



ARTIGOS - ARTICLES

¿Qué es ser cosmopolita?

Pequeña contribución a la historia del concepto¹

Márcio Suzuki²

Professor Titular do Departamento de Filosofia
FFLCH - Universidade de São Paulo
marciosuzuki@usp.br

Como citar este artigo: SUZUKI, M. “¿Qué es ser cosmopolita? Pequeña contribución a la historia del concepto”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 1-13. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumen: Partiendo de la lectura de Pierre Hadot, este breve ensayo busca ayudar a entender la idea de cosmopolitismo desde sus fuentes antiguas hasta su reanudación en la modernidad. En él se tentará mostrar cómo Shaftesbury integró la figura del sabio cosmopolita estoico en su filosofía y cómo ella fue importante para la constitución de otras figuras como el extranjero exótico (Montesquieu), el hombre natural (Rousseau) y el crítico en Kant – todas ellos resultantes de una misma conceptualización. De la perspectiva del estoicismo shatesburiano se puede entender mejor también el sentido de *Bildung* en la antropología alemana del siglo XVIII e de *crítica* en Kant, y como esta está relacionada con el cosmopolitismo de su antropología y de su filosofía de la historia.

Palabras Clave: Cosmopolitismo, Pierre Hadot, Shaftesbury, *Bildung*.

What is it to be cosmopolitan? Small contribution to the history of the concept

Abstract: Based on Pierre Hadot's ideas about the tradition of spiritual exercises, this brief study seeks to give a contribution to the understanding of cosmopolitanism, from its ancient sources to its resumption in modernity. It will attempt to show how Shaftesbury integrated the figure of the Stoic cosmopolitan philosopher into his thought and how it was important to the constitution of other figures such as the exotic foreigner (Montesquieu), the

¹ Este breve estudio fue presentado en el IV Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay (2017). Traducción: María Aguilera Franklin de Matos.

² Márcio Suzuki é Professor Titular no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e-mail: marciosuzuki@usp.br

natural man (Rousseau) and the critical philosopher (Kant) - all resulting of the same conceptualization. The meaning of *Bildung* in eighteenth-century German anthropology and of criticism in Kant can in this way be better understood from the perspective of Shaftesbury's stoicism

Keywords: Cosmopolitanism, Pierre Hadot, Shaftesbury, *Bildung*.

En diversos pasajes del *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Pierre Hadot elogia y busca marcar su afinidad con el esfuerzo de Michel Foucault en rescatar la tradición de la ascesis espiritual de las filosofías helenísticas. Es igualmente notable, sin embargo, su posición crítica con relación al autor de *Historia de la sexualidad*. La divergencia es conocida: Hadot se muestra receloso en lo que se refiere a la posibilidad de interpretar como “técnicas de sí” los modos de vida preconizados y practicados por los seguidores de las escuelas filosóficas antiguas. Según él, no se podría decir que los ejercicios espirituales antiguos fueron técnicas de “subjetivación”, formas de construir sujetos como “obras de arte”. Foucault tendría razón en buscar demostrar la actualidad de los ejercicios espirituales, pero estos no pueden ser pensados como una actividad estética, e intentar verlos como modelos o anticipadores de una “estética de la existencia”, tal como practicada en la modernidad, sería un anacronismo y un equívoco, cuyo gran riesgo es posibilitar el resurgimiento de un nuevo dandismo (Hadot, 2002, pp. 308, 331, 345).

La “hermenéutica del sujeto” foucaultiana es unilateral: al enfocar exclusivamente la meditación individual, el examen de conciencia, el “cuidado de sí”, hace olvidar el otro lado de las prácticas ascéticas, las operaciones de “desubjetivación” del sujeto, a través de las cuales el sujeto intenta participar del orden universal. Con su aversión a todo tipo de universalismo, Foucault desprecia ese lado “objetivo” de las técnicas antiguas, pero sin la complementariedad entre el movimiento de concentración en sí y de expansión del individuo en el universal no se puede comprender lo esencial de los ejercicios espirituales. Hadot reconoce en las diferentes escuelas en que se practicaban estos ejercicios un mismo tipo de explicación para la forma como el individuo llega a la conciencia de sí mismo. En el platonismo, en el aristotelismo, en el epicurismo, en el estoicismo, etc. tomar conciencia de sus acciones, de sus errores, de sus preconceptos implica obedecer a dos

movimientos opuestos: un movimiento centrífugo de concentración y examen de si (en el cual se detuvo Foucault) y un movimiento centrífugo de dispersión o de desobjetivación en la totalidad. Según Hadot, los dos movimientos serían complementarios:

