

# El cosmopolitisme cínic, un precedent del kantià?

Jesús Hernández Reynés

Universitat Autònoma de Barcelona

---

## Resum

En aquest article es compara el cosmopolitisme de Kant amb el cosmopolitisme dels cíncics antics. La comparació no és una tesi, és un mètode. L'objectiu és descobrir els elements comuns i també els que no es comparteixen. D'aquesta manera es poden arribar a definir les principals característiques del cosmopolitisme modern. La conclusió més destacada és que, en la modernitat, representada per Kant, la ciutadania del món no és res més que el límit ideal de la ciutadania política.

**Paraules clau:** cosmopolitisme, Kant, cíncics, Diògenes de Sínope, *kosmopolites*, ciutadania.

**Abstract.** *The cynic cosmopolitanism: A precedent of the kantian cosmopolitanism?*

In this article the cosmopolitanism of Kant is compared with the old cosmopolitanism of the ancient Cynics. The comparison is not a thesis, it is a method. The objective is to discover the common elements and also those that are not shared. This way, the main characteristics of the modern cosmopolitanism can be defined. The most outstanding conclusion is that, in the modernity, represented by Kant, the citizenship of the world is not more than the ideal limit of the political citizenship.

**Key words:** cosmopolitanism, Kant, Cynics, Diogenes of Sinope, *kosmopolitês*, citizenship.

---

Proposar el cinisme com a possible precedent de Kant en el tema de la intenció cosmopolita significa exposar-se a una resposta molt ràpida. Segons que diuen els erudits en la matèria, Kant no va tenir un coneixement seriós dels cíncics. Per tant, no hi ha precedent cínic del cosmopolitisme kantià. Tanmateix, s'ha reconegut que Kant va rebre alguna mena d'influència i d'inspiració de l'estoïcisme romà en el camp eticopolític, amb figures il·lustres com ara Ciceró, Sèneca i Marc Aureli.<sup>1</sup> I, d'altra banda, no es pot negar que almenys certs aspectes del cinisme es troben en l'inici d'algunes de les idees estoïques.<sup>2</sup> Pel que fa

1. Vegeu Nussbaum, 1997.

2. Vegeu, per exemple, Griffin, 1996 i Billerbeck, 1996.

al cosmopolitisme, és conegut el seu origen cínic, evidenciat en la paternitat del terme *kosmopolitês* atribuïda a Diògenes de Sínope.<sup>3</sup> Tot fa pensar, doncs, que, encara que no de manera directa, la idea de cosmopolita o «ciudadà del món», que Kant utilitza en la configuració teleològica de la seva eticopolítica, té un precedent, remot però original, en el cinisme prehel·lenístic.

Ara bé, la meua proposta no és dur a terme un estudi que acabi identificant i registrant totes les línies d'influència, directa i indirecta, que unirien els cíncics i Kant en la consideració conjunta del cosmopolitisme. Sí que em proposo, en canvi, mostrar algunes coincidències en el propòsit cosmopolita tal com s'inaugura en l'antiguitat per Diògenes el Cínic i com és projectat en la modernitat per Kant. I a la vegada, vull que quedi constància de les diferències que separen totes dues visions, perquè es posi de manifest el màxim nombre possible d'elements característics de la perspectiva moderna, en la mesura que ha de quedar contrastada amb el rerefons antic.

Si el meu relat de semblances i diferències entre el cosmopolitisme cínic i el kantianisme ha de servir per confirmar o refutar influències, lectures, tergiversacions, simpaties, etc., és cosa que queda fora d'aquest article. Les meves intencions són unes altres. En primer lloc, dibuixaré la figura del cínic cosmopolita per veure-hi la manera com una ciutadania del món és una aposta genuïnament filosòfica. Una referència breu a un cínic contemporani de ficció, heroi d'una pel·lícula, em servirà per posar el contrapunt al personatge de Diògenes, evidenciant, així, el caràcter antic d'aquest. Finalment, exposaré la intenció cosmopolita de Kant fent servir de guia les característiques del cosmopolitisme que ha deixat a la vista la pràctica cínica. Resseguint-les, miraré de fer les meves consideracions finals. La conclusió és la d'un kantisme que, malgrat les servituds modernes que l'aclaparen, deixa anar el gust pels mateixos compromisos que van portar els cíncics a declarar-se cosmopolites.

La tasca que em proposo, doncs, no és la de dibuixar una línia «objectiva» de la història de la noció de cosmopolitisme on els primers cíncics apareixerien com a precedents de Kant. Més que això, el que jo faig és plantejar la qüestió següent: *de quina manera s'il·lumina el cosmopolitisme de Kant si prenem com a precedent seu la pràctica cosmopolita dels primers cíncics?*

## I

L'atenció sobre el cosmopolitisme dels primers cíncics tendeix a quedar limitada per la discussió que se suscita sobre la seva índole positiva o negativa.<sup>4</sup> Per

3. Vegeu D. L. VI 63 (=SSR V B 355). Malgrat tot, jo considero que el cosmopolitisme estoic és en general força diferent del de Diògenes el Cínic. A tall d'exemple, només agafant Ciceró, vegeu *Fin.* III 19, 64; *De re publ.* I 13, 19; *De leg.* I 23, 61; *Parad.* II 18. Vegeu també *Tusc.* V 37, 108, on es diu que Sòcrates es va proclamar *Mundanum* quan se li va preguntar d'on era. Per a Ciceró, segurament atesa la seva condició de romà, el cosmopolitisme és el resultat d'expandir la *polis* a tot l'univers.

4. Vegeu Moles, 1993.

exemple, no és fàcil d'interpretar el sentit del rebuig de la *polis* practicat amb insistència per Diògenes i companyia, ja que tot fa pensar que el caràcter cosmopolita del cínic s'identifica amb aquest rebuig. Potser Diògenes exerceix la pura destrucció, o bé cal parlar d'una actitud afirmativa? Els intèrprets no s'hi posen d'acord. Però més enllà dels interessos erudits, la qüestió implicada en la disputa és rellevant perquè arrossega una pregunta crucial: hi ha alguna ciutadania que no sigui la d'una ciutat? O també així: hi ha una ciutadania del món? En què pot consistir?

Al meu entendre, i per començar, cal admetre que la figura de Diògenes el Cínic és definida de manera negativa. Això queda a la vista, per exemple, en la famosa descripció que fa de si mateix: «sense ciutat, sense llar, expulsat de la pàtria, captaire, vagabund, vivint solament al dia». <sup>5</sup> També s'ha de reconèixer, però, que el cínic no descriu la seva condició amb la intenció última de lamentar-se'n. Més aviat, exhibeix una manca d'integració política per tal de refermar una capacitat autònoma de procurar-se tot el que li cal. És a dir, la situació insociable del cínic serveix de base per a una pràctica autosuficient, demostrant que és un home que no necessita res social per constituir-se en agent d'una vida pròpia. En aquest punt, es fa convenient preguntar si no serà aquesta vida pròpia, autosuficient, la que comporta ser ciutadà del món. Si fos així, ens trobaríem que el rebuig de la *polis* no només no seria un pur acte destructiu, sinó que quedaria lligat a l'afirmació d'un referent mundial, i precisament a través de la ruptura de les limitacions implícites en tota mena de referents «locals». Tot fa com si les coses guanyades en l'horitzó cosmopolita fossin producte de la negació de les restriccions pròpies del territori de la *polis*, de la pàtria, de la llar.

Hi ha alguna manera d'entendre que de la negació de la *polis* surti l'afirmació de la *cosmòpolis*? Podria ser que el mateix gest políticament negatiu fos alhora positiu per a la intenció cosmopolita? Si volem concebre un cosmopolitisme cínic basat en la pràctica incívica, haurem de resoldre abans un parell de problemes, perquè d'això depèn el sentit que puguem donar a la perspectiva cosmopolita. Primer de tot, cal determinar fins a quin punt la desvinculació de les convencions polítiques no comporta la pèrdua de la condició humana; perquè, si fos així, si es perdés l'especificitat humana, el cosmopolitisme del cínic equivaldria a una postura purament salvatge. I, en segon lloc, és necessari establir si l'horitzó del món es correspon simplement amb el que queda un cop s'han destruït els vincles locals, com una mena de restes de la desfeta; perquè l'actitud del cínic cosmopolita podria no ser més que un pur individualisme sense capacitat de generar cap mena de política alternativa. Com veurem, però, aquestes qüestions es resumeixen en una: és el cosmopolitisme cínic el resultat d'un requeriment de la raó?

Per admetre que de la negació neix una afirmació, en l'assumpte que ens ocupa, una de les dificultats més comunes és la que es deriva de la perplexitat

5. Vegeu D. L. VI 38 (=SSR V B 263).

amb què s'assumeix la crida a la naturalesa, tan típica del cinisme. El fet és que aquesta naturalesa reclamada no és altra que la naturalesa animal. Vol dir això que l'animalitat bruta es contraposa a la humanitat civilitzada? S'hauria de poder veure en la naturalesa demanada pel cínic una aposta per l'home de veritat. Segurament, l'animalitat és la vida natural, la *zoé*, que en aquest cas es pot contraposar perfectament a la *bíos*, la vida política, o millor, s'ha de poder entendre que la *bíos* ha de ser viscuda com a *zoé*, i que d'aquí es deriva, no merament la negació de la *polis*, de la llei, sinó l'afirmació de la naturalesa, de la vida. En aquest sentit, la vida natural, per a un home, lluny d'embrutir-lo, podria significar la vida pròpiament humana.

