos que resultan nuevos para algunos pero que incluyen propiedades que ya tenían un dueño, al igual que la pretensión de una tutela bajo el pretexto del bien del otro.

A pesar de ello, se pregunta acerca de los posibles sentidos del concepto de Justicia, explorando la posibilidad de entender *lo justo* como la permisibilidad de entrar en ella; de esta manera comienza a explorar la vertiente de la justicia procedimental de la guerra.

[...] comenzamos por decir que, según autores de reconocido prestigio, una guerra a menudo es llamada justa no por la causa por la que surge ni, como se hace en otros casos, por la importancia de sus operaciones, sino por ciertos efectos legales particulares (*iuris effectus*).<sup>48</sup>

El conflicto, en estos términos, puede desatarse entre particulares o entre Estados. Para poder garantizar que el conflicto privado sea justo serán necesarios los tribunales públicos que velen por el cumplimiento de los estándares morales establecidos y, de esa manera, sea posible el desarrollo de un proceso judicial neutral en el que los dos contendientes sean guiados con equidad de vuelta a la paz.

En el caso de una guerra en la que el Estado es uno de los contendientes, ya sea contra otro Estado o contra particulares que no siguen ninguna regla ni respetan la justicia (que son aquellos a los que denomina ladrones y bandidos), es cuando

---

<sup>48</sup> <<[...] we began to say that by authors of repute a war is often called just not from the cause from which it arises, nor, as is done in other cases, from the importance of its operations, but because of certain particular legal effects (*iuris effectus*).>> H. Grotius; *De iure belli ac pacis*, Libro I, Cap. II, IV. En *Ibidem.*, p. 423.

puede ser denominada como una guerra pública porque se erige a través de su soberanía como una entidad que se ajusta a las leyes y que vela por el bien común.

Entre las naciones, explicará Grocio, la guerra puede denominarse como formal o informal, haciendo una conexión entre la formalidad y la justicia en este caso.

La guerra pública puede ser, bajo la ley de las naciones, tanto formal como no - formal. La palabra 'formal' (*solemne*) la utilizo aquí como equivalente de 'justo' (*iustum*) en el mismo sentido en el que hablamos de una voluntad justa como distinta de los codicilos... Es útil reparar en esta distinción; para muchos, teniendo una comprensión equivocada de la palabra 'justo' con tal conexión, piensan que todas las guerras para las que el adjetivo 'justa' es inaplicable deben ser inicuas o ilícitas.

Para que una guerra sea formal con arreglo a la ley de las naciones, se requieren dos condiciones: primero, que en ambos lados ésta sea puesta bajo la autoridad de aquel que detenta el poder supremo en el Estado; segundo, que se observen ciertas formalidades, las cuales discutiremos más tarde en el lugar adecuado. Dado que ambas condiciones se requieren de forma conjunta, una sin la otra no resulta suficiente.<sup>49</sup>

Esta distinción resulta enriquecedora para las teorizaciones posteriores pues en ella es posible distinguir al contendiente del criminal. Mientras que este último se encuentra al margen de la ley y de la justicia, el contendiente se adopta una forma

---

<sup>49</sup> << <1> Public war is either formal under the law of nations, or non - formal. The word 'formal' (*solemne*) I use here as equivalent of 'just' (*iustum*) in the sense in which we speak as a just will as distinguished from codicils [...] It is useful to note this distinction; for many, having a wrong understanding of the word 'just' in such a connection think that all wars, to which the adjective 'just' (*iusta*) is inapplicable, are to be blamed as iniquitous or illicit.

In order for a war to be formal under the law of nations, two conditions are requisite: first, that on both sides it be wagen under the authority (*auctore*) of the one who holds the supreme power (*summam potestatem*) within the state; second, that certain formalities be observed, which we shall discuss later in the proper connection. Since both conditions are conjointly requisite, one without the other does not suffice.>> H. Grotius; *De iure belli ac pacis*, Libro I, Cap. II, IV. En *Ibidem.*, pp. 395 - 396.

jurídica determinada que lo dota de reconocimiento y derechos, posibilitando al mismo tiempo no sólo una base legal común tanto en la guerra como en la paz sino la posibilidad de, con base en esas leyes comunes, llegar a una solución para el conflicto entre ambas partes, facilitando la restauración de la paz sin importar quien resulte vencedor en el encuentro de fuerzas.

Con esta base de comprensión procedimental, alejándose de la justificación de la guerra por la causa, se intenta explorar aquellas violaciones a las leyes o a los derechos que podrían justificar el uso de la fuerza armada en una guerra pública o en el conflicto entre privados, un enfoque procedimental y normativo sin connotación moral.

Esta combinación entre el enfoque procedimental y la constitución de la figura jurídica de un contendiente o enemigo con plenitud de derechos (*iusti hostes*) fueron las condiciones necesarias para el desarrollo del *Jus Publicum Europaeum*, el derecho público europeo que normó las relaciones y los conflictos de los Estados europeos durante un breve periodo.

A propósito de estas relaciones, Schmitt, gran lector de Grocio, indica el parámetro de igualdad que, con base en estos términos, era posible observar al interior de los Estados.

Los nuevos *magni homines* están en igualdad de derechos y se reconocen mutuamente como tales, pero su igualdad como personas que son miembros del reducido círculo de soberanos europeos es distinta a la igualdad que resulta del hecho de que cada uno de ellos, aún el más pequeño, representa un peso en el sistema de equilibrio territorial.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> C. Schmitt; *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del <<Jus publicum europaeum>>*, CEC, Madrid, 1979, p. 164.

Esta delicada balanza era capaz de valorar la participación de cada Estado no con base en su fuerza bélica ni en su riqueza económica o influencia política sino en su cualidad de estructura de poder que, al ser representada como una persona, era reconocida como tal como integrante de la distribución de fuerzas al interior de un territorio cerrado.

La noción de un Derecho de Gentes interestatal como el propuesto por Grocio requería dicha personificación de los poderes estatales pues, de esta manera, resultó posible lograr una construcción jurídica en la que las características particulares de cada Estado no resultaran arrolladoras para otro con características menores en extensión territorial o cualquier otro valor.

Este consenso mutuo no sólo establece las condiciones jurídicas necesarias, sino que se encuentra apoyada por una ordenación del espacio que impide la violación racional de dichas normas al buscar el propio bienestar con acciones consecuentes a largo plazo.

La única manera de mantener la desteologización de la guerra que había propuesto la escuela de Salamanca y llevarla a una sistematización posible dentro del territorio delimitado de Europa, era lograr que cada Estado reconociera a los otros como iguales en rango por el hecho mismo de encontrarse al interior de ese territorio y poseer una organización política soberana. Esa atribución de rango establecería un punto de igualdad entre las dispares fuerzas políticas de cada Estado.

Cada persona soberana, entendiendo de esta manera a los Estados, resulta entonces co - creadora, portadora y vigilante del ***Jus Publicum Europaeum***, pues éste se erige como una ley entre naciones que, basada en las normas necesarias para

preservar o recuperar la paz y velar por el bien común de cada Estado, norma los conflictos entre estas personas con miras al beneficio común de las naciones.

La importancia de esta sistematización radica entonces en que, al lograr un orden de los derechos que vuelve posible organizar un *ius ad bellum* más allá de los principios del derecho natural, racionalizado, desembocando en la ruta moderna de la normatividad bélica y la procedimentalización del conflicto sin alegato de causa.

### **II.3 Derecho de Gentes y *Ius Publicum Europaeum*. Balance contemporáneo.**

Cada una de estas propuestas resultó importante para la teoría política posterior por su alcance en la teorización acerca de la guerra y los derechos necesarios dentro de los Estados.

A pesar de ello, cada una tiene limitaciones históricas que, en un balance contemporáneo, no pueden obviarse. Por este motivo distinguiré a continuación los elementos que presentan problemáticas de adaptación contemporáneas de cada propuesta así como las nociones que de cada una pretendo recuperar para esta investigación para valorar las repercusiones y condiciones en las que podría pensarse una cosmopolitización social de inspiración kantiana.

En el Derecho de Gentes postulado por Vitoria puede encontrarse una de las problemáticas que recorren todo el pensamiento jurídico cristiano sobre la guerra justa, a saber, la imposibilidad de pensar la introducción de valores ajenos a la cristiandad como posibilidades valiosas en la discusión.

No es sólo que discursivamente sea complicado, pues Vitoria mismo intenta salvar esa posibilidad al hablar de los indios en el Nuevo Mundo, sino que se excluye

la posibilidad de que la evidencia del derecho natural pudiera mostrar direcciones distintas a una recta razón. Ello tiene como consecuencia que las causas justas para la guerra estén normadas por los valores cristianos y que sea necesario adaptarse a los valores de esa forma cultural para encontrarse dentro del ámbito de la recta razón. Se asume también que el consenso acerca de las normas incluidas en el Derecho de Gentes surgirá de esa misma evidencia, dada a la razón sin la intervención de ningún otro tipo de intereses, lo cual complica la actualización de este ámbito del planteamiento vitoriano.

A pesar de ello, para la presente investigación, es posible recuperar varios ámbitos del pensamiento vitoriano para pensar, en el ámbito contemporáneo, las nociones de conflicto, diferencia y posibilidad de resolución.

La idea de que, a pesar de todas las posibles diferencias de circunstancias, poder o culturales hay ideas básicas que compartimos por el hecho de poseer una racionalidad humana es recuperable, pues permite pensar en la posibilidad de crear una normatividad para regirnos de forma común, con una base universal. Además, introducir la variabilidad de las formas en las que la racionalidad puede mostrarse es un recurso fundamental para el reconocimiento posterior de la diversidad, manifestada como diversidad cultural o como desacuerdo político.

La introducción que Vitoria realiza de las nociones básicas de derecho internacional para aceptar pequeños Estados con paridad de derechos respecto de Estados mucho mayores permite establecer, de modo contemporáneo, una analogía con grupos minoritarios que merecen no sólo un reconocimiento jurídico, sino voz y voto en las discusiones en las que se requiera llegar a un consenso. Además, el establecimiento del Derecho de Gentes permite pensar en condiciones básicas de

interacción que permitan el desarrollo benéfico de los participantes, sin que estos tengan necesariamente que coincidir moralmente ni tener prácticas semejantes.

Respecto de nuestro segundo autor, en el *Jus Publicum Europaeum* resalta, desde su denominación, la acotada esfera dentro de la cual era posible que funcionara, pues sólo considerando Europa como un territorio delimitado y cerrado resultaba posible establecer un equilibrio de fuerzas como el descrito. Además, muchas diferencias culturales quedan excluidas de esta manera así como queda delimitado el número de participantes posible dada la misma ordenación del espacio.