Malgrat tot, és cert que el cinisme s'ha vist com la pràctica agosarada de viure com un animal salvatge, i que això sovint ha estat percebut com una salvatjada. No deixen de ser il·lustratives d'aquesta percepció certes imatges comunes a la tradició literària referida als cíncics, com ara l'episodi força irònic dibuixat per Plutarc en el seu opuscle vegetarià *De esu carniūm*. Ens hi trobem un Diògenes desafiant, fent-se càrrec del repte de menjar-se un pop cru, la qual cosa és comentada amb sorna, per Plutarc, així: «el filòsof va assumir a primera línia el risc de lluitar contra un pop cru, a fi de fer silvestre la vida».<sup>6</sup> Aquest comentari pejoratiu de Plutarc és força significatiu, ja que prové d'un autor que tot fa pensar que defensa postures naturalistes d'afinitat cínica.<sup>7</sup> És a dir, hi ha un corrent força majoritari i arrelat que identifica la doctrina cínica amb la pràctica d'una vida assilvestrada i que no està gaire lluny de la imatge del salvatgisme en el pitjor dels sentits.<sup>8</sup>

La fama del cínic de practicar el salvatgisme, l'hem d'acceptar com a correcta? Estem obligats a pensar irremeiablement que l'esdevenir salvatge del cínic és una pèrdua de la humanitat? Jo entenc que no, perquè hi ha força elements de la doctrina cínica que obliguen a veure-ho d'una altra manera. En especial, cal destacar aquells que procedeixen d'Antístenes i que van passar directament a formar part del bagatge específicament cínic. Em refereixo a la declaració que diu que el fi últim que es busca en la vida és la virtut,<sup>9</sup> que és ensenyable<sup>10</sup> (com ja deia Sòcrates), i que en bona part s'aconsegueix desaprenent,<sup>11</sup> desmuntant la tramoia social.

No podem oblidar que l'individu que viu en la naturalesa perquè ha decidit portar una vida assilvestrada és el savi. En efecte, malament podem interpretar com a brut al qui el pensament cínic caracteritza com a savi. La renúncia de la *polis* per abraçar la naturalesa no és un camí d'embrutiment, sinó de vir-

6. Vegeu 995 D.

7. Per exemple, el tarannà del personatge Grilo en el diàleg *Bruta animalia ratione uti*.

8. Aquesta imatge inclou des de les invectives antigues contra la suposada indecència dels cíncics (la més famosa de les quals és la de Filodem de Gàdara, *SSR V B 126*) fins a la classificació moderna dels cíncics sota la noció de «primitivisme cultural» (Lovejoy-Boas, 1935, p. 117).

9. Vegeu D. L. VI 104 (=SSR V A 98).

10. Vegeu D. L. VI 10-11 (=SSR V A 134).

11. Vegeu *SSR V A 87*.

tut. Quan Diògenes contraposa el savi a la majoria de la gent, entre la qual busca un home que no troba,<sup>12</sup> està deixant clar que l'opció cínica tria decididament l'excel·lència, l'*areté*. En la virtut es troba l'autenticitat pel fet de ser, la virtut, una via directa a la pròpia naturalesa, sense intermediaris mistificadors; naturalesa que és l'origen de l'acció, de la pràctica vital, de l'impuls, de l'empenta que defineix l'activitat d'un individu. El savi és l'home per antonomàsia, aquell que no es troba entre la gent, perquè ha après la virtut. Un home així és amic de si mateix perquè amb si mateix en té prou. El que podríem anomenar «la construcció» de la pròpia vida, el savi cínic la duu a terme guanyant una posició autosuficient. L'autosuficiència (*autárkeia*) és el resultat d'haver-se després dels lligams comportats per la ciutadania d'una *polis*,<sup>13</sup> i és des de l'autosuficiència que s'aconsegueix la ciutadania del món.

Ser cosmopolita, doncs, vol dir ser autosuficient, no dependre de res que no sigui propi. Ara bé, la naturalesa, que en certa manera ho és tot, dóna suport a aquesta autosuficiència. Significa això que un mateix és propietari de tot el món? Efectivament, així és. El cosmopolitisme, que comença negant el valor de la *polis*, acaba adquirint, per causa d'aquesta negació, la propietat de tot l'univers. En l'anecdota referit a Diògenes de Sínope hi ha un episodi força revelador, que il·lustra molt bé un cert sentit de ser ciutadà del món. Es tracta del raonament que Diògenes adduïa a favor de la seva tesi que atorga la propietat de totes les coses als savis. En la versió de Diògenes Laerci, fa així:

Totes les coses són dels déus; els déus són amics dels savis; comunes són les coses dels amics; doncs, totes les coses són dels savis.<sup>14</sup>

Cal, però, no precipitar-se en la interpretació d'aquestes paraules. Al meu entendre, no és adequat destacar la referència als déus en un home que, d'altra banda, era tècnicament un agnòstic, ni tampoc la relació d'amistat amb ells com si fos una relació de dependència, ja que així arribaríem a la conclusió falsa que el savi no obté de si mateix la propietat del món, sinó d'altres. És bo fixar-se, en canvi, en la manera com el savi abraça la totalitat del món mostrant-se afí als que popularment són considerats amos de totes les coses. Per l'amistat, per la *philia*, els savis esdevenen propietaris de l'univers; segurament per la mateixa *philia* que els ha fet savis, en la mesura que ho han aconseguit per la filosofia.<sup>15</sup> També podríem pensar que, en aquest cas, els déus fan el mateix paper que la naturalesa, en referència a la qual s'aconsegueix l'autèntica propietat d'un mateix i, per tant, de totes les coses. Sigui com vulgui,

12. Vegeu D. L. VI 32 (=SSR V B 278); D. L. VI 40 (=SSR V B 274); D. L. VI 41 (=SSR V B 272), i D. L. VI 60 (=SSR V B 273).

13. Vegeu D. L. VI 105 (=SSR V A 99).

14. Vegeu D. L. VI 72 (=SSR V B 353).

15. Vegeu D. L. VI 64 (=SSR V B 364). El terme utilitzat, però, no és la paraula *philia*, sinó el verb *prospoiœúmai*, que significa «procurar-se», «pretendre», «aspirar a». Vegeu també Gnom. Vat. 743 n. 174 (=SSR V B 365).

l'afinitat amb els déus no implica rebre d'ells regals a la manera d'una almoïna, sinó tenir la condició suficient per poder considerar propi qualsevol bé, i no hi ha dubte que això significa haver aconseguit una radical autosuficiència.

És clar, per tant, que la naturalesa sosté la pretensió de valer-se només de si mateix, i la sosté de manera positiva. El savi és autosuficient perquè la naturalesa li proporciona tot el que li cal. Val a dir que hom esdevé savi quan no té més necessitats que aquelles que la naturalesa és capaç de satisfer, i que, per això, en certa manera, la relació entre savi i naturalesa és circular. L'individu autosuficient és, doncs, el savi *en* la naturalesa, l'home virtuós que viu segons la naturalesa i que, justament en aquest sentit, és contrari a la *polis*.

Ara bé, a diferència de molts corrents filosòfics hel·lenístics, que poden ser vistos com a resultats de la desaparició històrica de la *polis* en tant que unitat social, a partir sobretot de la proliferació del poder macedoni després d'Alexandre, el cinisme antic és una resposta a la presència aclaparadora de la *polis*.<sup>16</sup> Per això, la pràctica cínica és antisocial i, especialment en Diògenes, inclou una acció política poc adient amb una actitud merament individualista. Segons que hem vist, i al meu entendre, la manera d'obrar del cínic és indubtablement contrària a la *polis*, però favorable a la cosmòpolis. Aquesta és, certament, la pràctica de l'expatriat; de fet és la seva conseqüència. És ben cert, com recullen els testimonis, que la condició d'expatriat és la raó d'esdevenir filòsof<sup>17</sup> i, a través de la filosofia, aconseguir l'autosuficiència.<sup>18</sup> Ha de quedar clar, però, que això és així no perquè la cosmòpolis sigui una megalòpolis universal, la megalòpolis que tot ho conté i a la qual s'arribaria per la desaparició fàctica de les fronteres, sinó pel fet que el nou horitzó que s'allibera quan desapareixen les servituds imposades per la *polis* és capaç de sustentar l'autèntica autosuficiència. L'individu expatriat, doncs, arriba al cosmopolitisme com a conseqüència del seu rebuig de la pàtria i no com a resultat passiu d'haver-la perduda.

En definitiva, les visions positiva i negativa que s'enfronten a l'hora d'interpretar el cosmopolitisme cínic queden superades en posar-se de manifest que només en l'acte de rebutjar la ciutadania de la *polis* es guanya la ciutadania del món. Dit d'una altra manera, la ciutadania basada en la *polis* és una falsa ciutadania, una mera urbanitat que no deixa de ser un encobriment del vici.<sup>19</sup> En canvi, un cop s'ha obert l'horitzó de la totalitat del món, té lloc la

16. Sóc conscient que no sempre (per no dir que gairebé mai) es descriu el cinisme en aquests termes. La visió del moviment cínic com un corrent hel·lenístic és la més habitual. Jo penso, però, que el primer cinisme, el de Diògenes —i encara més si volem introduir-hi Antístenes—, ha de ser contemplat com una resposta alternativa a les mateixes qüestions que suscitaven l'interès de filòsofs tan prehel·lenístics com Plató i Aristòtil. Això fa que l'aproximació als cínics a través de versions tardanes (romanes, per exemple) em sembli totalment inadequada. Aquest retret és extensiu al meu estimat Foucault i la seva obsessió per escoltar, com a font de l'actitud cínica, autors com ara Dió de Prusa.

17. Vegeu D. L. VI 49 (=SSR V B 13).

18. Vegeu D. L. VI 63 (=SSR V B 360).

19. Vegeu D. L. VI 72 (=SSR V B 353).

veritable convivència que la mateixa pràctica del cínic ha mostrat que no és possible en l'ordre polític de la ciutat, de la pàtria. «L'única ciutadania correcta és la que es dona en el món».<sup>20</sup>

En què consisteix, doncs, el cosmopolitisme cínic? S'ha de dir, segons el que hem vist, que és principalment una posició política. Ara bé, cal destacar que apareix en qualitat de resultat del rebuig explícit de la llei de la *polis*. En aquest sentit, podem considerar que el cosmopolitisme es va definint de manera contrària a com es caracteritza el qui viu en la ciutat. És a dir, les notes utilitzades per precisar les característiques del ciutadà de la *polis* ens han de servir per fixar les del ciutadà del món: simplement invertint-les. Procedint d'aquesta manera, tindrem una descripció que completarà la que hem obtingut fins ara. El mètode és factible, ja que, a partir dels testimonis i de les notícies sobre els cíncics, podem distingir els caràcters propis de la gent que viu sotmesa a la llei i a la resta de convencions ciutadanes, perquè Diògenes s'ocupa de posar-les en evidència amb el seu estil cridaner. També és comú trobar-hi lligams expressos entre els trets distintius dels ciutadans segons la llei i els trets distintius de l'home cínic, precisament per contrarietat. Doncs bé, d'aquesta manera podem arrodonir la nostra caracterització del cosmopolitisme cínic. Recordem que l'home cosmopolita és el savi, que es defineix per ser virtuós i viure de manera autàrquica. Si ens hi fixem, la definició del savi ja ha estat feta per contraposició a la vilesa i servitud de la gent de la ciutat. Ara es tracta d'afegir-hi més detalls.

Comptem, feliçment, amb una frase que resumeix bona part de la perspectiva cínica. La trobem a Diògenes Laerci i fa així: «Solia dir [*scil. Diogenes*] que cal anteposar la valentia a la sort, la naturalesa a la llei, la raó a la passió».<sup>21</sup> Succintament, però amb força completesa, se'ns ofereix una descripció aprofitable. Si considerem que el cosmopolitisme és l'àmbit alliberat a partir del rebuig de la *polis*, suposant la *polis* i els seus habitants definits per l'obediència a la llei, la confiança en la fortuna i el lliurament als sentiments, haurem de dir que el caràcter cosmopolita és natural, valent i racional. Segurament, no hi ha cap fórmula tan eixuta com aquesta. La informació que ens proporciona sobre el savi és considerable. Efectivament, l'home virtuós, el savi completament autosuficient, fa que les seves accions estiguin regides per la naturalesa i no per cap convenció encobridora d'embulls; no es deixa portar per la sort, sinó que, de manera audaç, pren gosadament la iniciativa, i no es deixa anar en els sentiments, ja que es governa a si mateix per la raó.

La raó, per tant, és l'aposta cínica davant la passió, de la mateixa manera i en el mateix sentit en què el cínic anteposa la valentia a la fortuna i la naturalesa a la llei. No s'ha d'oblidar aquesta reivindicació cínica de la raó, perquè és fonamental per entendre la perspectiva cosmopolita. La referència a la raó és, per una banda, la reivindicació de l'autodomini, com la naturalesa ho és

20. Ídem.

21. Vegeu D. L., VI, 38 (=SSR V B 7).

de l'autonomia i la valentia ho és d'una certa espontaneïtat. En el fons, doncs, les tres característiques mantenen entre si una relació transitiva que finalment remet a un mateix, a la pròpia condició que s'ha de mostrar suficient per dur a terme una vida autènticament humana. I, per altra banda, la raó és signe de càlcul, però no d'un càlcul que ho converteix tot en enrevessat, sinó d'un càlcul que simplifica. Lluny de les mistificacions urbanes, la raó, oposada a la passió, permet elegir conforme a la naturalesa,<sup>22</sup> és a dir, també d'acord amb allò que és garant de la nostra autosuficiència. A més a més, cal tenir en compte que tan sols a partir d'una autosuficiència radical s'és veritablement cosmopolita, ja que el ciutadà del món obté el poder de viure autònomament no d'altra cosa que del fet de no ser ciutadà de cap *polis*, això és, del fet de no estar sotmès a cap obligació forana. En conseqüència, la raó, condició de possibilitat de l'apatia i de l'elecció natural, és la base del cosmopolitisme com a comportament polític del cínic.

Però aquest repàs del cosmopolitisme cínic quedaria coix sense introduir-hi els dos elements que compendien el fonament de la pràctica cosmopolita i alhora la seva finalitat. Em refereixo respectivament a la llibertat i a la felicitat. Pel que fa a la primera, tots els trets que serveixen per esbossar la vida ciutadana de la *polis* signifiquen l'esclavatge. Entre les notícies referides a Diògenes de Sínope, el terme mitjà que enllaça la caracterització de la ciutadania urbana convencional amb l'esclavitud és sovint la por. Es diu directament que «la por és el distintiu de l'esclau».<sup>23</sup> Però és que també hi ha referències a la por que assenyalen els àmbits principals de la vida viscuda a la manera cínic. Per exemple, en el mateix lloc de la citació anterior, s'explica que els homes tenen por de les bèsties ferotges; cosa que fa que els lleons no siguin esclaus dels qui els alimenten, sinó que els qui els alimenten ho siguin dels lleons. Bona metàfora per il·lustrar la relació que el savi cínic manté amb el gros de la gent. Tanmateix, l'esclavitud és directament predicada dels vils, dels oposats als savis, perquè no dominen els seus apetits;<sup>24</sup> també dels demagogs, que són vistos com a «lacais de la plebs».<sup>25</sup> I si l'esclavitud és rebutjada, és clar que la llibertat és reivindicada. Així, en una declaració contundent, Diògenes «afirmava que l'estil de la seva vida es governava com el d'Hèracles: res no és preferible a la llibertat».<sup>26</sup>

La relació de la llibertat amb el cosmopolitisme la tindrem més a la vista si ens adonem que la llibertat del cínic és principalment negativa, és a dir, és concebuda com a oposició a l'esclavitud. De fet, podem observar que té un lligam molt profund amb la condició d'expatriat. Ja hem vist fins a quin punt el rebuig actiu de la *polis* està en l'origen de la situació cosmopolita. Ara hem de subratllar que la mateixa situació d'expatriat és percebuda en aquest cas com a con-

22. Vegeu D. L. VI 71 (=SSR V B 291).

23. Vegeu D. L. VI 75 (=SSR V B 70).

24. Vegeu D. L. VI 66 (=SSR V B 318).

25. Vegeu D. L. VI 41 (=SSR V B 501).

26. Vegeu D. L. VI 71 (=SSR V B 291 19-20).



dició de la llibertat. Hem de tenir present que la consideració del vincle entre la vida fora de la pàtria i la llibertat individual era un objecte comú de debat en el segle IV. Només esmentaré un episodi, però pot servir d'exemple. El narra Xenofont en els *Memorabilia*.<sup>27</sup> El protagonitzen Sòcrates i Aristip de Cirene. El tema tractat és fins a quin punt és raonable desitjar governar. Aristip confessa que li sembla una insensatesa, ja que prou difícil és procurar-se el que a un mateix li pertoca com per afegir-hi les necessitats de la resta de ciutadans. La seva opció és d'una altra mena: seguir un camí que no passa pel comandament ni per la servitud, sinó que va a través de la llibertat i condueix a la felicitat. Però Sòcrates li fa veure que o bé no viu entre homes, per la qual cosa es podrà estalviar manar o ser manat, o bé, si hi viu, ha de tenir en compte que els més forts utilitzen els més dèbils com a esclaus. Llavors Aristip contesta: «Precisament per això, perquè no em passin aquestes coses, no em tanco a cap ciutat, sinó que visc a tot arreu com a estranger».

El Sòcrates de Xenofont no hi està d'acord. Com era de preveure, entén que el que busca Aristip no es troba en la condició d'estranger que, si té garanties, no són més que les atorgades per les ciutats. Tot plegat, en el text de Xenofont, s'està interpretant la pràctica cosmopolita des d'un interès molt urbà: la seguretat ciutadana. No és estrany, doncs, que la condició d'expatriat no sigui la més convenient. Però la mostra ja està donada. En el temps dels primers cíncics, la disputa sobre la conveniència de perdre la pàtria per guanyar la llibertat estava plantejada. Diògenes va apostar per la llibertat en el mateix gest en què va rebutjar la *polis*. La seva decisió d'anteposar la naturalesa a la llei li va proporcionar la base per construir-se una vida aliena a les convencions socials, és a dir, no sotmesa als dictats polítics. La valentia davant la por i el domini de les passions van ser les condicions per la necessària autosuficiència. Amb ella, un es podia estalviar la servitud de pensar que el camí de la llibertat es troba sotmès a la garantia de la seguretat ciutadana.

La felicitat, malgrat tot, va continuar sent el seu objectiu. Si Aristip suggeria la vida d'estranger per poder-se despreocupar dels conflictes originats en la *polis*, l'aposta cínica per la naturalesa li concedeix la felicitat proporcionalment a la pèrdua de mistificació, d'engany, de complicació inútil. Com deia Diògenes:

Cal, doncs, que, en comptes dels esforços inútils, per viure feliçment siguin elegits els que són d'acord amb la natura: només es viu en la infelicitat per manca d'enteniment.<sup>28</sup>

Fins aquí, he contraposat el cosmopolitisme a la ciutadania de la *polis*, i crec que amb unes conclusions força reveladores. D'una banda, la vida cisel·lada per la llei és considerada vil pel cínic i, per tant, el cosmopolitisme és la condició de qui és contrari a la vilesa, és a dir, el virtuós, el savi. D'altra banda, el seguiment de la llei i els fets de donar-se a les passions i de posar-se en mans

27. Vegeu II 1, 8 i s. Dec aquesta referència al professor Joan Rovira.

28. Vegeu D. L. VI 71 (=SSRV B 291).

de la fortuna són actituds i maneres de ser esclaves; per la qual cosa el cosmopolitisme, que va en contra de tot això, coincideix amb la llibertat, amb la llibertat com a no esclavitud. Per últim, la felicitat de la raó requereix la pràctica cosmopolita, ja que una ciutadania espúria com la de la *polis* en lloc de felicitat proporciona follia.