Sin embargo, se muestran también nociones que, dado el contexto actual, es pertinente recuperar, como una valoración positiva del conflicto cuando se da a través de una vía jurídica; es el conflicto el que lleva al reconocimiento del otro como un igual que posee derechos y con el que puedo enfrentarme pero también llegar a un acuerdo, sin importar su tamaño o poderío.

La preeminencia en el desarrollo de un procedimiento justo frente a la noción de causa justa desteologiza el conflicto y también la posibilidad de resolución, pues Grocio (a pesar de tener una fe), sistematiza la posición jurídica de la guerra como si Dios no existiera. De esta manera logran sortearse las dificultades que aparecían el teóricos de la causa, como Vitoria, y se acerca mucho más a los términos de discusión contemporánea.

El otro punto recuperado del pensamiento de Grocio para esta investigación será el de no poner un contenido específico a la Justicia sino apelar a la racionalidad para aplicar el procedimiento adecuado. Ello permite incluir a diferentes culturas y creencias en una paridad jurídica del conflicto, lo que puede permitir encontrar



resoluciones más viables para éste. Comprendiendo la justicia de forma procedimental, formalizada, admite retirar la Justicia del ámbito del contenido y trasladarla al de la normatividad universal.

Formas de organización como la propuesta por Grocio, aunque antiguas, continúan en operación en modelos como la Organización de las Naciones Unidas. En ella, solamente los Estados se consideran actores que son capaces de establecer relaciones de paridad como macrosujetos. Los individuos no son considerados en la estructura funcional a causa de la variabilidad y las particularidades que impiden establecer esta relación igualitaria para normar el conflicto de forma eficiente y procedimental. Conflictos bélicos regulares pueden considerarse como justos si cumplen normativamente con el proceso - que sea entre milicias, con armas específicas, sin afectar a civiles, dejando siempre abierta la posibilidad de la paz.

Ambas perspectivas delimitan el ámbito del conflicto bélico y las posibilidades de diálogo estatal. En ambas propuestas, que sentará un precedente muy relevante en la tradición filosófico-política y jurídica, se comprende que el conflicto es el ámbito de la vida política, y la procedimentalización es la respuesta ofrecida para mediar e integrar este elemento al interior de las sociedades y en las relaciones entre Estados. Sin embargo, los principios formales establecidos tanto por el Derecho de Gentes como por el *Ius Publicum Europeaum* requerirán una contextualización moderna para valorar su influencia en las condiciones modernas de los sujetos frente al diálogo político y la mediación del conflicto.

Si bien la complejidad de la delimitación racional frente a la diferencia quedaba expresada ya en la necesaria procedimentalización de la justicia así como en la discriminación entre normatividad formal y contenido, resulta determinante la

posibilidad de sostener una cierta noción de racionalidad como fundamento del diálogo intersubjetivo e intergrupar. Es a través del reconocimiento del conflicto político como elemento irreductible como puede proponerse una perspectiva universal que integre, en sí, la diferencia.

En este capítulo se ha mostrado la importancia histórica que la procedimentalización de la justicia representó para la tradición jurídica en la que el pensamiento kantiano se inserta, debido al reconocimiento del conflicto y la diversidad moral desde una perspectiva universalista.

La propuesta que presenta el cosmopolitismo político kantiano, como se explicitará a continuación, resalta esta asunción del conflicto y la diversidad en un modelo de racionalidad con validez universal recuperado de esta tradición, aunque con variantes muy relevantes para los casos que esta investigación tiene como referentes.

### **III. La diferencia en la universalidad. El cosmopolitismo kantiano.**

Como se mostró en los capítulos anteriores, la diferencia y el conflicto que ella conlleva en el ámbito político puede abordarse desde dos perspectivas dispares: el intento de reconciliación y eliminación del conflicto tanto en la intersubjetividad como en la vida social y política o la asunción explícita del mismo a través de mecanismos anclados en el derecho, como la procedimentalización de la justicia y la búsqueda de una normatividad universal, para procesarlo continuamente.

Una vez teniendo claros tanto los términos de las reivindicaciones de diversidad cultural en los Estados democráticos contemporáneos (especialmente pensando en los casos límite explicitados en el primer capítulo), aunados a la perspectiva jurídica que permite pensar el conflicto causado por la diversidad como un componente intrínseco de la vida en común, es pertinente mostrar el cosmopolitismo kantiano como una vía de abordaje vigente y relevante para ofrecer una respuesta alternativa a la reivindicación cultural dentro de los límites que los Estados contemporáneos liberales permiten.

A lo largo de este capítulo se enfocará la propuesta cosmopolita planteada por Kant desde su vertiente política, resaltando la asunción del conflicto que ésta hereda, como una propuesta que permite establecer las condiciones que una sociedad requiere para respetar las diferencias culturales pero también para establecer límites al relativismo cultural problemático presentado por prácticas culturales que, justificadas bajo el concepto de usos y costumbres, contradicen los principios fundamentales de los Estados liberales democráticos. Finalmente se integrarán, a la luz de este análisis, las repercusiones éticas que este planteamiento podría tener para los individuos e instituciones contemporáneas insertas en este contexto.

### III.1 Condiciones para el cosmopolitismo. La sociedad cosmopolita

Derivado del griego *kosmopolitês*, ciudadano del mundo, el término de cosmopolitismo ha sido usado para referirse a una amplia gama de perspectivas tanto políticas como morales o sociopolíticas en el ámbito filosófico. Sin embargo, la propuesta que se revisará en esta investigación corresponde al cosmopolitismo kantiano debido al sustento universal que provee y a las repercusiones éticas que sugiere para el mundo contemporáneo.

Frente al conflicto asumido por la tradición filosófica representada por Vitoria y Grocio, la asunción del conflicto en una sociedad adquiere, en el pensamiento kantiano, condiciones trascendentales.

Kant se inserta en la tradición del derecho de gentes<sup>51</sup> y su filosofía del derecho incorporado a la *Metafísica de las Costumbres* es prueba de ello. Este derecho de gentes- conservado incluso en los términos kantianos como *Völkerrecht*- comprende al ser humano desde una visión contractualista, en la que las sociedades deben lidiar con el conflicto como condición natural. Sin embargo, esta perspectiva se encuentra también con propuestas paralelas en cuyo ideal pacifista integral podemos también insertar el pensamiento kantiano.<sup>52</sup> La valoración de los elementos aparentemente

---

<sup>51</sup> Si bien los autores revisados (Vitoria y Grocio) son grandes representantes de esta tradición, muy importantes fueron también para ella los juristas españoles del siglo XVI y XVII, Hobbes y Spinoza. Una contextualización detallada de la relación observable entre los principios cosmopolitas establecidos por Kant con el derecho de gentes puede encontrarse en el texto de Truyol, donde se señalan las principales semejanzas y diferencias del pensamiento kantiano con su tradición, resaltando especialmente la distinción entre el interés del *Ius Gentium*, entendido a la manera del derecho internacional contemporáneo por la guerra y otros proyectos de la misma tradición especialmente preocupados por el establecimiento de la paz. Cfr. A. Truyol “La paz perpetua de Kant en la historia del derecho de gentes” en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (edit.), Tecnos, Madrid, 1996, pp. 17-29

<sup>52</sup> Con base en el ideal humanista e ilustrado de Rotterdam, Vives y Comenio, los proyectos de alcance universal que propugnaban por una paz perpetua como ideal en un género literario en el que Sully, el abate Saint Pierre, Raimundo Lulio, Dante, Leibniz y Rousseau acompañan a Kant como autores relevantes de esta perspectiva. Cfr. A. Truyol “La paz perpetua de Kant en la historia del derecho de gentes”, *Op. Cit.*

contrapuestos que ambas tradiciones sustentan se analizará en la perspectiva kantiana para la propuesta interpretativa que permite comprender como compatible el proyecto para la paz con la comprensión del conflicto al interior de las sociedades que esta investigación sustenta.

La propuesta cosmopolita kantiana se inserta en la afirmación presente en el texto *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* de que el mayor problema del género humanos es llegar a constituir “una sociedad civil que administre el derecho en general”<sup>53</sup>, es decir, de manera universal.

Como requisitos para lograr este proyecto, en *Sobre la paz perpetua* se establecen las condiciones tanto preliminares como definitivas para instaurar esta administración, logrando con ello el establecimiento de la paz. A través de los dos apartados, con los seis artículos preliminares y los tres definitivos, se buscan las condiciones de posibilidad para fundamentar un proyecto de paz basado en el derecho. La propuesta interpretativa será que la actualización de este modelo de convivencia pacífica puede ser capaz de reconocer el disenso y el conflicto en su interior, abriendo el espacio para la diversidad cultural y su reivindicación aunque con ciertos límites que se abordarán más adelante, planteando una respuesta alternativa a través de principios de evaluación de normas morales para su inserción en una legislación jurídica universal.

Para los fines de esta investigación, el análisis se concentrará en los dos primeros artículos definitivos establecidos para dilucidar su conexión con la procedimentalización de la justicia a través del derecho y las condiciones sociales

---

<sup>53</sup> *Idee*, p. 48.

que son necesarias para pensar un Estado en el que la diferencia cultural pueda ser reconocida y valorada sin atentar contra los principios fundadores del Estado liberal democrático y sin ceder a la violencia que amenaza latente en todo conflicto.

El presente análisis buscará clarificar, solamente, las condiciones que una sociedad debe tener para pensar en una posible cosmopolitización<sup>54</sup>, es decir, en las condiciones para hablar de una sociedad cosmopolita aunque ésta no se encuentre aún inserta en un ordenamiento jurídico global. La propuesta del cosmopolitismo como el establecimiento de un Estado de naciones o como un proyecto global quedará pendiente para investigaciones posteriores debido a su amplitud. Sin embargo, la focalización en estos primeros pasos que cualquier sociedad en la vía cosmopolita debe cumplir, proporcionarán la base para analizar las repercusiones éticas que esta propuesta podría tener al interior de los Estados para responder a las reivindicaciones del multiculturalismo.

El primer artículo definitivo para la paz perpetua se refiere al tipo de constitución civil necesaria, de acuerdo con sus principios. Será la vía republicana la elegida por Kant como condición de posibilidad, por ser congruente con los principios trascendentales de su pensamiento, articulando las nociones de individuo con ciudadanía en ella.

---

<sup>54</sup> Diversos sentidos se han dado al término cosmopolitismo y cosmopolitización. Beck recupera al menos cuatro sentidos para la distinción terminológica. Distingue entre cosmopolitismo (como una aproximación filosófica que busca la necesidad epistemológica de la mirada cosmopolita), la cosmopolitización pasiva (como una forma de pensar la globalización como algo inevitable que va sucediendo y frente a lo cual nada puede hacerse), la mirada cosmopolita (como el forzoso reconocimiento y reflexividad basada en la diferencia fáctica mostrada por los movimientos violentos como las conquistas o por reivindicaciones sociales), y el cosmopolitismo institucionalizado (pensado desde el intento por alcanzar soluciones cosmopolitas desde el ámbito de los derechos humano o la pretensión de control de los Estados nacionales por medio de instituciones internacionales de cara a la sociedad de riesgo mundial). Cfr. U. Beck; *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 30 y ss. En este contexto, cosmopolitización se utilizará únicamente en el sentido de las condiciones de posibilidad para el cosmopolitismo, como primer paso que implica una organización social específica que permita, más adelante, encaminarse hacia un ordenamiento jurídico de alcance universal.