En resum, doncs, el cosmopolitisme cínic és l'estat polític del savi virtuós que viu de manera autàrquica, fonamentat en la llibertat i amb l'objectiu de ser feliç.

## II

En la pel·lícula *To have and have not*, del director Howard Hawks, el protagonista, interpretat per l'actor Humphrey Bogart, és un expatriat americà que viu a La Martinica en temps del règim pronazi de Vichy. Ja en la primera escena, assistim a una mostra del to que el personatge mantindrà al llarg de tota l'obra. El capità Morgan, que així es diu, acut a la policia marítima com cada dia, des de fa setmanes. Ha de passar pel tràmit burocràtic d'obtenir el permís per sortir a navegar, amb el seu vaixell de deport. Ven els seus serveis a americans acomodats i ociosos que volen pescar en aigües del Carib. Ha de sortir del port i així ho fa saber al funcionari. Es coneixen, és clar; però el funcionari no deixa de fer el seu paper i comença a preguntar sense afecte. «Nom?», li diu; «Harry Morgan», és la contesta. «Nacionalitat?», continua el policia; i llavors la ràpida resposta del protagonista sona com una burla: «esquimal». Només cal una mirada penetrant del funcionari perquè la burla desaparegui. «Americana», diu el capità Morgan correctament; però en dir-ho esbossa un somriure.

L'escena, he dit, mostra el to de tota l'obra, el to d'un personatge que, en la caràtula de propaganda de la pel·lícula, és definit com «un cínic expatriat americà». La menció del cinisme no és insignificant. Ens permet, si més no, associar l'escena inicial de *To have and have not* a una altra escena que no deixa de tenir una fama merescuda. Abans l'he esmentada, encara que no n'he fet cap citació explícita. Es tracta d'un episodi referit al pare del moviment cínic: Diògenes de Sínope, narrat per Diògenes Laerci d'aquesta manera tan succincta: «Li van preguntar d'on era: "sóc cosmopolita", va respondre».<sup>29</sup> El capità Morgan i Diògenes el cínic no són —no ho pretenc— individus intercanviables. Ara bé, la seva comparació pot ajudar-nos a continuar la reflexió sobre el tema que ens convoca: el cosmopolitisme.

Entre el capità Morgan i Diògenes hi ha una similitud en un punt potser central: l'autonomia individual que representen. L'un com a grec anticonvencional, l'altre com a americà no compromès, són exemples de vides veritablement emancipades. Rebutgen tota subordinació, no formen colla si no és la d'aquells que no pertanyen a cap grup estructurat, són, en sentit propi, agents

29. Vegeu D. L. VI 63 (=SSR V B 355).

de les seves accions. I el que segurament s'ha de destacar com a més característic és que, tant l'un com l'altre, lliguen la seva independència vital a la seva condició d'expatriats.

Ara bé, n'hi ha prou amb comparar l'índole diversa de les preguntes per adonar-nos de la distància que separa les respostes. «D'on ets?», se li diu a un; «nacionalitat?», se li diu a l'altre. Que el lloc de procedència, com a lloc de naixement, i la nacionalitat siguin semànticament homogenis no treu que alhora siguin conceptes que es refereixen a mons distants. Tinguem present que la nació i la nacionalitat són invents del segle XIX. Per això, declarar-se cosmopolita i anunciar-se esquimal no tenen la mateixa significació. Al meu entendre, aquest exemple val per destacar l'aspecte que més clarament distingeix la ciutadania del món d'un cínic respecte a la ciutadania del món accessible a un modern. Si Diògenes és cosmopolita com a conseqüència immediata del seu estat d'assilvestrat, el capità Morgan pot tenir el món sencer de referència només mitjançant la seva nacionalitat americana. Mentre que al cínic se li obre la totalitat del món a causa de viure segons la naturalesa, que tot ho ocupa, a l'americà se li obren les fronteres com a americà, perquè Amèrica és una gran potència que pot ocupar-ho tot. Es podria dir que el món del cínic és global perquè es rebutgen les fonts de qualsevol localisme; el món de l'americà, en canvi, és global perquè Amèrica és capaç de ser present globalment.

Quan Bogart proclama la seva adscripció esquimal, pretén demostrar que la seva procedència és indiferent, però no perquè tant se val d'on sigui, com si no fos d'enlloc, sinó perquè allí d'on és, Amèrica, no és un indret compromès. És com dir que és d'un lloc que implica no ser d'aquest o d'aquest altre, que són els llocs problemàtics. Diògenes i el capità Morgan, per tant, no són expatriats de la mateixa manera. Diògenes ho és perquè de fet no té pàtria; el personatge interpretat per Bogart ho és perquè és troba fora del seu país, que continua sent seu. Això significa que el capità Morgan, lluny de mancar-li la pàtria, té una pàtria que li permet moure's pel món traspasant fronteres. És imprescindible que es mantingui la nacionalitat americana per esdevenir, d'alguna manera, ciutadà del món.

Parem atenció en el fet que la base que feia possible el cosmopolitisme del cínic, la desvinculació respecte de qualsevol ciutadania, es converteix en el cosmopolitisme modern en una vinculació ferma a una pàtria capaç de garantir la vida arreu del món. En la pel·lícula que comento, Amèrica —els Estats Units d'Amèrica— fa el paper d'un país poderós i a la vegada, en el moment de l'acció, no involucrat en la contesa. Recordem que l'any 1940 podia ser considerat gairebé un model de país no intervencionista. Com diu irònicament l'autoritat nazi de l'illa, el govern americà es troba en pau amb el món.<sup>30</sup> Amèrica és una part, és un lloc; no és en essència global com la naturalesa, però no pren part en el conflicte. Per això el capità Morgan, en tant que americà, pot viure com a ciutadà del món a La Martinica. El cínic antic, en canvi,

30. En la versió visionada: «is at peace with the world».

no té pàtria, no és d'enlloc, de cap part; no és cosmopolita per ser d'una part que s'absté, sinó que ho és perquè no té part pròpia, un lloc particular al qual pertanyi.

Els expatriats moderns, doncs, no viuen, pel fet de no tenir pàtria, com a ciutadans del món. Al contrari, si no tenen una pàtria d'origen que els proporcionï resguard en territori forà, simplement no són ciutadans de cap mena. Hannah Arendt es va trobar amb aquest fenomen analitzant la figura contemporània del refugiat. En l'època dels drets humans, els individus que són únicament humans perquè no tenen cap nacionalitat afegida que els particularitzi políticament, resulta que manquen de drets. Els refugiats no disposen del món com a horitzó de la seva vida política, sinó que el món se'ls mostra inaccessible en la mateixa mesura que han perdut l'accés a la seva pàtria. Comentant les anàlisis d'Arendt, Giorgio Agamben<sup>31</sup> fa veure com n'és d'ambigua la declaració de 1789 que inaugura la modernitat política. N'hi ha prou amb sentir el seu títol: *Déclaration des droits de l'home et du citoyen*. Fins a quin punt, es pregunta Agamben, són el mateix o no l'home i el ciutadà? És clar, no ho podem negar, que a dia d'avui continua plena de raons la dita de Burke, referida per Agamben, que posava de manifest que s'estimava més els seus drets d'anglès que no pas els drets inalienables de l'home.

Val a dir que el capità Morgan s'hauria de pagar de la seva nacionalitat americana, que és la que li permet ser un expatriat amb drets i assemblar-se a un ciutadà del món. Però la pel·lícula de Howard Hawks mostra un altre element que fa de vector del cosmopolitisme contemporani. No es tracta del reconeixement d'una pàtria d'origen, sinó de l'acceptació dels diners com a objecte vital. D'alguna manera, el cosmopolita actual ho és perquè es pren la totalitat del món com a escenari dels seus negocis. El personatge interpretat per Bogart ho admet quan és interrogat pel policia nazi. Davant del requeriment que declari de quin bàndol és, el capità Morgan confessa que del dels seus assumptes. Estrictament parlant, no és un capitalista, ja que no s'apropia d'una plusvàlua. Però sí que interpreta tota mena de bé com una mercaderia. Els seus actes cosmopolites no deixen de ser actes de negocis.<sup>32</sup> Viu llogant els seus serveis a pescadors esportius, habita d'arrendament, es relaciona amb la seva noia (protagonitzada per Lauren Bacall) fent que torni uns diners robats, escorcolla el seu client mort per cobrar-se un deute, discuteix amb la policia sobre uns diners que porta a sobre, es relaciona amb el seu amic (interpretat per Walter Brennan) pagant-li el beure, ajuda a traslladar resistents per aconseguir diners per pagar el bitllet d'avió de la noia, etc. És una pel·lícula on tot el que passa està embastat per un profús intercanvi de diners. I només sobre aquest fons, el capità Morgan desplega el seu cosmopolitisme.

Sota aquesta perspectiva, s'ha de fer estrany que el protagonista de *To have and have not* sigui qualificat de cínic igual que Diògenes de Sínope. D'entrada,

31. Vegeu Agamben, 1998, p. 160-162.

32. Segons la versió consultada, diu: «minding my own business».

el que apareix com la font de l'autèntic cosmopolitisme de Diògenes: la relació directa amb la naturalesa que tot ho ocupa, sembla que ha desaparegut completament en el capità Morgan. Això fa que el personatge interpretat per Bogart no pugui mostrar-se com un home que té la ciutadania del món per mèrits propis, sinó que ha de fer evident que la té en virtut de gaudir d'un privilegi polític: ser ciutadà americà. Sens dubte, la noció de cínic s'ha vist fertilitzada per una multiplicitat que no pot ser reduïda fàcilment. I el mateix cal dir de la noció de cosmopolitisme. Kant, és clar, no augmenta la complexitat històrica del cinisme, però sí que contribueix, i molt, a ampliar la diversitat que es manifesta en el fenomen del cosmopolitisme. Si Diògenes i el capità Morgan són cíncics d'una manera força diferent, quina és la diferència que esclata en el cosmopolitisme prenent de manera conjunta el cinisme antic i Kant? Ara ens interessa indagar sobre aquest punt.