La constitución *republicana* es aquella establecida en conformidad con los principios, 1.º de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2.º de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3.º de conformidad con la ley de *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo.<sup>55</sup>

La constitución republicana se muestra entonces como el primer paso para la construcción de una sociedad civil en la que el derecho se administre de forma universal. Este modo universal de administración del derecho tiene su base en las estructuras trascendentales compartidas por todos los hombres y en la afirmación de una libertad humana, de modo que el derecho funciona como el puente entre la ética y la política.

Se analizarán a continuación cada uno de los tres principios con el fin de comprender las condiciones de posibilidad que Kant establece para una sociedad que sea el primer paso hacia el cosmopolitismo.

### **La libertad individual**

Libertad, en el contexto de una sociedad republicana, no solamente remite a la condición trascendental de todo ser racional como fuente de su dignidad como persona, sino que puede ser comprendida como base de las relaciones humanas al encumbrarse como derecho innato de los seres humanos.<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> *ZeF*, pp. 52-53

<sup>56</sup> La libertad junto con la igualdad y los derechos individuales tienen su sustento en la naturaleza humana; sin embargo, son derechos, a la vez, naturales y “positivizables”, es decir, susceptibles de ser legislados. Kant muestra aquí la faceta positiva de la libertad, pues su descripción de la libertad jurídica se adecua a la noción

Al pensar la libertad desde su articulación con el derecho, es un punto fundamental debido a que permite comprender las subjetividades en individuos actuantes en términos comunitarios, es decir, políticamente, la libertad remite al ámbito del derecho cuando la búsqueda central es la coexistencia de libertades individuales.

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad.<sup>57</sup>

Esta condición primaria, entonces, resulta de suma importancia tanto para la constitución republicana como para la diversidad cultural, pues cada individuo es reconocido como un sujeto libre capaz de proponerse fines a sí mismo que respondan a su propia búsqueda y a su propia subjetividad. La diversidad cultural, en este sentido, es la expresión más clara de libertad, pues afirma su diferencia y la ausencia de necesidad en cada una de sus brillantes y distintas facetas.

El principio de libertad conlleva una pretensión de validez universal puesto que es susceptible de atribuirse como condición básica a cualquier ser humano por el hecho mismo de serlo. Por ello, una república sustentada en la libertad de los individuos permitirá establecer la conexión entre los propios fines impuestos por una voluntad autónoma con el arreglo de esta voluntad a una legislación compartida al vivir en comunidad con otros sujetos. La libertad individual, contrapuesta a la idea

---

de libertad positiva antes explicitada. Es la dimensión y el andamiaje de la autonomía individual que se expresa de forma positiva como la <<facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto he podido darle mi consentimiento>>. Cfr. C. Pereda; “Sobre la consigna <<Hacia la paz, perpetuamente>>” en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Op, Cit.

<sup>57</sup> MS. 230



de naturaleza y necesidad, abre la posibilidad no sólo a la contingencia y a la diversidad sino a la responsabilidad y a la elección, pues si no todo es necesidad en el mundo, si existe la posibilidad de que las cosas ocurran de un modo diferente, entonces la posibilidad de la variación es constante y la elección responsable cobra sentido. Cada individuo, dentro de su propio planteamiento de fines, es capaz de elegir cierto curso de acción para sí mismo, siendo el resultado variable y dependiente de la subjetividad particular; sin embargo, esta misma noción de libertad positiva es la que habilita el acceso a una legislación común, comprendida ésta como la expresión del puente intersubjetivo que permite no sólo la autolegislación, en un plano moral, sino la legislación conjunta a través de un sistema compartido de derecho.

Desde la comprensión de los sujetos como base de una construcción republicana, el terreno de la moralidad es decisiva en la construcción de una de las interpretaciones de cosmopolitismo, pues en ella la libertad es el eje en torno al cual gira toda la discusión acerca de la posibilidad de actuar moralmente en el mundo como individuos y es un principio que aparece ya desde la ***Crítica de la Razón Pura*** como punto de interés del sistema kantiano.<sup>58</sup>

Por este motivo, el pensamiento kantiano se erige como referente de los principios liberales que sustentan a los Estados contemporáneos y a las aspiraciones modernas del derecho internacional, pues la perspectiva individual en la que la

---

<sup>58</sup> Si bien existen aproximaciones distintas en torno a este tópico, diversos intérpretes como Otfried Höffe y Onora O'Neill entre otros destacan la radical importancia de la cuestión política ya presente desde la primera Crítica y la primacía de la Razón Práctica en el *corpus* kantiano.

legislación busca la protección de las libertades y derechos fundamentales es sumamente relevante en el ámbito político y jurídico actual.

Existe, sin embargo, otra consecuencia decisiva de plantear la libertad como principio de una sociedad republicana. La libertad implica la variabilidad, la diferencia, la diversidad y, por ello, el conflicto. Pensar individuos libres implica conceder que cada uno puede tener sus propios fines y, en medio de esta diversidad de proyectos y de nociones de vida buena, el conflicto vuelve como la condición irreductible de la vida humana en sociedad como consecuencia misma de la libertad.

La multiplicidad se enuncia como un dato que aparece en los grupos humanos constantemente, de forma intrínseca, como otra característica que permite y fomenta el desarrollo: "*El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas*".<sup>59</sup>

La mención del antagonismo como factor que causa el orden legal en las sociedades resulta relevante e interesante de ser abordado pues, desde la perspectiva de diversas interpretaciones posteriores, se busca establecer una legislación sustentada por principios universales Sin embargo, el antagonismo entendido como la pugna entre individuos con distintos intereses, fines y medios elegidos para lograrlos como vía para el perfeccionamiento social y la construcción de un orden legal muestra una vía para la comprensión del cosmopolitismo mucho más articulada y compleja, que involucra una perspectiva poco idílica y mucho más

---

<sup>59</sup> *Idee.*, p. 46.

equilibrada de las condiciones de las que los seres humanos tienen que partir en su interacción.

Esta perspectiva se inserta en un pesimismo antropológico propio del liberalismo también, que considera la oposición entre intereses de individuos distintos como un dato básico que se presenta en la experiencia del mundo y que es irreductible, por lo que se aspira, en el mejor de los casos, a mediar ese enfrentamiento a través de las leyes, el contrato social o formas alternativas de vinculación.

El antagonismo funciona entonces como el motor del perfeccionamiento social y moral del ser humano, pues al verse forzado a enfrentarse constantemente con otros individuos que intentan satisfacer sus deseos y lograr sus fines con los conflictos que ello conlleva pero verse también inclinado a no vivir solo sino a preferir la compañía de otros seres humanos, la búsqueda de normas y estructuras que medien el conflicto protegiendo la libertad de cada individuo se hace prioritaria.

### **Una legislación común**

El principio de la dependencia de todo individuo a una legislación común se encuentra íntimamente ligado a las nociones clásicas de republicanismo en las que el bien común debe ser parte de las finalidades esenciales de la vida en sociedad y, por ello, los ciudadanos deben ejercer su voluntad común en aras de ese fin. Bajo la concepción de que "nadie ejerce injusticia sobre sí mismo", la mejor manera de vigilar la justicia es la participación de los ciudadanos en la conformación y cumplimiento de las leyes con las que su libertad y autonomía se ven protegidas de forma justa constantemente.

Sin embargo, la guía de la acción se encuentra ligada a la noción de moralidad. Pensar una legislación común, universal, es análogo a la búsqueda, en el sujeto, del fundamento universal de la moralidad. Es en este punto donde se articula la tradición jurídica ya anunciada en el capítulo anterior, a través de la procedimentalización. Al buscar el fundamento de la moral independientemente de la experiencia y la contingencia, se establece una distinción entre los principios de vida buena y los principios de justicia como fundamento de la moralidad, acercándose en este punto a la ruta seguida por Grocio entendida desde la perspectiva de la fundamentación de la acción en principios universales que no dependan de la interpretación ni de la contingencia que implican las nociones de felicidad personal. Si bien ambos comparten el presupuesto de que el ser humano actúa inclinándose generalmente a buscar su bienestar, en la propuesta kantiana el ámbito normativo no se limita a la interacción interestatal sino que, partiendo del sujeto, se extrapola al ámbito social y político como explicitaremos a continuación.

Si la intención es encontrar un fundamento universal de la moralidad a través de esta separación de principios, la única vía posible para lograrlo es a través del planteamiento de una ley moral universal que sea susceptible de ser reconocida por cualquier sujeto que, en su condición de libertad trascendental, piense por sí mismo y analice las condiciones de su actuar.<sup>60</sup>

El Imperativo categórico nos permite reconocer, en este contexto individual, cuál es una ley moral que manda universalmente, poniendo atención

---

<sup>60</sup> Comprender el cosmopolitismo como una propuesta moral lo liga, directamente, con un compromiso fuerte respecto del una estandarización moral universal que funcione como marco normativo al cual la sociedad cosmopolita debiera tender.

específicamente en los propósitos que la acción moral persigue. Se pretende encontrar, de esta forma, un principio universal y necesario que pueda regir toda acción alejándose de la contingencia de las inclinaciones. A través del proceso de elevar la máxima de mi acción a un presupuesto universal, se logra identificar el principio último que fundamenta la moralidad.

Cada sujeto que somete las máximas de su acción al Imperativo categórico, probando si éstas son susceptibles de ser universalizadas; se vale de su propia razón para ejercer su libertad actuando y haciéndose responsable de sus propias acciones dentro del entendido de que no vivimos solos en el mundo sino que actuamos siempre junto con otros sujetos. La forma en la que este proceso moral va ya presuponiendo el ámbito político en la explicación kantiana es bien aclarada por Höffe como una exigencia con tres niveles distintos de pretensiones:

Según el primer nivel de universalización, los principios de la vida (las máximas) son válidas no sólo para una situación concreta, sino para una vida entera. En el segundo nivel, obligarán no sólo a un individuo sino a todos los hombres de cualquier cultura y, en el tercer nivel, incluso a seres vivos capaces de actuar que no pertenezcan a la humanidad. La universalidad es entonces, semejante al *a priori* sintético de la primera Crítica, verdaderamente cosmopolita: por su tema, la moral, ella abarca no sólo a nuestra especie sino al mundo entero.<sup>61</sup>

La ley moral con validez universal que se reconoce a través del Imperativo categórico guía la acción uniéndose a con la capacidad de proponernos fines como individuos, iniciando cadenas causales nuevas y cuando el sujeto se da leyes a sí

---

<sup>61</sup> O. Höffe "Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant" en *Cosmopolitismo, Anthropos/UAM - I*, México, 2009, p. 48.

mismo. Esta libertad ejercida desde la perspectiva positiva no se contrapone con la libertad negativa que fundamenta la autonomía de la voluntad respecto de las determinaciones del mundo fenoménico, causalmente determinado; al contrario, son perspectivas de libertad complementarias que, unidas, configuran el ámbito de la libertad interna del sujeto.

Esta libertad interna, enmarcada en el ámbito del derecho, que funciona como puente entre la moral y la política pues, al entenderse la libertad como un derecho innato de todo ser humano, ésta se convierte en la nota distintiva de la dignidad humana, al fundarse en ella la capacidad humana de plantearse fines. Se establece de esta manera un marco universal que posibilita la comprensión de seres humanos con intereses y circunstancias diversos que, al estar en una interacción, pueden mostrarse como independientes uno del otro y pueden proponerse los fines que deseen incluso aunque no sean compatibles con los fines de otros.

Pero si bien en un primer momento esta reflexión acerca de la moralidad de la propia acción requiere solamente del sujeto moral que reflexiona para adquirir su validez como norma, la intersubjetividad subyace siempre al proceso. En primera instancia, si no se presupusiera la existencia de otros sujetos con los que se interactúa, el concepto de **reino de los fines** que distingue la tercera formulación del Imperativo categórico carecería de sentido.

La tercera fórmula fundamental del imperativo categórico, la del reino de los fines, refuerza el cosmopolitismo moral, permaneciendo éste, sin embargo, apolítico en su contenido porque no requiere instituciones jurídicas ni estatales. El reino de los fines es un conjunto de todos los fines no privados, sino racionales, en cuanto dicha totalidad sea pensada en un enlace sistemático (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cap. 2 IV

443). <<Sólo la unión de los hombres bajo meras leyes de virtud>> es política en sentido estricto.<sup>62</sup>

Desde otra vertiente, la intersubjetividad es un presupuesto necesario como máxima del pensar, a la manera en la que queda enunciado en la *Crítica del Juicio*: la máxima del pensar ampliado, es decir, el pensar en el lugar de cualquier otro posible enunciada a propósito del *sensus communis* obliga a la subjetividad a salir del solipsismo demandando un punto de vista universal antes de poder llegar a un juicio cuya validez tenga pretensión universal.<sup>63</sup>

A través del derecho entonces, pero con fundamento en distintos ámbitos del pensamiento kantiano, la subjetividad es capaz de darse leyes a sí misma pero con la comprensión de que se convive con otras subjetividades y que la intersubjetividad resulta decisiva en el proceso de juzgar y distinguir no sólo la moralidad de las acciones sino los medios más apropiados para lograr los fines que se han propuesto.

La autonomía del sujeto se expresa no sólo a través de la noción de libertad ya enunciada con anterioridad, sino que siguiendo la derivación etimológica *auto - nomos* es aquel que es capaz de ordenarse a sí mismo, de regirse, pero también de someterse a una legislación común creada en conjunto, socialmente.

La independencia establecida como primer principio de la constitución civil republicana da paso a esta búsqueda de legislación común, sustentada en los sujetos pero compartida universalmente: "La *independencia (sibisufficiencia)* de un miembro de la comunidad en cuanto *ciudadano*, esto es, en tanto que colegislador"<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> O. Höffe; "Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant" en *Cosmopolitismo*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 2009, p. 48.

<sup>63</sup> Cfr. UR, §39 y 40.

<sup>64</sup> T&P, p. 33

Ésta es la condición individual que permite la exigencia de una participación racional de los ciudadanos al interior de la sociedad que habita, pues cada uno, en su condición de ser racional que lo iguala al resto de los individuos con los que vive, puede reclamar su ciudadanía por ser libre, vivir en esa comunidad y, además, ser independiente, es decir, no sólo autónomo en el hecho de legislar sobre su propia persona, sino al ser colegislador en comunidad.

Sólo a través de esta participación bidireccional constante como colegislador puede ejercerse la libertad individual de otorgarse fines pero también establecer, junto con el resto de miembros de la comunidad, los límites permitidos para las acciones con el fin de mantener esa frágil convivencia que supone la vida en sociedad.

En este sentido, el diálogo con la diversidad cultural es sumamente relevante, pues la conexión entre la ética y la política queda sólidamente articulada por el derecho, que media la constitución de una sociedad civil deseable que garantice el bien común y la justicia. La libertad como derecho innato se extiende entonces a otros campos a través del Principio universal del Derecho, donde se enuncia que "Una acción es **conforme a derecho (*recht*)** cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal".<sup>65</sup>

Lo fundamental a este respecto, para pensar la diversidad cultural, no es el contenido de la noción de vida buena que cada sujeto detenta, sino la posibilidad de sujetarse a una ley común que, legislada y vigilada por todos, sea justa formalmente,

---

<sup>65</sup> *MS*, 224.



aceptando cualquier contenido que proteja la libertad fundamental de cada miembro.

El derecho innato fundamentado en la libertad explica la intencionalidad como la capacidad de cada individuo para elegir sus fines y los medios más apropiados para alcanzarlos; sin embargo, este derecho no protege a la razón del error pues es posible tomar elecciones inadecuadas y aún así tener que hacerse responsable por las consecuencias. El derecho privado, mientras tanto, protege la vigencia del derecho innato impidiendo cualquier acuerdo que implique la esclavitud del individuo mismo o de otros. Finalmente, el derecho público permite establecer los límites al poder político normando las acciones de los gobernantes con base en los conceptos de bien común, protegiendo la libertad de todos los ciudadanos.

Ciertas interpretaciones del cosmopolitismo kantiano restan peso al compromiso moral con la política, con lo que queda un cosmopolitismo político en el que, a través de la racionalidad, incluso *un pueblo de demonios*<sup>66</sup> pueda organizarse, egoístamente. El único requerimiento moral radica en la capacidad individual de comprender que la propia legislación tiene que ser obedecida de modo hipotético para conseguir los fines deseados. Sin una teleología que impela y empuje

---

<sup>66</sup> El célebre pasaje del *pueblo de demonios* ha sido motivo de diversas interpretaciones dentro del pensamiento kantiano. En esta investigación resulta relevante un posicionamiento frente a esta perspectiva debido a la moralidad intrínseca en la concepción de *demonios*. Ser bueno o malo, en términos morales, es muestra de libertad y de responsabilidad. Pero si el planteamiento de la posible impartición universal del derecho puede ser realizada por un pueblo de demonios se comprende así, parece que no hay una conexión necesaria entre moralidad y política. El pacto, sostenido por fines y motivaciones particulares y egoístas, exacerbado en la analogía de los demonios, se reduce a la elección racional de los mejores medio para alcanzar los fines deseados. Cfr. E. Lazos; “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”, *Isegoría*, N° 41, julio-diciembre, 2009, pp. 115-135. Sin embargo, esta interpretación requiere de un compromiso con la perspectiva teleológica presente en la *Idea*, misma con la cual esta investigación no se compromete. Por ello, si bien puede entenderse un cosmopolitismo en el que la moralidad no se encuentra implicada, esta propuesta interpretativa se inclinará a la noción de que sí hay, al menos, cierto impacto moral en el proceso de una sociedad cosmopolita que deberá normar mínimamente la acción de los individuos.

hacia el progreso moral, la pura racionalidad práctica sienta las bases de un diálogo y de una organización cooperativa en aras de un bien común.

Mientras tanto, si apelamos a una versión fuerte mucho más comprometida con la moralidad<sup>67</sup>, la racionalidad impele a la cosmopolitización no solamente de las sociedades republicanas sino a una progresión que tiene el orden cosmopolita como finalidad, la resolución de conflictos que permitan evitar la guerra y que fomenten el progreso moral de la humanidad.

En cualquiera de los dos casos, al remitirnos al caso concreto de la diversidad cultural, el cosmopolitismo como vía de institución para una legislación común que protege las libertades individuales permite ir apuntando hacia una vía alternativa de respuesta frente a la reivindicación multicultural. El proceso de reconocimiento y el procesamiento de conflictos, incluso antes de consolidarse en su totalidad como proyecto político global, son constantes en esta perspectiva. Además, el reconocimiento estatal de estas condiciones mínimas garantiza la ciudadanía y la exigibilidad de la protección al derecho innato de la libertad con las consecuentes previsiones normativas que ello implica.

### **Igualdad dentro del Estado**

Finalmente, el tercer principio implicado en el establecimiento de una sociedad republicana apta para el cosmopolitismo se refiere a un principio de

---

<sup>67</sup> Desde la perspectiva de Höffe, la propuesta cosmopolita kantiana es comprensible cabalmente sólo a través de una perspectiva unificadora, en la que el concepto de República implica, necesariamente, la república política y su correlato epistémico individual, anclado en la subjetividad. Esta interpretación permite ligar el *corpus* crítico con los textos posteriores sin quiebres conceptuales, integrando los presupuestos de autonomía y libertad trascendental con sus consecuencias políticas y normativas en el ámbito jurídico. Cfr. O. Höffe; "Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant" en *Cosmopolitismo*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, 2009.

igualdad entre todos los miembros de la sociedad como ciudadanos, en el contexto de una noción contractualista.

La propuesta cosmopolita es planteada por Kant como una historia conjetural, es decir, como un relato contractualista que funciona para explicar una posibilidad de entender el desarrollo de las sociedades y, como toda la vertiente contractualista, no pretende afirmarse como una realidad histórica sino como un modelo explicativo acerca de los principios en los que se basa la construcción política humana así como de los conceptos e interacciones básicas que la sustenten dotándola de legitimidad.<sup>68</sup>

El contractualismo kantiano, base de la ciudadanía republicana y, por tanto, relevante para la sociedad que avanza hacia el cosmopolitismo, tiene a su base una explicación ontológica que permite ver la tensión pero también la riqueza que aporta esta explicación a los fines de esta investigación: la *insociable sociabilidad*.

Los individuos se unen a una asociación civil a causa de la *insociable sociabilidad* que forma parte de sus inclinaciones naturales.

El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad*; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con una cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Esta interpretación será la que guíe el presente acercamiento a la propuesta cosmopolita kantiana, dejando para otro tipo de estudios y aproximaciones la discusión acerca de la función que la Naturaleza ostenta en aproximaciones providencialistas o teleológicas del texto kantiano.

<sup>69</sup> *Idee.*, p. 46.