### III

Kant fa aparèixer el cosmopolitisme en el context del dret públic, en considerar teleològicament l'aspecte eticopolític de l'home. Com se sap, l'obra crítica de Kant va centrant-se progressivament en la pràctica, en la raó pràctica, fent compatibles les seves nocions amb el que l'estudi detallat de la raó especulativa ha deixat establert. Segons el nou centre d'interès, no es tracta només de conèixer les coses, sinó de fer-les. Ara bé, la raó pràctica no es manifesta en les accions que són el resultat de la mera mecànica natural, la qual no és més que l'objecte del coneixement de la raó especulativa, i en cert sentit tampoc no és el que específicament determina l'acció tècnica, que en última instància depèn també del coneixement científic. La raó pràctica es caracteritza per ser responsable de l'àmbit de la moral. L'home, com a ésser racional, no pertany només a l'esfera de la naturalesa, sinó que ocupa en exclusiva (almenys en la Terra) l'esfera de la llibertat. Són les seves realitzacions lliures, que, malgrat tot, obeeixen la raó, les que configuren l'àmbit de la pràctica, en el qual acabarem trobant la idea del cosmopolitisme.

D'entrada tenim una coincidència, si més no nominal, entre el cosmopolitisme del cínic i el de Kant: que en tots dos casos és reclamat per la llibertat. S'arriba o s'ha d'arribar —ja veurem el matís— al cosmopolitisme perquè la llibertat ho requereix. També en tots dos casos el cosmopolitisme és una exigència de la raó, del moment que la llibertat és un signe racional. Ja hem vist de quina manera la llibertat es relaciona amb el cosmopolitisme en Diògenes de Sínope. Però, i en Kant? De quina manera es troben relacionats el cosmopolitisme i la llibertat en Kant?

El 1784,<sup>33</sup> Kant introdueix per primera vegada el cosmopolitisme en la noció d'una «condició cosmopolita universal» (*allgemeiner weltbürgerlicher*

33. *A Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.*

34. *Vegeu Ak, VIII 28.*

*Zustand*<sup>34</sup>). Es tracta de descobrir fins a quin punt les accions producte de la llibertat de la voluntat humana tenen, en gros, un fil conductor. Es parteix de la base que l'home no es comporta seguint indefectiblement regles mecàniques, però que tampoc opera amb un propòsit racional propi. Això fa que la «marxa de les coses humanes» no sigui determinable amb antelació i que, per tant, no sigui possible una història planificada. Malgrat tot, igual que la inestabilitat climàtica no impedeix el curs regular dels successos naturals, les accions humanes, per molt que es presentin en conjunt sense solta ni volta, no descarten formar part d'un pla determinat que les subsumeix. Kant entén que aquest pla és una «intenció de la naturalesa» (*Naturabsicht*<sup>35</sup>). La naturalesa humana inclou unes disposicions originàries que, com diu de manera general la primera tesi de les investigacions del filòsof per descobrir un fil conductor de la història,<sup>36</sup> estan determinades a desenvolupar-se de forma completa. Precisament, la condició humana per aquest desenvolupament és la situació cosmopolita.

Com és que cal un marc cosmopolita perquè la naturalesa humana es desenvolupi en la seva màxima plenitud? L'argumentació de Kant segueix dues línies. D'una banda, en l'home, l'aspiració natural requereix l'ús de la raó. L'ordenament merament mecànic no satisfà l'ésser humà en les seves exigències naturals. I la raó no pot arribar a la seva màxima expansió sinó en societat. Això significa que l'individu sol no és capaç d'esdevenir plenament humà. Es necessita el concurs de la col·lectivitat perquè el pla que la naturalesa té reservat per a l'home es dugui a bon terme. D'altra banda, els homes vivint en comunitat són d'entrada incompatibles entre si. La mateixa llibertat que els fa racionals els fa també divergents. L'ordre de la voluntat, l'ordre de l'espontaneïtat, és a la vegada expressió de la raó pràctica i resultat de l'antagonisme entre els homes. Doncs bé, la mateixa necessitat de desenvolupar fins a la seva plenitud l'especificitat humana, en una comunitat d'individus antagonics, fa que la situació cosmopolita sigui una aspiració racional de la pràctica eticopolítica i fins i tot una condició per a la plena expressió de les disposicions originàries de l'ésser humà, és a dir, per a la plena expressió de la raó.

En certa mesura, el motor de l'aspiració cosmopolita és el mal provocat per l'antagonisme. D'entrada els inconvenients i a la llarga els danys fruit de la lluita entre rivals que inevitablement apareix en qualsevol agrupació humana, acaben per forçar la unió, el pacte, a fi que els homes no es destrueixin o es facin la guita mútuament. Kant entén que hi ha un tipus de pacte social on la raó no és merament instrument d'acord entre els homes, sinó que ella mateixa és el fi de l'acord. Es tracta del contracte per a l'establiment entre els homes d'una *constitució civil*.<sup>37</sup> No és en sentit estricte un pacte que tingui o que hagi tingut una realització empírica. És, més aviat, una mera idea.<sup>38</sup> Però té una

35. Vegeu Ak, VIII 18.

36. Vegeu ídem.

37. Vegeu Ak, VIII 289.

38. Vegeu Ak, VIII 297.

realitat pràctica present en tota societat que constitueix una república. La república, que no és més que la societat en l'estat civil, és a dir, amb ciutadans, s'organitza de manera que la llibertat de cada qual sigui compatible amb la dels altres. Ara, com que aquesta compatibilitat de les llibertats no pot ser efecte de l'anul·lació de la llibertat individual, no queda més remei que coordinar les llibertats respectives dels individus limitant-les, però amb límits sorgits de les mateixes llibertats individuals. Això vol dir que l'obligació a què se sotmeten els membres d'una república, que és un límit a la llibertat individual, segueix la regla d'estar d'acord amb el que haurien votat els seus ciutadans, encara que de fet sigui una obligació imposada pel sobirà. El contracte originari no és més que la idea que regula la república i que força el seu legislador a dictar les lleis com si fossin l'acord de tot un poble.

De la mateixa manera que les adversitats fruit de l'inevitable antagonisme condueixen els homes a viure en societats republicanes, encara que en contra de la voluntat egoista dels individus, la comunitat que de fet hi ha entre els pobles de la Terra va cap a la constitució cosmopolita, per molt que les accions particulars dels estats no tinguin aquesta finalitat. El mateix impuls que porta els humans a constituir societats civils fa que, a la llarga, els estats acceptin unes regles internacionals que signifiquen una situació cosmopolita, una ciutadania del món. En suma, doncs, la visió kantiana de la raó pràctica lliga la llibertat de l'home a un propòsit cosmopolita de la naturalesa humana, en la mesura que aquesta ha de desenvolupar totes les seves disposicions de manera completa i adequada.

La consideració del cosmopolitisme de Kant a través de la seva relació amb el dels primers cíncics, que li faria de precedent, ens mostra que el llaç que uneix la llibertat a la situació cosmopolita consisteix en una relació inversa, o almenys no directament proporcional. Quan Diògenes arribava a la ciutadania del món per la llibertat, ho feia augmentant-la, expandint-la al màxim. Però Kant concep la situació cosmopolita en la mateixa línia que la societat estatal, és a dir, com una limitació de la llibertat, com la imposició, encara que sigui des d'un mateix, d'una obligació, que per a Kant no és altra cosa que el dret, i en aquest cas el dret públic.<sup>39</sup> El cosmopolitisme kantianà prové de la llibertat, doncs, no perquè coincideixi amb l'estat d'una llibertat sense límits, sinó perquè és el resultat de limitar-la en considerar que el seu ús sense fre, sense regles d'acompliment obligat, esdevindria una anarquia. Ens trobem, per tant, davant d'una noció de cosmopolitisme que no neix de la potència positiva de la llibertat, sinó que prové de les conseqüències negatives que tindria una llibertat desenfrenada. És, en el fons, una figura del dret públic.

Cal notar, però, que aquesta negativitat que fa de motor fonamentador del dret pot ser vista també com a positivitat. I això és així perquè el caràcter positiu amb què qualifiquem la intenció cosmopolita dels primers cíncics, com ja hem vist, és controvertit. Depèn de si interpretem la condició insociable del cos-

39. Vegeu Ak, VIII 289-290.

mopolitisme cínic com una condició positiva, no merament destructiva. L'estima dels valors socials sovint acaba en rebuig de la llibertat desenfrenada del cínic, com manifesta el Sòcrates de Xenofont. Recordem com totes les argücies que fa servir per convèncer Aristip pressuposen que la seguretat ciutadana és un bé irrenunciable. En aquest sentit es pot dir que Kant segueix la via socràtica i que, en contra de Diògenes de Sínope, entén la ciutadania del món com una mena d'extensió de la ciutadania política d'un estat, el qual, si té una relació amb la llibertat de l'home, és perquè n'és la limitació.