Esta contradicción de disposiciones en cada individuo será una constante que la política tiene que tener siempre en cuenta, pues a pesar de la tendencia gregaria y política del ser humano, los conflictos que se derivan de la intención de alcanzar los intereses propios serán siempre parte de esta interacción entre individuos.

De esta forma, al verse siempre enfrentado con sus congéneres en el conflicto que la búsqueda de la realización de los fines implica, el individuo se ve forzado a ir abandonando como guía para la acción las simples disposiciones naturales y, en su lugar, ir construyendo guías basadas en principios prácticos, morales y civiles, respaldados en su condición ciudadana<sup>70</sup>. La igualdad no se piensa en torno a características individuales, sino formalmente, en cuanto a la protección de los derechos respaldados por el contrato originario, a la protección de la libertad individual y a la capacidad autónoma de los sujetos para autolegislarse. La participación de los ciudadanos en la construcción de las leyes que garanticen la libertad y justicia de las leyes, de modo universal es también por ello condición intrínseca en la noción de ciudadanía.

El sujeto, al tener una tendencia egoísta siempre a la base de su actuar, se encuentra en circunstancias contingentes atravesado por sus pasiones, sus deseos y sus intereses; sin embargo, la única manera de plantear principios morales

---

<sup>70</sup> “Puede afirmarse que la idea de contrato social es la expresión política de eso que en otra parte llama Kant «el reino de los fines». Como sabemos, esta idea supone que los agentes son radicalmente libres, pero también, y sobre todo, racionales: capaces de autodeterminación y, por tanto, capaces de considerar a los demás no sólo como medios, sino también, y sobre todo, como fines en sí mismos. Es esta la única condición bajo la cual los agentes pueden disfrutar de la libertad política (la libertad para usar públicamente su razón), y en la que la coerción legal tiene plena legitimidad (§ 7). Que los agentes no ejerzan siempre y en todos los casos tales capacidades no afecta en absoluto su validez y el contenido práctico del contrato social en tanto que idea de la razón. Es por eso que el relato trascendental desemboca en la tesis de que la política sólo puede ser acción según principios dentro de los límites de la razón práctica.” E. Lazos, “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”, *Op. Cit.*, p. 133

universales en estas circunstancias es argumentando que, debido a sus capacidades racionales, el sujeto es capaz de reconocer cuál es una ley moral y es capaz también de guiar sus acciones con base en esa ley, individual y, después, común, civil.

Desde esta visión posible de la sociedad, dado el caso de que pudiera llegarse a este establecimiento de una Constitución justa, el paso requerido es el establecimiento de una constitución civil legal al interior de un Estado, a la extrapolación de este modelo al ámbito interestatal, acercándose a una condición cosmopolita del Estado, pues al estar cada uno en un movimiento continuo fomentado por sus propios integrantes, la pregunta acerca de la relación de un Estado con otros adquiere relevancia. El conflicto planteado por la *insociable sociabilidad* obliga a pensar en un horizonte de convivencia basado en leyes consensuadas al interior de los Estados pero también entre ellos como supraentidades. La diferencia y la multiplicidad, explica Kant, no se limitan al ámbito individual sino que también las relaciones entre Estados se ven insertas en esta dinámica. Sin embargo, la construcción de una sociedad republicana en estos términos es condición de posibilidad para la propuesta cosmopolita global.

Si bien el planteamiento cosmopolita kantiano ha sido interpretado en ocasiones como una propuesta utópica o teleológica debido a la argumentación de los principios que se lleva a cabo, donde la Naturaleza parece mostrar cierta intencionalidad, dando pie a las interpretaciones providencialistas. A pesar de que es éste un horizonte desde el cual puede plantearse el cosmopolitismo kantiano, para los fines que esta investigación persigue se privilegia la interpretación que articula los textos políticos kantianos con la *Crítica del Juicio*, interpretando las visiones y planteamientos teleológicos como parte de un tipo de juicio subjetivo y universal que

si bien tiene pretensiones de validez universal, debe interpretarse siempre como una regularidad con la que el sujeto interpreta y ordena aquello que percibe del mundo.

La perspectiva teleológica, comprendida como una propuesta subjetiva con pretensiones de validez objetiva, disminuye el compromiso providencialista sin impedir la concreción del proyecto político y sus repercusiones éticas.

Un cosmopolitismo republicano liberal puede comprenderse no sólo desde el dominio de la ley y la búsqueda de la autodeterminación y autogobierno en cada uno de sus ciudadanos, sino en la constante corrección a través de derechos comunes como base de la ciudadanía expresados en la legislación y la homogenización de un principio de igualdad en tanto protección de los derechos individuales como condición ciudadana. Esta propuesta de sociedad civil se encuentra, por sus principios, inserta en la tradición liberal en la que se comprende a cada individuo como un ser completo en sus creencias, sus deseos y sus fines, que se relaciona constantemente con otros individuos en las mismas condiciones. Por lo tanto, la construcción civil que Kant expone como deseable se basa en "[...] una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual [...]".<sup>71</sup>

La propuesta cosmopolita comprendida a nivel estatal tiene como condición previa la construcción de una sociedad al interior del Estado que garantice, en primera instancia, la libertad de sus integrantes a pesar de sus múltiples diferencias así como una ley que, al ser corregida y vigilada constantemente por los propios

---

<sup>71</sup> *Idee.*, p. 49

ciudadanos, logre cada vez un acercamiento mayor a la justicia. La coacción no se impone exteriormente en ningún sentido, pues de la misma manera en la que la libertad externa positiva hace compatibles la libertad y la coacción, análogamente la colegislación de los ciudadanos legitima la coacción estatal con base en la libertad.<sup>72</sup>

Desde esta perspectiva, la propuesta de cosmopolitismo kantiano permite hacer una analogía entre las ventajas que implica la construcción una normatividad común entre pueblos diferentes debido a su antagonismo, al conflicto que requiere procesarse, y tanto las diferencias como la conflictividad que surge de la diversidad cultural entre grupos diversos dentro de una misma sociedad.

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho<sup>73</sup>.

Una vez comprendidos de esta forma los principios involucrados en el establecimiento de una sociedad civil republicana apta para el cosmopolitismo, se

---

<sup>72</sup> Bajo esta perspectiva compatible con la moralidad, la coacción puede comprenderse desde el ámbito legal y normativo del Estado en tanto libertad externa, pero también como una expresión del imperativo categórico en el ámbito de libertad interna del individuo. El castigo se considera como una aplicación del imperativo categórico en tanto demanda moral que no atiende a modificaciones ni variaciones de acuerdo con el objeto al que se dirige así como por ser una forma de ley universal derivada del imperativo categórico. Esta perspectiva es analizada, en su concordancia con el retributivismo, por Thomas Potter. *Cfr.* N. T. Potter Jr.; "The Principle of Punishment Is a Categorical Imperative" en *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Social Philosophy*. Jane Kneller and Sidney Axinn, editors. State University of New York Press, Albany, 1998, pp. 169 – 190 La procedimentalización de la justicia ancla la validez de la coacción estatal en el ejercicio mismo derivado de la subjetividad a través del imperativo categórico; si la libertad positiva implica la asunción de fines y la evaluación de las máximas con las que pretenden llevarse a cabo dichos fines, el resultado de esta evaluación nunca es injusto para el sujeto, pues es una ley que la razón se ha dado a sí misma. De igual manera, el castigo derivado de la aplicación de leyes colectivas en la sociedad obedece al mismo principio: a través de una ley universal derivada del imperativo categórico en términos conjuntos, el castigo es una demanda moral necesaria cuando la ley se ha violentado.

<sup>73</sup> *ZeF*, p. 58

considerarán las posibles repercusiones éticas que este planteamiento tiene para los casos de diversidad cultural que interesan a esta investigación.

### **III.2 Repercusiones éticas de la perspectiva cosmopolita en el diálogo multicultural.**

Es preciso anotar que la interpretación del cosmopolitismo kantiano que aquí se presenta no es la única vía para abordar el tema ni pretende serlo. Sin embargo, el presente enfoque pretende mostrar la concepción de una sociedad tendiente al cosmopolitismo como una alternativa de acercamiento pertinente para la discusión multicultural y especialmente para ciertos casos presentes en las reivindicaciones culturales de usos y costumbres actuales con base en las condiciones mínimas requeridas, ya explicitadas anteriormente, para el establecimiento de este tipo de constitución civil.

Se pretende en esta sección, con base en el análisis presentado, evaluar la posible compatibilidad entre los principios cosmopolitas kantianos de republicanismo aplicados a los Estados - nación liberales democráticos actuales<sup>74</sup> y las demandas de reivindicación cultural que se presentan en el debate multicultural.

---

<sup>74</sup> La adecuación del concepto de *democracia* a los estándares modernos equiparándolo con la noción de republicanismo en la exposición kantiana es una propuesta que Pereda lleva a cabo cuidadosamente. Si bien Kant expone a la democracia como una especie de despotismo, en el que la soberanía se disuelve en aras de la representación política, no es necesario comprender esta forma de gobierno como un sistema sin mediaciones que puede aplastar minorías sino, precisamente, como un sistema de representación que respeta las decisiones de la mayoría sin aplastar a las minorías. En este sentido, Pereda invita a considerar las virtudes que la exposición kantiana atribuye a la monarquía republicana como posibles en una democracia republicana, cuyas características incluyen la posibilidad de los individuos de tener reservas frente a la guerra por ser los afectados directamente, así como la posibilidad de ejercicio público de la razón a través de la crítica y la defensa de los intereses genuinos de la población. Cfr. C. Pereda; “Sobre la consigna <<Hacia la paz, perpetuamente>>” en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant, Op, Cit.*



Tomar como horizonte básico de discusión la constitución de una sociedad republicana tendiente al cosmopolitismo fuerza a considerar los principios que ésta implica.

A este respecto, la libertad entendida de la manera presentada da la posibilidad, por principio de cuentas, de lograr el reconocimiento que el multiculturalismo reivindica. Una comprensión del respeto a la libertad humana como respeto a la dignidad de la persona va sentando las bases de la apertura a la diversidad y al disenso sin tener que llegar a la condición de intolerancia o de violencia. La libertad como principio fundador, tal como es defendida en la normatividad de los Estados liberales democráticos contemporáneos, suele ser blanco de diversas críticas comunitaristas<sup>75</sup> por considerarse como un principio que pretende ser formal pero que, en realidad, solamente es la imposición de cierta moralidad liberal que pretenden imponerse de forma universal bajo un velo de imparcialidad. Desde la perspectiva kantiana, la libertad no es un principio que sea susceptible de demostración sino que, en ese sentido, funciona como un presupuesto. Es preciso hacer énfasis en la distinción que existe entre un presupuesto que funciona como una petición de principio y un presupuesto que resulta necesario al interior de una deducción lógica de principios. La libertad entendida kantianamente pertenece a este segundo tipo de supuesto necesario indicado por la razón.

En este nivel, pensando en el cosmopolitismo como referente que incorpora la libertad en su base, no se trata de un valor moral particular que una cultura posea

---

<sup>75</sup> Cfr. M. Sandel; *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000 y C. Taylor; *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México, 2009.

o pretenda imponer insertándolo en la base de una argumentación universal, sino que es un principio derivado de la razón porque resulta necesario para hacer consistente la percepción de complejidad que se presenta en el mundo humano y es necesario para poder explicar tanto el funcionamiento como las consecuencias que se derivan de la acción y moralidad humanas.

El pensamiento kantiano, sin embargo, nos permite pensar un marco de universalidad plasmado en las leyes que difiere tanto del Derecho de Gentes como en el *Ius Publicum Europeaum* aunque sus pretensiones hayan coincidido en el reconocimiento de la diferencia y el conflicto dentro de la comunidad política. Si bien la propuesta del cosmopolitismo presupone un tipo de derecho natural coincidente con el Derecho de Gentes vitoriano, los principios de los que cada uno se deriva divergen de manera radical. La perspectiva kantiana, no sólo por su encuadre temporal sino por los principios fundamentales en los que se sustenta, resulta mucho más cercana a nuestra noción de libertad y legalidad. Al introducir, además, la diversidad como la base del antagonismo presente en toda sociedad, enriquece la visión jurídica de Grocio para ofrecer un acercamiento mucho más completo a la complejidad de las relaciones que se dan al interior de las sociedades diversas.

Pero en este punto resulta pertinente recordar que Kant estaba consciente de la pluralidad del mundo humano de una forma peculiar y su pensamiento lo refleja, pues no sólo se hace una explícita referencia a la pluralidad de valores humanos sino que permite enfocar esta diferencia desde una valoración positiva. Si bien son conocidas las concepciones negativas de Kant a propósito de otras culturas, vertidas

en textos anteriores a 1795, el viraje teórico de su pensamiento<sup>76</sup> a propósito de la cultura y la diversidad se muestra en el texto *Sobre la paz perpetua*, como se ha mostrado, permitiendo abordar el conflicto dentro de una noción de racionalidad universal compartida independientemente de las especificidades fenotípicas o culturales. La diferencia de circunstancias, disposiciones morales y finalidades que la autonomía y libertad sustentan no sólo están consideradas dentro del modelo universal de legalidad propuesto por el cosmopolitismo, sino que son necesarias para la constitución misma de la sociedad y su desarrollo.

La oposición constante que cada sujeto encuentra en sus relaciones con los otros aunada a su necesidad de vivir en conjunto son las condiciones que llevan a la vida en sociedad ejemplificada en el pacto social. Pero son estas mismas condiciones las que hacen necesario un sistema de leyes que haga compatible toda esa diversidad con la libertad respetada de cada uno de los integrantes.

Éticamente, el antagonismo y la diferencia adquieren entonces una valoración positiva porque son la muestra de la libertad del ser humano en contraposición con el mundo animal donde rige la necesidad y el instinto. Además, es sólo a través de la diferencia y el conflicto que ésta representa en la interacción que resulta posible y

---

<sup>76</sup> Tanto en los textos de *Antropología* como en las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*, Kant mostraba una concepción claramente jerárquica a propósito de las razas, estableciendo al hombre blanco como superior, además de proponer una determinación natural determinada por la raza para ciertas disposiciones morales. Sin embargo, a partir de 1795 y la publicación del texto *Sobre la paz perpetua* puede rastrearse un viraje muy relevante en el pensamiento kantiano. La discusión sostenida con Foster y las críticas que Herder vertió a sus primeras opiniones parecen haber abonado a esta segunda opinión. Kleingeld afirma, debido al cambio conceptual observable a través de los textos kantianos, que conservar la visión de que Kant se mantuvo siempre firme en la posición demostrada como poco favorable a la diversidad cultural, propia del periodo crítico, es un error. “In sum, Kant changed his earlier views on the status and characteristics of non-whites; the common assumption that his position remained stable throughout the Critical period is mistaken”. P. Kleingeld; *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012, p. 113. Un estudio preciso a propósito de la posición kantiana y su evolución puede encontrarse en el capítulo dedicado a ello en el texto antes referido.

necesario hacer una corrección constante de la ley que rige para todos los individuos en aras de preservar su libertad y autonomía además de las consecuencias prácticas que éstas tengan, sin interferir ni incidir negativamente en la libertad y autonomía del resto de los ciudadanos. La diversidad entonces no se ve asimilada por un modelo homogeneizador que intente disolverla sino que en esta interpretación del cosmopolitismo kantiano, se intenta incorporar la diferencia, valorándola, a través de una universalidad que la fomenta y la requiere para seguir el camino infinito de perfectibilidad y corrección tanto de la sociedad como de la ley.

El contrato social podría asegurar la paz civil en el interior de los estados, pero dejaba inalterados los motivos de antagonismo y hostilidad entre las diferentes comunidades políticas.<sup>77</sup>

Cuando se enfoca la diversidad como un elemento valioso que siempre se encuentra presente en el interior de las sociedades, se respeta la autonomía de los individuos y sus intereses diferenciados al tiempo que se valora su participación que, se sabe de antemano, será antagónica entre sí. El matiz necesario a este respecto se encuentra en poder distinguir entre el conflicto generado por el antagonismo, que debe poder ser canalizado a través de vías de diálogo y legales, y el estado de guerra, que supone un fracaso de la vía del derecho y la política, atentando contra toda la construcción social. La recuperación de la tradición jurídica que Kant efectúa, aunada a su concepción ontológica del antagonismo y la insociable sociabilidad, permiten pensar la guerra como un estado que debe evitarse, mientras que el

---

<sup>77</sup> J. C. Velasco Arroyo; “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, *Isegoría* [online], 0, 1997, p. 91

conflicto queda evidenciado como una condición ontológica de la vida en comunidad, irreductible en la vida política.

La interacción social tendrá que verse normada así por una única restricción básica a la libertad, que radica en el mantenimiento de las condiciones necesarias para que cualquier otro mantenga la posibilidad de ejercer esta autonomía también dentro de los espacios sociales atravesados por la ley<sup>78</sup>.

Esta distinción entre guerra y conflicto puede sustentarse no sólo en la perspectiva kantiana sino también en la tradición del *ius ad bellum* ya sistematizado, antes y después de Kant. Mientras que la guerra representa una falta de consenso y de diálogo entre individuos o Estados que debe ser evitada y reducida a su mínima expresión siempre que sea posible, el conflicto es indisoluble de la convivencia humana pero al ser correctamente procesado, abre la posibilidad a la generación de vías nuevas de solución no sólo en la convivencia sino en la legalidad y normatividad que rige a los Estados aunque nunca sea resuelto de forma definitiva.

Desde nociones contemporáneas, la perspectiva kantiana aplica otras distinciones que resultan muy útiles para la comprensión de vías alternas al planteamiento comunitarista que intenta identificar la Justicia con contenidos específicos de ideas de vida buena. En la argumentación kantiana resulta observable la separación entre las ideas de justicia y derecho separadas de las ideas de felicidad y vida buena; a pesar de que no son contradictorias entre sí, tampoco se encuentran

---

<sup>78</sup> Pensando en la diversidad cultural, incluso en términos que superan las nociones de etnias o “razas”, la conceptualización de Kleingeld a propósito de las posibilidades ofrecidas por esta perspectiva son recuperables: “Instead of his earlier claim that Africans and Native Americans cannot govern themselves (R 15:878) and that Europe will probably do that for them (Iag 8:29), Kant now envisions a world in which people of different colors and on different continents establish peaceful relations with each other that honor the normative principles laid down in his theory of right”. P. Kleingeld, *Op. Cit.*, p. 114

ligadas necesariamente como muchas visiones comunitaristas pretenden. Ello permite la convivencia de individuos o de grupos que ostentan ideas distintas y, en muchas ocasiones, contradictorias acerca del contenido de la felicidad o la vida buena pero que se ven en la necesidad de convivir dentro de un territorio y conjunto de normas sociales determinados.

Dicha diversidad podría entonces abordarse desde esta perspectiva como una alternativa que reconoce la diferencia y la valora como un elemento de avance social, requiriendo de los individuos el compromiso de ejercer públicamente su racionalidad y co-legislar en aras de una convivencia que respete su libertad, aceptando por ello que los otros tienen el mismo derecho que ellos a manifestar su diferencia. Habermas, en su análisis a propósito del texto kantiano. Sintetiza esta repercusión en la vida política contemporánea indicando que:

El papel de la publicidad y de la esfera pública, realizado correctamente por Kant, orienta la mirada sobre la conexión de la constitución jurídica con la cultura política de una comunidad. Una cultura política liberal forma el suelo en donde echan raíces las instituciones de libertad y es, al mismo tiempo, el medio en donde se efectúan los progresos en la civilización política de una población.<sup>79</sup>

En el caso de la reivindicación multicultural pensada desde esta perspectiva cosmopolita, esta participación en la esfera pública implica, de forma necesaria y lógica, la aceptación del principio de la libertad que debe ser respetado para todas las partes pues, de lo contrario se crearía una contradicción autoperformativa que anularía *de facto* la propia reivindicación personal o grupal de la diferencia y

---

<sup>79</sup> J. Habermas. “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”. En *Isegoría* [online], 0, 1997, p. 70

autonomía de cualquier individuo o grupo. Éticamente, esta repercusión es sumamente relevante pues impele a los sujetos a normar su conducta de acuerdo con el principio básico de respeto a la autonomía propia y de otros sin buscar necesariamente una uniformidad moral en las diversas manifestaciones culturales.

La sociedad y la ley, mientras tanto, también se verían impelidas a reconocer la diferencia en su interior, no sólo en concepciones de vida buena e ideas de felicidad sino en los medios consecuentes que cada grupo o individuo desarrollen para alcanzarlos. El único límite que norma este reconocimiento sería entonces que la acción elegida no contradiga los principios universales de la libertad de todos los miembros de la sociedad ni que prive a ninguno de ellos (incluidos también los miembros del propio grupo cultural) de ejercer su propia autonomía aún cuando ello represente cambiar de opiniones o de contenidos en sus fines a perseguir. Esta salvedad es apuntada ya por Kleingeld en su estudio a propósito de la diversidad cultural pensada desde los textos kantianos.

Por supuesto, ya que se defiende en términos de libertad (kantiana), cualquier pluralismo cultural debe permanecer dentro de los límites indicados por los principios de moralidad y del derecho, principios que defienden tanto defienden como circunscriben la libertad. En otras palabras, el igualitarismo cosmopolita triunfa sobre el pluralismo cultural si ambos entran en conflicto.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup> P. Kleingeld; *Kant and cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012, p. 122.