Però seria un error interpretar, a partir de tot això, que el cosmopolitisme kantianà és simplement diferent del cínic i prou. Obrir l'horitzó de l'home a la totalitat del món, en l'àmbit pràctic, com a exigència de la raó, és un gest que uneix Diògenes i Kant. La separació entre l'un i l'altre, certament inqüestionable, no obeeix a un canvi de sentit o d'interès, com si es tractés d'un tipus de gest diferent, sinó que ve del moment en què s'ha de determinar la finalitat de la vida cosmopolita. Si ens hi fixem bé, mentre que Diògenes viu tenint efectivament la totalitat del món com a hàbitat perquè és cosmopolita, Kant, en el millor dels casos, arribaria a viure a casa seva i podria viatjar sota unes regles vàlides arreu del món perquè es reconeixeria un cert dret cosmopolita. És a dir, per a l'antic, la finalitat de la vida cosmopolita és l'exercici efectiu de la llibertat segons la qual l'home és veritablement home i no té barreres polítiques que l'obliguin; per al modern, en canvi, la finalitat de la vida cosmopolita és servir de mitjà perquè l'exercici de la llibertat porti a realitzar de manera obligada el fi de la naturalesa humana.

L'aparició de l'obligació és segurament el factor que més fa divergir Diògenes i Kant. No es tracta, evidentment, de la força que impel·leix a fer el que es fa, sinó d'assumir que aquesta força s'ha de supeditar a regles generals. Tant per a l'un com per a l'altre, la *polis*, la societat, és la consolidació d'aquestes regles generals, de lleis que obliguen coactivament. Doncs bé, podem dir que, en el cinisme, la vida pròpiament humana no inclou l'obligació en cap de les seves vessants, tot i que òbviament hi és present l'esforç, mentre que en el kantisme és clar que no hi ha humanitat sense l'obligació que apareix en el *factum* moral i que s'estén al terreny de la política a través de la idea de pacte social. Tanmateix, no considero correcte treure d'això la conclusió que ens trobem simplement davant de dues opcions diferents, l'una antisocial i l'altra prosocial. D'alguna manera, Diògenes, amb el seu aire anarquista, i Kant, amb la seva retirada liberal, poden compartir un cert rebuig de propostes com ara la de la república platònica o la de qualsevol societat de les anomenades «tancades». Dit d'una altra manera, no és que Diògenes tingui poca simpatia per l'organització estatal i Kant en tingui molta. Més aviat ens trobem que Kant, per dir-ho així, després de fer els seus càlculs de racionalitat, treu la conclusió que l'estat civil és necessari perquè la naturalesa humana arribi al seu total desenvolupament.

Observem, doncs, que el cosmopolitisme cínic és una situació empírica immediata resultat de l'ús sense traves de la llibertat. El cosmopolitisme kantianà, per la seva banda, és un projecte de la raó a fi i efecte que la llibertat humana sigui compatible de dret amb la realitat empírica. No sembla que estiguin



en el mateix pla. De fet, no ho estan; no ho estan si assumim la mirada moderna, la més propera a Kant. És a dir, per a Kant (i segurament no té sentit dir això referit a Diògenes de Sínope), el cosmopolitisme cínic i el seu no estan en el mateix pla; ja que l'antic pretén ser un fet empíric, mentre que el d'ell és una mera idea, una representació de la raó. La distinció entre empíric i racional és típica de la modernitat i constitueix també una de les peces bàsiques de la filosofia kantiana. Però no és d'aquesta distinció que prové la inversió kantiana de la relació entre cosmopolitisme i llibertat en relació amb el cinisme. Com ja he dit, la clau de volta de la diferència és el reconeixement de l'obligació o del deure. Doncs bé, l'assumpció de l'obligació és solidària amb la tesi d'una separació irreductible entre la naturalesa i la llibertat, i aquest sí que possiblement constitueix el pensament més emblemàtic del kantisme.

Kant no para d'afirmar que l'obligació o el deure no és una relació física.<sup>40</sup> La conseqüència d'aquesta tesi és que la llibertat, en estar irreductiblement separada de la naturalesa, alberga l'obligació, el deure. De fet, com ja és conegut, el que fa que tinguem coneixement de la llibertat és l'obligació, en la versió de l'imperatiu moral categòric. L'acte lliure, per tant, i de manera paradoxal per a un cínic, no pot estar determinat per cap cosa empírica. I la llibertat, òbviament, tampoc no és cap situació física. Així, el que podríem anomenar la «finalitat física» del cosmopolitisme no té el mateix tractament en Diògenes que en Kant. Malgrat tot, en un cert sentit, podem afirmar que en tots dos casos la finalitat, en el que per a Kant és l'ordre empíric, és la mateixa: la felicitat.

En el cínic, la felicitat obtinguda per l'absència de contravencions és el que fa valorar la consigna de l'acord amb la naturalesa, que produeix aquest efecte. I en Kant, en contra del que a vegades se suposa, la felicitat aconsegueix un paper central, però no per aconseguir-la, sinó per fer possible la seva consecució.<sup>41</sup> La *possibilitat* de ser feliç de l'home bo des del punt de vista moral és l'objectiu que anima la història de la humanitat regida pel propòsit cosmopolita.

La felicitat com a principi, tant en la moral com en la política, és kantianament inadequada.<sup>42</sup> Però alhora Kant reconeix que la felicitat proporcional a la moralitat és una exigència de la raó.<sup>43</sup> Seria absurd que els moralment bons no poguessin esperar ser al capdavant els més feliços. Per aconseguir que els actes lliures concordin amb la naturalesa, Kant postula un únic pla, un únic destí per a la humanitat. La naturalesa, si parlem físicament o metafísicament, o la providència, si parlem en sentit religiós, imposa finalment la seva intenció. Segons Kant, l'actuació lliure de l'home no és la causa del progrés en la consecució del seu fi, si entenem aquest fi, és clar, com l'estat en què la moralitat

40. Vegeu, per exemple, Ak, VIII 418.

41. Per al cas de la felicitat i les oportunes referències kantianes, vegeu Hernández Reynés (2001), 92-93.

42. Vegeu Ak, VIII 302.

43. Vegeu Ak, VIII 139.

i la felicitat acaben per coincidir. La llibertat té en aquesta desvinculació del progrés de la humanitat la seva força com a font de la moralitat. I és així en la mesura que actua sense interessos empírics, amb total autonomia. Però d'aquí també ve la seva debilitat, ja que el món de la llibertat, en absència de coincidència amb el món empíric, té el perill d'esdevenir pura fantasia. La felicitat, doncs, no pot quedar fora del camp d'actuació lliure, encara que la relació entre felicitat i llibertat hagi de ser extrínseca.

La intenció cosmopolita, segons Kant, no és, estrictament parlant, un propòsit de l'actuació lliure de l'home. En canvi, és ben clar que ho és per a Diògenes de Sínope. Si entenem que aquest últim és un precedent del primer, com és que el cosmopolitisme es desplaça seguint aquest camí? Què fa que l'antic sigui cosmopolita en virtut de la seva actuació totalment lliure i el modern ho arribi a ser pel fet d'estar sotmès a obligacions que limiten la llibertat? Ha quedat establert que la diferència entre els dos cosmopolitismes rau en l'acceptació del deure per part del kantianisme. Ara es tracta d'indagar sobre el sentit d'aquesta acceptació.

Un punt que sembla de coincidència entre Kant i Diògenes és l'apel·lació última a la naturalesa. Es recorre a ella quan s'ha de justificar, en última instància, el cosmopolitisme. Si el cínic anima a actuar d'acord amb ella, a Kant li agrada citar Sèneca<sup>44</sup> per dir que, malgrat tot, la naturalesa imposa el seu criteri per damunt de la voluntat humana. Resulta fàcil contestar que la divergència entre Kant i Diògenes, en el tema del cosmopolitisme i la seva relació amb la llibertat, prové del fet que el primer considera que l'home en llibertat, anomenat a vegades «estat de naturalesa», viu en guerra permanent, mentre que el segon considera, al contrari, que aquell viu en pau i harmonia amb tot i amb tothom. Però el problema és que s'entén per guerra i per pau, perquè no sempre és el mateix. En tot cas, ha de quedar clar que la divergència no es pot resumir en una manera distinta de qualificar la llibertat, com si per a un fos dolenta i per a l'altre, bona.

Si per a Kant la llibertat, malgrat que sigui el signe de la racionalitat de l'home, tendeix a produir maldat política, mentre que per a Diògenes no és sinó causa de bondat, per la qual cosa en el primer la situació cosmopolita té esperances d'assolir-se només en l'ordre de la limitació de la llibertat, sent en el segon, en canvi, una conseqüència immediata d'exercir-la, si la cosa és així, dic, no és perquè la llibertat en si mateixa sigui deferentment considerada, sinó que és perquè l'ésser del món en què la llibertat actua i la naturalesa de les coses de què ella és causa no tenen el mateix caràcter en la filosofia moderna que en l'antiga. Dit en poques paraules, el món, la naturalesa, és, per al grec, una realitat ja donada, completament expressada, incommensurable en el seu caràcter de justa o injusta. Per al modern, en canvi, és un pla, un projecte, sempre sotmès al contrast entre el que és i el que hauria de ser. En el primer, i en con-

44. «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt», *Epist. mor.* XVIII, 4. Vegeu, per exemple, Ak, VIII 365.

junt, l'èsser de les coses és quelcom ja fet; en el segon, és un propòsit que s'ha de fer. La conseqüència de tot plegat és que el cosmopolitisme del cínic surt de la mateixa naturalesa humana en tant que és racional i exerceix la llibertat sense límits, mentre que el cosmopolitisme de Kant és una peça d'un projecte polític el progrés del qual, en el millor dels casos, pot acabar coincidint amb el total desenvolupament de la naturalesa de l'home.