“Of course, since it is defended in terms of (Kantian) freedom, any cultural pluralism must remain within the limits indicated by the principles of morality and right, principles which both uphold and circumscribe freedom. In other words, cosmopolitan egalitarianism trumps cultural pluralism if the two come into conflict.”

Desde una comprensión ética del cosmopolitismo, esta postura puede ser una alternativa más adecuada para responder a las demandas de reconocimiento que los alegatos radicales multiculturales, porque estos presuponen que al interior de sí mismos como grupos hay una clara homogeneidad y ello crea condiciones de violencia cuando el disenso se hace presente.

Pero recuperando los casos problemáticos enunciados al principio de esta investigación, es preciso recordar que se piensa como referencia específica aquellos casos jurídicos límite donde las reivindicaciones de diversidad cultural, apelando a nociones de identidad, primacía histórica, tradición o usos y costumbres, confrontan directamente la legislación de los Estados - nación liberales democráticos. Tengamos en mente entonces, para analizar las repercusiones éticas de esta interpretación del cosmopolitismo, casos como la venta de mujeres en comunidades originarias, la ablación femenina por motivos culturales o las incitaciones a la violencia y al homicidio por reivindicaciones históricas.

Decidir sobre casos polémicos sólo puede lograrse de manera apropiada con principios sustentados en razonamientos complejos, en los que el principio rector y los casos posibles sean claros.

¿Qué podría decirnos la propuesta de una sociedad cosmopolita a este respecto? La diversidad cultural, como expresión de la libertad trascendental y práctica de los individuos, es un recurso valioso para el camino eterno de la perfectibilidad política.

Es impensable pretender la homogenización de los individuos y sus manifestaciones dado que la libertad que sustenta todas las expresiones de diversidad es formal, susceptible de llenarse de contenido de formas variadas. En



este sentido, toda forma de diversidad en este modelo no sólo ha de ser aceptada sino valorada como una contribución más al proceso de enriquecimiento y perfeccionamiento que el antagonismo fomenta.

No dejan de presentarse, sin embargo, casos límite en los que una preferencia cultural específica se enfrenta con la libertad misma. La venta de mujeres, el asesinato por venganzas históricas, la ablación femenina de niñas, la represión violenta tradicional de formas innovadoras de comportamiento o de pensamiento ignorando el disenso son, en sentido estricto, una contradicción de una libertad que pretende ser la única forma posible de la variabilidad, invalidando vías alternas de acceso o discusión.

El único resquicio que tendría que quedar salvado es en aquellos casos en los que, en nombre de una preferencia cultural específica, se pretenda suprimir el principio básico que sustenta esa diferencia: la libertad. Aquellos casos en los que la libertad de los ciudadanos se ve amenazada, es preciso encontrar vías alternas para garantizar que el fin básico del Estado civil se vea realizado: proteger la libertad de todos sus integrantes en la misma medida a través del derecho.

Estos serían los únicos casos en los que, para lograr la consecución de una organización social, resulta necesario privilegiar la libertad formal como condición de posibilidad para la base mínima de discusión y acción entre los individuos. El diálogo y la discusión de las normas resultan en este caso decisivos para lograr una corrección de la ley que fomente la equidad necesaria para este fin.

Las condiciones de posibilidad necesarias para el cosmopolitismo permiten, a través de la idea de sociedades republicanizables que sean susceptibles a integrarse en el orden cosmopolita, abrir las puertas al interior de los Estados para un diálogo

equitativo entre miembros minoritarios y mayoritarios de la sociedad, legislando constantemente en aras de sus beneficios y el bienestar común. El consenso y el disenso normado y procesado estatalmente permiten vías de procesamiento del conflicto que no implican la homogenización ni la falta de reconocimiento de los actores, pero tampoco la violencia ni la guerra.

Las reivindicaciones de reconocimiento serían entonces valoradas e incorporadas a las leyes con el único límite de no impedir esta misma posibilidad a todos los miembros de la sociedad, incluidos aquellos que pertenecen a su propio grupo cultural o a otros. Podrían eliminarse, con esta base, perspectivas de ciudadanía diferenciadas que, además de quebrar la interacción social en aras de exaltar esa diversidad, van violentando la igualdad que provee la autonomía y el respeto a la libertad que propicia la dignidad de la condición humana. Los derechos subjetivos se integran, desde esta noción, al marco jurídico universal sin perder su contenido moral, lo que mantiene la diversidad cultural pero evita transgresiones a los derechos humanos aunque éstas pretendan respaldarse con base en tradiciones o en derechos de culturas tradicionales.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> En Kant los derechos humanos encuentran de modo consecuente su lugar en -la teoría del derecho y sólo ahí. Como otros derechos subjetivos, tienen -y ellos con mayor motivo- un contenido moral. Pero a pesar de este contenido, los derechos humanos pertenecen según su estructura a un orden de derecho positivo y coercitivo que fundamenta pretensiones jurídicas subjetivas reclamables. En cuanto tales, forma parte del sentido de los derechos humanos que requieran el estatus de derechos fundamentales que deben ser garantizados en el marco de un ordenamiento jurídico existente, sea nacional, internacional o global. *Cfr.* J. Habermas. “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años”. *Op. Cit.*

## **Conclusiones**

La diversidad cultural pensada en términos contemporáneos sigue obligando a la reflexión cuando las soluciones planteadas se contrastan con su correlato empírico. Si bien una gran cantidad de propuestas normativas han intentado dar respuestas a los problemas de la intersubjetividad política y la corrección legal a propósito de la convivencia en sociedades multiculturales, la injusticia, la falta de reconocimiento y la violencia continúan siendo constantes.

A lo largo de la presente investigación se ha mostrado que la revaloración y aplicación de los principios estipulados para una sociedad cosmopolita no solamente es una tarea vigente y pertinente, sino que las repercusiones éticas de esta interpretación podrían tener consecuencias de gran relevancia en las discusiones a propósito de la diversidad cultural contemporánea.

Desde la transformación relacional entre grupos humanos, aunados a los procesos de migración y globalización, el Estado moderno se encuentra marcado por la necesidad de resolver o mediar el conflicto que implica incluir en sí mismo individuos homogenizados por la noción de ciudadanía que legitimen no sólo el uso monopólico de la coacción, sino una normatividad reguladora de las condiciones y expectativas diversas de cada individuo sin dejar de identificarse con diversas adscripciones culturales.

Los conceptos de grupo e identidad fueron forzados así una resignificación importante. Si bien el contexto y la circunstancialidad de los individuos no fue nunca abstraída por completo, su importancia para la comprensión de la subjetividad sí fue relegada al plano de lo prescindible. Los ciudadanos en el Estado moderno se comprenden como ciudadanos, iguales ante la ley pero su comprensión como entes

individuales con perspectivas, expectativas y finalidades diversas parece quedar velada desaparecida en aras de una normatividad común. Ya que esta concepción individual de los ciudadanos es a la que responden las leyes y las deliberaciones jurídicas, la transpolación a la discusión a propósito de las reivindicaciones culturales tendrá que contextualizarse desde este paradigma.

Con base en este desplazamiento conceptual desde la comunidad hacia la subjetividad como centro de la deliberación y construcción política, el sesgo de los Estados occidentales se inclina hacia la conformación de democracias basadas en principios liberales.

Una comprensión equilibrada de las reivindicaciones culturales requieren de esta contextualización. Sólo al interior de organizaciones políticas con estos presupuestos pueden comprenderse los cuestionamientos acerca de la corrección e imparcialidad normativa del Estado que pretende defender las libertades individuales. Los reclamos de reconocimiento, sin embargo, no se refieren solamente al garante formal de la libertad individual o grupal, sino que, al estar mediados por contenidos específicos, terminan clasificándose como casos problemáticos en la deliberación jurídica cuando contravienen los principios fundamentales de cualquier democracia liberal. Especialmente las reivindicaciones que incluyen usos y costumbres contradictorios con los principios de libertad individual o equidad política conforman el límite gris que tantos proyectos políticos y filosóficos han intentado clarificar.

Por este motivo, una condición mínima para establecer los conceptos fundamentales necesarios en este ámbito deliberativo es la distinción entre el

principio formal de la justicia y las concepciones sustantivas de vida buena que los individuos o grupos en disputa detentan.

Formalizar el concepto de justicia, vaciándolo de contenido específico, permite establecerlo como un marco normativo imparcial que pueda contener procedimientos universales aplicables independientemente del contenido que supongan. Con ello puede establecerse una primera base estandarizada de discusión que evita el enfrentamiento irresoluble entre ideologías, conceptos de vida buena, elementos confesionales o cualquier contenido irreductible dentro de la cosmovisión subjetiva, favoreciendo el reconocimiento del conflicto como parte inequívoca de la vida política.

Frente a las críticas que acusan a los Estados contemporáneos de llevar a cabo la práctica de la imparcialidad o neutralidad estatal pero aplicando veladamente la axiología liberal como moralidad universal, es preciso acotar que la afirmación de que una organización política liberal es la única alternativa política deseable o la forma de gobierno ideal no es solamente un error sino una petición de principio. El liberalismo debe ser considerado como una opción política entre muchas otras elegibles, pues incluso pensar una república no dirige necesariamente a un tipo de sustrato moral específico. Sin embargo, el principio de libertad como principio trascendental, distinto de cómo ideología política, sí es necesario para afirmar una república como forma de organización civil si se pretende afirmar las repercusiones éticas aquí planteadas. La vía alternativa es pensar el cosmopolitismo kantiano como un marco normativo que puede guiar la práctica política protegiendo las condiciones de posibilidad de las diferencias culturales a través de una transformación ética. Los valores liberales se encuentran insertos en una perspectiva

con ideas de vida buena determinadas que, por su propia condición atada a la subjetividad y a la contingencia, distan mucho de poder ser reivindicadas como valores universales o de aplicación absoluta; sin embargo, al considerar el liberalismo político como distinto de los principios formales que permiten la expresión de la diferencia, se posibilita la adopción de los conceptos de autonomía y libertad como condiciones mínimas de convivencia en sociedades ideológica, étnica y culturalmente diversas.

Las dos propuestas recuperadas a este respecto -la procedimentalización jurídica de Grocio y el análisis vitoriano- clarifican una fundamentación del derecho que introduce la diversidad, tanto cultural como material, en una normatividad universal procedimental sin pretender eliminar la diferencia.

Contrario a la perspectiva ética que asume la existencia de un modelo ideal de vida buena, virtuosa, que debe perseguirse dada la perfección que el ser humano alcanza al realizarla, la perspectiva presentada por esta investigación se enfrenta a la aversión al conflicto, dado que no asume la armonía entre valores e intereses orientados a la mejor forma de vida como búsqueda constante. La resistencia a aceptar el conflicto dentro de la normatividad política de una sociedad se contrapone constantemente con la experiencia fáctica que el mundo nos presenta.

La revaloración del conflicto en el ámbito político como una circunstancia irreductible y necesaria debida a la diversidad deriva en perspectivas jurídicas orientadas a su procesamiento, distintas de propuestas que pretenden su eliminación del mundo público. Por ello, el conflicto requiere un constructo formal cuyo procedimiento favorezca su aparición y consiguiente transformación.

Al establecer la justicia como este procedimiento formal sustentado en la racionalidad de todo ciudadano o Estado, la perspectiva unilateral con la que las partes en disputa abordan la diferencia se reconduce, obligando al reconocimiento jurídico de los participantes como formalmente iguales, sin distinciones particulares que favorezcan ni demeriten a ninguno. El concepto de justicia se resignifica, adquiriendo un correlato procedimental que lo aleja de las reivindicaciones confesionales y absolutas en las que se consideraba una valoración moral derivada del contenido de las premisas defendidas.

Así, los contendientes se reconocen como pares y la justicia no es ya el concepto legitimador de su causa, sino una serie de procedimientos que, de cumplirse, proveerán un horizonte equitativo en el cual se desarrolle el conflicto sin requerir de la violencia. Cumpliendo estos requisitos, se elimina la necesidad de lograr un acuerdo racional a propósito de los modos de vida elegidos por cada individuo para poder vivir juntos; el ideal de convivencia requiere ser normado por instituciones que protejan las condiciones de posibilidad para realizar cualquier proyecto de vida que respete la diversidad y el valor de otras cosmovisiones tanto como la propia.

La propuesta kantiana cosmopolita no sólo recupera la valoración del conflicto político y una propuesta procedimental para enfrentarlo, sino que, al tratarse de un ordenamiento construido para legislar la paz, establece condiciones de posibilidad individuales y sociales universalmente válidos para lograrlo.

Desde esta perspectiva, las condiciones estructurales de la subjetividad son compartidas por cualquier ser racional, lo que permite la delimitación de un horizonte compartido válido de capacidades y derechos básicos. La libertad y

autonomía de cada sujeto sustentan una forma de organización política incluyente cuyo principio básico es la protección de los derechos emanados de dichas condiciones.

Recuperar este horizonte mínimo de condiciones formales universales en los sujetos permite establecer un marco normativo equitativo al que cualquier ser humano tenga acceso, independientemente de su estatus político, legal o moral, permitiendo con ello que la discusión entre grupos o las demandas al Estado se desenvuelvan en un ámbito racional e incluyente.

Si la protección de la libertad y la autonomía se retoman como la guía básica de corrección normativa, la diversidad y la oposición se revaloran como expresiones de libertad tanto metafísica como positiva. Las repercusiones éticas de este desarrollo obligan, por lo tanto, al Estado pero también a todos los integrantes de él.

Mientras el Estado requiere comprometerse a un proceso constante de corrección de la ley guiado por la deliberación ciudadana, así como a la protección efectiva de los derechos fundamentales de cualquier ser humano, los sujetos requieren normar su propia concepción sustantiva de vida para evitar contradicciones con los principios fundamentales que reivindican. Es decir, si la reivindicación de diversidad cultural exigida por individuos o grupos no contradice los principios de libertad y autonomía de los individuos, puede considerarse un reclamo válido de justicia; sin embargo, si el contenido de dicha reivindicación atenta contra estos principios evitando el disenso, la crítica o las decisiones alternativas en el interior de la propia diferencia cultural, la contradicción derivada de ello invalida dicha exigencia. Resulta imposible sostener una argumentación



consistente de esta naturaleza al exigir el respeto a la diferencia y a la libertad a través de prácticas que contradicen esos mismos principios.

Este resultado no se deriva de la imposición de la ideología liberal disfrazada de principios universales, como se discutía en las críticas revisadas. La idea liberal de lograr un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible se enfrenta con una contradicción fundamental; si se parte del presupuesto de que existe un solo modo de vida que es el más deseable, *de facto* se resta valor a cualquier otro modo de vida distinto de éste. Así, el consenso racional no puede anclarse en la decisión acerca del mejor *modus vivendi*, sino que requiere dirigirse a las condiciones de posibilidad que sustentan la elección de cualquier modo de vida posible que pueda pensarse sin cometer una contradicción autoperformativa contra esos mismos principios fundamentales.

Las consecuencias políticas y morales que implica la elección de la perspectiva antes mostrada resultan alentadoras en el marco filosófico y político contemporáneo. El establecimiento de estas condiciones como guía de la práctica política empírica puede permitir el resguardo de la dignidad humana al reconocer la validez de diversas expresiones de la variabilidad humana y de la posibilidad de proponerse fines diversos sin menoscabo de los derechos fundamentales que funcionan como garante de la misma discusión.

## **Bibliografía**

Grotius, Hugo; "De iure belli ac pacis", en *The ethics of war. Classic and contemporary readings*, G. M. Reichberg, H. Syse, E. Begby Edit, Blackwell Publishing, Cornwall, 2006.

Grotius, Hugo; *Prolegomena to the Law of War and Peace*, The Liberal Arts Press, New York, 1957.

Kant, Immanuel. Las obras de Kant se citan de acuerdo las abreviaturas enlistadas a continuación.

*Idee* *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, en "Filosofía de la Historia", F. C. E., México, 2004.

*KrV* *Crítica de la Razón Pura*, Taurus, México, 2011.

*KU* *Crítica del Discernimiento*, traducción y edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Machado Libros, Madrid, 2003.

*Gr* *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996.

*MS* *Metafísica de las Costumbres*, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Barcelona, 1989.

*T&P* *Teoría y Práctica: en torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve en la práctica": sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, Tecnos, Madrid, 2002.

*ZeF* *Sobre la Paz Perpetua*, Alianza, Madrid, 2009.

Kymlicka, Will; *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

Mulhall, Stephen y Swift, Adam; *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1996.

Taylor, Charles; *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, F.C.E., México, 2009.

Vitoria, Francisco de; *La ley*, Tecnos, Madrid, 1995.

Vitoria, Francisco de; "De potestate civili" en *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*", Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946.

Vitoria, Francisco de; "De Indis" en *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*", Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946.

Vitoria, Francisco de; " De Jure belli Hispanorum in barbaros" en *Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria*", Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1946.

## **Bibliografía secundaria**

Anderson, Perry; *El Estado absolutista*, Siglo XXI, México, 2002.

Aramayo, Roberto R.; Muguerza Javier y Roldán, Concha (editores); *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996

Askew, Ian; Methodological Issues in Measuring the Impact of Interventions against Female Genital Cutting, en *Culture, Health & Sexuality*, Vol. 7, No. 5, Themed Symposium: Female Genital Cutting (Sep. - Oct., 2005), pp. 463-477

Australia Addresses Female Genital Mutilation en *Reproductive Health Matters*, Vol. 10, No. 19, Abortion: Women Decide (May, 2002)

*Autonomy and Community. Readings in Contemporary Social Philosophy*. Jane Kneller and Sidney Axinn, editors. State University of New York Press, Albany, 1998.

Beck, Ulrich; *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona, 2005

Benhabib, Seyla; *Another Cosmopolitanism*, Oxford University Press, Nueva York, 2006.

Benhabib, Seyla; *Dignity in Adversity. Human Rights in Turbulent Times*, Polity Press, Cambridge, 2011.

Benhabib, Seyla; *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2006.

Berlin, Isaiah; *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1998.

Bobbio, Norberto; *Estado, Gobierno y Sociedad*, F.C.E., México, 2004.

Chanock, Martin; "'Culture' and human rights : orientalising, occidentalising and authenticity", en *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000.

Cicerón; "Las Leyes", en *La república y las leyes*, Akal, Madrid, 1989.

*Cosmopolitismo*. Dulce María Granja Castro y Gustavo Leyva Martínez, editores. Anthropos / UAM - I, Barcelona, 2009.

Cox, Richard; "Hugo Grocio" en *Historia de la Filosofía Política*, F.C.E., México, 2004.

*Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Naciones Unidas, 2008.* Documento electrónico disponible en [http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf)

Dorkenoo, Efua; *Combating Female Genital Mutilation: An Agenda for the Next Decade*, en *Women's Studies Quarterly*, Vol. 27, No. 1/2, Teaching About Violence Against Women (Spring - Summer, 1999), pp. 87-97

*Essays on Kant's political philosophy.* Edited and with an introduction by Howard Lloyd Williams, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Fraser, Nancy; "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género." en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 8 Año 1996. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2704757>

Gray, John; *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001.

Habermas, Jürgen; "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años". En *Isegoría* [online], 1997, pp. 61-90

Hobsbawm, Eric; *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1998.

Höffe, Otfried; "Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant" en *Cosmopolitismo*, Anthropos/UAM - I, México, 2009

Höffe, Otfried; *Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace*, Cambridge University Press, Nueva York, 2006.

*Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*. Edited by Ronald Beiner and William James Booth, Yale University Press, New Haven y Londres, 1993.

Keating, Michael; *Nations against the State*, Palgrave, Wiltshire, 2001

Kleingeld, Pauline; *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge University Press, Nueva York, 2012.

Lazos, Efraín; *Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant* en Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, no. 41, julio-diciembre, 2009, pp. 115-135.

Mamdani, Mahmood; *Beyond Rights Talk and Culture Talk. Comparative Essays on the Politics of Rights and Culture*, St. Martin's Press, Nueva York, 2000.

*Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, Londres, 1998.

Rovira Gaspar, María del Carmen; *Francisco de Vitoria: España y a América. El poder y el hombre*, Porrúa/Cámara de Diputados, México, 2004.

Sandel, Michael; *El liberalismo y los límites de la justicia*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000.

Sartori, Giovanni; *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, México, 2006.

Sepúlveda, Juan Ginés de; *Apología en favor del libro sobre las justas causas de la guerra*, Edición de Ángel Losada, Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco, Córdoba, 1997.

Shklar, Judith; *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, Harvard University Press, Londres, 1964.

Schmitt, Carl; *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del <<Jus publicum europaeum>>*, CEC, Madrid, 1979.

Schmitt, Carl; *El concepto de lo político*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.

Smith, Adam; *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Tecnos, 2009.

*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/index.html>

Ulloa Zúñiga, Teresa, Montiel Torres, Oscar y Baeza Narváez Grethell; *Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas*, Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, México, 2010.

Velasco Arroyo, Juan Carlos; “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, *Isegoría* [online], 0, 1997, pp. 91-117

Vitale, Ermanno; *Liberalismo y multiculturalismo. Un desafío para el pensamiento democrático*, Oceano, México, 2004.

Weber, Max; *Economía y Sociedad*, F.C.E., Madrid, 2002.

Young, Iris Marion; *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Zea, Leopoldo (compilador); *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*, FCE, México, 1991.