Vol dir, tot això, que la vida de l'antic és una cosa ja realitzada, acabada, mentre que la del modern és una construcció en marxa, plena de novetats? En absolut; no ens hem de confondre. La vida de qualsevol home ha de ser viscuda inexcusablement i la llibertat fa que sigui sempre imprevisible. L'èsser humà, en tant que vivent racional, no es dona d'entrada constituït, sinó que forma part de la seva essència el fet d'haver de construir-se, de fer-se a si mateix. La humanitat no és un do gratuït; al contrari, requereix un esforç sense el qual no reïx. I això és així tant per a Kant com per a Diògenes el Cínic. En tots dos, per consegüent, hi ha d'haver una labor pràctica per tal d'esdevenir humà, màximament racional, bo en el sentit de perfecte. On rau, doncs, la divergència entre ells? En què la tasca virtuosa del savi cínic és individual, té el seu començament i el seu final en un sol individu, mentre que l'home moral de Kant, en la mesura que contribueix a fer possible el total desenvolupament de l'especificitat humana, actua com a membre d'un col·lectiu, amb un fi empíric que l'ultrapassa. Efectivament, el cínic antic és cosmopolita com a resultat directe del seu estil de vida propi. L'home modern, en canvi, arribarà a ser cosmopolita com a resultat de la història de la vida de l'èsser humà, però mai individualment.

Que quedi clar que en cap dels dos casos el cosmopolitisme és l'objectiu de les accions lliures dels homes. Ni el cínic ni el ciutadà de la república kantiana acaben sent cosmopolites perquè ho vulguin ser. Tant en l'un com en l'altre, el causant de l'estat cosmopolita és la naturalesa, i no unes accions que, en cas de produir-se en aquest sentit, serien o bé esclaves o bé immorals, respectivament. El cosmopolitisme sempre s'esdevé per raó de la llibertat, i mai a conseqüència d'actes concrets fets lliurement. En Kant i en Diògenes, l'acte lliure és totalment autònom, veritable signe d'autarquia. La sola inclusió del cosmopolitisme entre els objectius de la llibertat la convertiria en instrument d'un fi extrínsec i la faria, al capdavant, espúria. El que passa és que la naturalesa, que sí que té el cosmopolitisme com a fi, el fa coincidir amb la llibertat en fer que el ciutadà del món sigui l'home lliure. Així, per al cínic, el comportament lliure esdevé cosmopolita en virtut de la naturalesa de les coses. I per a Kant, la llibertat inclou la idea cosmopolita també en virtut de la naturalesa, que les lliga en el si del seu projecte. Es pot dir, doncs, que la llibertat no està relacionada amb el cosmopolitisme perquè el tingui com a finalitat, sinó que, per naturalesa, l'individu efectivament lliure, aquell a qui la llibertat el fa feliç, viu o té el dret de viure com a ciutadà del món.

Per tant, i com ja hem vist, la diferència de Kant respecte a Diògenes no rau en el fet de mantenir concepcions diverses de la llibertat, sinó en la separació insalvable que s'obre entre ells pel que fa a la manera d'entendre la naturalesa. Preguntem: la naturalesa, com fa cosmopolita el cínic antic? I preguntem també:

la naturalesa, com fa cosmopolita el kantianisme modern? La resposta és ara senzilla: en el primer cas, com a manifestació efectiva de la vida lliure sense traves; en el segon cas, com a dret que assoliran els ciutadans lliures al cap de la història de la humanitat. La raó d'aquesta diferència és que la naturalesa de l'antic disposa, per dir-ho en paraules aristotèliques, del model humà *en acte*, mentre que Kant, com a modern, no pot concebre el mateix model sinó *en potència*. Per això el cosmopolitisme del cínic és una realitat efectiva, encara que un individu en concret hagi d'arribar a savi per esdevenir cosmopolita. I per això el cosmopolitisme del modern no és sinó una idea, en el millor dels casos un dret, per molt que un home en particular faci mèrits per viure com a ciutadà del món.

Segurament, un dels llocs de l'obra kantiana on millor queda reflectit aquest punt és quan afirma sense pal·liatius que el cosmopolitisme afecta l'espècie,<sup>45</sup> l'home en tant que espècie vivent. Si la moral és de l'àmbit de l'individu i la política és de l'àmbit dels estats, el cosmopolitisme pertany a l'àmbit de l'espècie humana. Què vol dir Kant quan diu això? Sens dubte, no el mateix que diu un antic. Per exemple, Aristòtil té clar que la humanitat de l'ésser humà rau en l'espècie i no en l'individu, qui de fet no té res més que la matèria veritablement en exclusiva. Però l'espècie d'un grec, malgrat que sigui universal, és concreta. Fins i tot quan hi ha la sospita que es troba separada de les coses (com en un cert Plató), l'espècie, la forma, està completa i efectivament acabada. És una realitat, no un projecte. D'aquí ve que qualsevol individu pugui realitzar-la plenament al llarg de la seva vida. Però l'espècie humana de Kant, d'alguna manera, requereix per a la seva completa realització «totes les generacions futures». Per reeixir, ha de concebre's un progrés, una evolució. Un mer individu, enmig d'aquest interminable procés, no pot fer gaire més cosa que contribuir a una història comuna.

A partir d'aquí es pot explicar la localització del cosmopolitisme en l'interior del sistema kantianisme. No el trobem, perquè no hi pot ser, en la moral, en l'àmbit del bé individual. La reconciliació de la moralitat i la felicitat, al servei de la qual es troba la situació cosmopolita, no pot formar part de la vida d'un individu. Vull dir que no pot ser que un individu desenvolupi per ell sol la totalitat de l'especificitat humana respecte a aquesta qüestió. En canvi, sí que la trobem com a idea que l'individu pot descobrir analitzant la raó pràctica. Però és que com a realitat concreta tampoc hi és en l'àmbit polític. Com és que Kant no situa el cosmopolitisme en l'interior d'un estat? Aquesta pregunta té una part de resposta que és òbvia. En principi, un estat no cobreix el món sencer. Això és així empíricament considerat. Ara bé, una altra part de la resposta ja no és tan òbvia perquè no és trivial negar que algun dia la ciutadania del món pugui arribar a coincidir amb la ciutadania d'una república universal. D'entrada, no hi ha res que forci a pensar que a un estat li és impossible desplegar-se per tota la Terra. Tanmateix, per diverses consideracions, Kant desitja que millor que no sigui així.

45. Vegeu Ak, VIII 277.

Com és conegut, Kant introdueix l'ordre cosmopolita amb una analogia. Es tracta, de fet, d'una analogia que descansa sobre una altra analogia. Així, l'ordre cosmopolita és introduït amb una analogia de proporcionalitat: la relació que hi ha entre els mals produïts per la deriva anarquista de la llibertat individual i la constitució civil d'un estat és semblant a la relació entre les guerres internacionals i la constitució cosmopolita. El mateix Kant ho diu en un paràgraf força clar:

Així com la violència generalitzada i la consegüent necessitat van fer decidir finalment un poble a sotmetre's a la coacció que la mateixa raó li prescriu com a mitjà —la llei pública— i a entrar en una constitució *civil estatal*, igualment la necessitat motivada per les guerres constants amb què els estats al seu torn intenten reduir-se o subjugar-se mútuament, els portarà finalment a entrar en una constitució *cosmopolita*. O bé, si un tal estat de pau universal —com molts cops ha succeït en estats immensos— és encara més perillós per a la llibertat perquè condueix al més terrible despotisme, aleshores aquella necessitat els ha de coaccionar per entrar en un estat que, no essent certament una república cosmopolita sota un cap, sigui almenys un estat jurídic de *federació* segons un *dret de gentes* convingut en comú.<sup>46</sup>

Val la pena ara parar esment en la precisió introduïda amb un «o bé». La situació cosmopolita, certament, és propiciada per la necessitat d'evitar els mals de les contínues guerres internacionals igual que l'estat civil és el producte forçat de la necessitat de no caure en l'anarquia. Amb tot, no convé, ens adverteix Kant, que el cosmopolitisme recaigui en una república cosmopolita, perquè se'n podria ressentir la llibertat. No només és suficient, sinó que segurament és el màxim que es pot obtenir amb garanties: una federació de repúbliques que donin suport jurídicament a un dret de gentes que esdevingui cosmopolita. L'esfera política no ha de contenir el cosmopolitisme, malgrat que la tendència marcada per la raó podria fer pensar que sí, atès el perill per a la llibertat, al perill de provocar un despotisme immens.

Contrastar la posició kantiana amb la del cinisme antic que li fa de precedent ens ajuda a destacar un aspecte d'aquesta última qüestió. Vagi per endavant que la diferència entre Kant i Diògenes de Sínope no pot consistir en la descoberta que Kant no és un cínic. Això ja ho donem per descomptat des del començament. Més aviat, el que crida l'atenció a partir del contrast és com el cosmopolitisme del modern implica necessàriament l'espècie humana, el conjunt de totes les generacions d'homes. En contra del que passa amb els cíncics i a Grècia en general, no té sentit un horitzó cosmopolita kantianisme pensat per a l'individu.

Podria semblar que les prevencions de Kant en contra d'un estat cosmopolita són degudes a consideracions empíriques referides a les dificultats de fer funcionar bé una república molt extensa en territori i població. De fet, en l'obra kantiana trobem apunts en aquest sentit. Per exemple, Kant opina que

46. Vegeu Ak, VIII 310-311.

les lleis són menys efectives com més territori abracen; o el que ja s'ha dit, que s'acreix el perill de despotisme amb l'augment de la grandària d'un estat. Però finalment s'imposen altres consideracions que fan pensar que Kant acaba transigint en el tema de l'exigència cosmopolita del dret de gentes, sempre a favor dels interessos particulars dels pobles, fins i tot en contra de la tendència dels estats a fer-se amb el domini de cada vegada més territori i, en el límit, del món sencer. Així, quan reconeix que tot estat desitja ser mundial, observa que la naturalesa vol una altra cosa, i que per això introdueix i manté la diferència de llengües i de religions, per tal de separar els pobles i evitar-ne la confusió.<sup>47</sup>

Kant arriba fins i tot a parlar de contradicció quan es tracta de concebre la federació de pobles com un sol estat.<sup>48</sup> La mateixa idea del dret de gentes pressuposa ja la *separació* de molts estats veïns.<sup>49</sup> La raó, segons ell, consisteix en el fet que un poble és com un individu quan, constituït en estat, entra en relacions federatives amb altres pobles. I així com en la constitució civil d'un estat els individus no desapareixen, en la federació de pobles, els pobles, en tant que estats, no poden deixar de ser diferents. La noció de *poble de pobles* és la que és veritablement contradictòria.

D'altra banda, també es nota, a vegades, que Kant condescendeix amb els que rebutgen un estat mundial, que faria de tots els homes un sol poble, però deixant anar que a ell no li importaria que finalment s'esdevingués. Descriu,<sup>50</sup> per exemple, una seqüència possible de la creació de la federació, on tot començaria amb la influència positiva d'una república capdavantera en el desenvolupament de la seva constitució civil i continuaria amb el creixement progressiu, al seu voltant, d'una federació d'estats en progrés constant. No oblidem que Kant arribarà a qualificar la federació de «succedani *negatiu*» de la idea positiva d'una *república mundial*.<sup>51</sup>

Tot plegat, la posició del cosmopolitisme en l'horitzó d'una història en certa mesura interminable fa possible una concepció elàstica dels termes concrets en què s'ha de realitzar. Al cap i a la fi, el que val del cosmopolitisme és el caràcter d'eina per aconseguir el seu fi: la pau perpètua. De perpètua, és clar que no ho serà. Però la pau sí que és una realitat, segons Kant, contraposada a la guerra. Ara, per a Kant, l'estat de naturalesa no coincideix amb l'estat de pau; però no perquè en l'estat de naturalesa hi hagi baralles i la pau sigui l'absència de baralles, sinó perquè la pau és necessàriament producte d'una garantia jurídica de no hostilitat, que només la pot donar un dret públic. I en l'estat de naturalesa només hi ha dret privat.<sup>52</sup> Per això, la pau ha de ser *instaurada*,<sup>53</sup> i la instauració de la pau és un procés governat per la idea cosmopolita.

47. Vegeu Ak, VIII 367.

48. Vegeu Ak, VIII 354.

49. Vegeu Ak, VIII 367.

50. Vegeu Ak, VIII 356.

51. Vegeu Ak, VIII 357.

52. Vegeu Ak, VIII 383.

53. Vegeu Ak, VIII 349.

Hi ha un últim aspecte, amb el qual clouré aquest article, que es destaca en prendre el cosmopolitisme cínic com a precedent del kantianisme. Es tracta del contingut formal del dret cosmopolita en la concepció kantiana. Kant no hi abunda gaire, però quan en fa esment, és significatiu el que proposa. El tercer article definitiu per a la pau perpètua diu que el dret cosmopolita ha de limitar-se a les condicions d'una hospitalitat universal.<sup>54</sup> L'explicació comenta que l'hospitalitat no implica l'existència d'un dret d'hoste, impossible sense contracte previ, sinó que significa el reconeixement d'un *dret de visita* capaç de fer possible que un estranger no sigui tractat hostilment. Kant justifica aquest dret en nom de la possessió comuna de la superfície de la Terra, la qual, en ser esfèrica, obliga els homes a compartir-la.

És cert que el dret de visita està concebut com un mínim comú apte per fer de condició de possibilitat de l'establiment de relacions pacífiques entre homes de diversos pobles de la Terra. Kant espera que aquesta relació, consolidada amb el temps, pugui esdevenir un dret públic que s'acosti gradualment a una constitució cosmopolita. Malgrat això, no es pot ocultar que posar la primera pedra del cosmopolitisme a través del dret de visita denota que la idea kantiana de la ciutadania del món no acaba d'adquirir una forma política. Poder visitar territoris que no són propis en pau, per a qui és un avantatge? La qüestió és que Kant sempre ha plantejat l'àmbit cosmopolita com a producte de les relacions entre estats i fins i tot ha defensat que els estats han de conservar les seves diferències i no quedar diluïts en la universalitat. En aquest sentit, el dret de visita pot ser considerat interessant per als estats en la mesura que afavoreix el comerç tot mantenint la ciutadania estatal, absolutament necessària per poder parlar d'estrangers. Per consegüent, els estats implicats en el reconeixement del dret de visita veuen reforçats els seus respectius estatuts. Amb tot, si ens hi fixem, el dret de visita comporta una pèrdua de poder dels estats, o almenys una pèrdua d'identitat, perquè deixa de marcar el propi territori a partir dels propis ciutadans. En canvi, poder visitar com a estranger qualsevol lloc del món és un guany per a l'individu. És ben clar que l'individu és qui treu el màxim avantatge del dret de visita. Poder sentir-se com a casa en territori forà és bo per a qui en gaudeix. Però no ens enganyem, l'estranger no té un dret polític quan se li reconeix el dret de visita; perquè, com diu Kant, no passa de ser com l'hospitalitat que permet *intentar* la relació, ni que sigui comercial, amb els habitants nacionals, però que no la garanteix. Qualsevol garantia, com ara el dret d'hoste, hauria de ser conseqüència d'un pacte. Llavors sí que hi hauria un dret polític. Mentrestant, l'únic que hi ha és el compromís d'uns estats de no molestar els homes que visiten el seu territori en condició d'estrangers.

No molestar, no ser hostils amb uns homes que no són ciutadans propis, què significa això? Acabo de dir que no és una garantia atorgada per una constitució civil, perquè no hi ha força coactiva que l'empari. Què és, doncs? Quan el

54. Vegeu Ak, VIII 357-358.

Bogart de *To have and have not* es passeja per La Martinica, és alguna cosa més que un visitant d'un país estranger? No serà el dret de visita la tolerància dels estats vers aquells que no són dels seus? El cas del capità Morgan ens fa plantejar una altra pregunta: fins a quin punt el dret de visita defensat per Kant és dependent de la ciutadania d'un estat no bel·ligerant? I també aquesta altra: és necessari que el visitant ben rebut sigui ciutadà d'un poble en pau amb l'estat visitat? Tot fa pensar que Kant imagina la situació cosmopolita una mica com la dibuixa la pel·lícula de Howard Hawks. El subjecte de qualsevol mena de dret cosmopolita ha de ser ciutadà d'un estat. Si és així, però, apareix una paradoxa, ja que la pau, que segons Kant hauria de ser *promoguda* per la situació cosmopolita, és més aviat una *condició* per a l'hospitalitat. Tret, és clar, que Kant vulgui dir simplement que la pau fa pau; com allò que es diu dels diners: que fan més diners.

L'alternativa és pensar que, en el tema cosmopolita, a Kant li surt de vegades el rerefons cínic. Com si el cinisme d'alguna manera reivindicés la paternitat de la ciutadania del món. Perquè, al cap i a la fi, el visitant que pot intentar iniciar relacions amb la gent d'un poble al qual no pertany és un ésser humà que ha guanyat llibertat, que s'ha fet més autònom com a humà. Com hem vist, no hi ha lleis que li garanteixin la seva visita, però la pot fer precisament perquè no hi ha lleis. És a dir, l'estat visitat deixa de limitar la llibertat del visitant en tant que fa lliurement la visita. La situació cosmopolita, doncs, no augmenta la capacitat estatal de limitar la llibertat dels seus ciutadans, en canvi afavoreix clarament l'individu, que en ella perd si més no una part de la seva esclavitud política. En un cert sentit, el cosmopolitisme implica una despoli-tització, igual que en la pràctica del cínic antic. Per què no podem pensar, doncs, que Kant també vol que el dret cosmopolita sigui un dret de l'home i no un dret del ciutadà?

## Bibliografia

Les citacions i referències dels cínics, malgrat que inclouen la paginació de Diògenes Laerci (D. L.) sempre que n'és la font, les he tretes totes de:

GIANNANTONI, Gabriele (1990). *Socratis et socraticorum reliquiae*, vol. II. Nàpols: Bibliopolis.

Kant està citat per l'edició de l'Acadèmia (Ak), però totes les referències les he tretes de: *Kant im Kontext II* — Komplettausgabe — Release (XP) 09/2003. Edició a cura de Karsten Worm i Susanne Boeck. Berlín: Karsten Worm InfoSoftWare, 2003<sup>55</sup>.

Billerbeck 1996, Griffin 1996 i Moles 1993 són capítols del llibre:

BRACHT BRANHAM, R.; GOULET-CAZÉ, M.-O. (a cura de) (2000). *Los cínicos. El movimiento cínico en la antigüedad y su legado*. Barcelona: Seix Barral.

55. Agraïxo a la Universitat de Girona, en persona del professor Josep Olesti, la seva amabilitat per deixar-me consultar aquesta utilíssima edició digital de les obres de Kant.



*Altres textos citats*

- AGAMBEN, Giorgio (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. València: Pre-textos.
- HERNÁNDEZ REYNÉS, Jesús (2001). «La raó en el “gir estètic” de la filosofia (La racionalitat kantiana)». *Enrahonar*, 32/33, p. 81-150.
- LOVEJOY, Arthur O.; BOAS, George (1935). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins Press. Reedició, 1997.
- NUSSBAUM, Martha C. (1997). «Kant and Stoic Cosmopolitanism». *The Journal of Political Philosophy*, 5, núm. 1, p. 1-25.

*Altres textos sobre Kant consultats encara que no citats expressament*

- BOTTICI, Chiara (2003). «The Domestic Analogy and the Kantian Project of *Perpetual Peace*». *The Journal of Political Philosophy*, 11, núm. 4, p. 392-410.
- HÖFFE, Otfried (2004). «Peace in Kant's Theory of Justice». Conferència de l'11 de febrer de 2004 publicada electrònicament pel Goethe-Institut d'Estocolm.
- MARINI, Giuliano (1996). «Kant e il diritto cosmopolitico». *Iride*, IX, p. 125-140.