El movimiento de concentración en si y de atención a si aparece estrechamente relacionado con un movimiento inverso, el de dilatación y de expansión mediante el cual el yo se repone en la perspectiva del Todo, de su relación con el resto del mundo y con el destino que se manifiesta en los acontecimientos (Hadot, 1995, p. 309).

A pesar de las direcciones opuestas (concentración - dilatación), lo que se busca en los dos casos es la liberación ético-moral lograda por los ejercicios espirituales, mediante los cuales el individuo se purifica de aquello que es “impuro” en si³. El contraste con la posición estetizante de Foucault sirve de ocasión para Hadot sacar a la luz su propio propósito: los lazos de afinidad entre el pensamiento antiguo y el mundo moderno y contemporáneo sólo se comprenden mejor desde la visión totalizante, desde el punto de vista de la expansión del hombre a la escala cósmica. Comprender ese impulso de integrarse a la dimensión cósmica fue lo que llevó Hadot a interesarse por la idea de *naturaleza*, acerca de la cual escribió un libro admirable (Hadot, 2004); y fue aún ese esfuerzo que lo hizo escribir una serie de ensayos dedicados a señalar la presencia de la tradición de los ejercicios espirituales en Goethe y que culminan en los estudios “La mirada desde arriba y el viaje cósmico” y “Las alas de la esperanza”. Estos dos notables ensayos delimitan la historia de los vuelos imaginativos de filósofos, poetas, sabios, etc. que, de la Antigüedad a los tiempos modernos, intentaron alejarse de la tierra y alcanzar una visión distanciada de los problemas individuales (Hadot, 2008). La divergencia de posiciones se queda así bien más clara. Mientras Foucault privilegia una visión ética y estética de la filosofía antigua, Hadot considera que desde el *Timeo* de Platón también la *física* era una forma de ejercicio espiritual para los antiguos. Hadot sugiere que su interés por el “aspecto cósmico de la filosofía” está quizás

³ No faltarían ejemplos de esta práctica de libertar el yo en la inmensidad superlativa del cosmos: Platón (*Republica*, 486 a; *Fedro*, 246 b-c; *Teeteto*, 173 e), Cicerón (“El sueño de Escipión”, *De republica*, VI, 9, 9; *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 21, 54), Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1044-1047 e III 16 e 30), Séneca (*Cartas*, 102, 21; *Cuestiones naturales*, I), Marco Aurelio (*Pensamientos*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17), Filón de Alejandría (*De specialibus legibus*, II, § 45), etc.

relacionado con sus experiencias personales modernas, como sería el caso, por ejemplo, de aquella que se busca expresar con el nombre de “sentimiento oceánico” (Hadot, 2002, p.391). Sin embargo el alcance de su intento sobrepasa bastante – y él lo sabe – el campo de su propia experimentación. Lo que él está sugiriendo es que ciertas experiencias modernas pueden dar una idea o un sentimiento aproximado de lo que sentían los antiguos⁴.

Efectivamente es muy difícil deshacerse del punto de vista moderno a fin de comprender lo que era la experiencia cósmica de los antiguos. Pues concebir la física no como una actividad puramente teórica, sino también como un ejercicio espiritual, tal como habría sido practicado entre los antiguos, implica pensar la relación entre hombre y naturaleza de una manera bastante diferente, lo que permite una relectura radical de temas ya consagrados. Así es que la lectura de los escritos de Hadot puede relativizar, por ejemplo, la idea de que el “sentimiento de naturaleza” y de su “pérdida” en el siglo XVIII es resultado de un rechazo al mecanicismo moderno, establecido con la ciencia de Galileo, Descartes y Newton. A partir de Hadot (aunque no fuera esa su intención), se puede ver mejor que la visión de la naturaleza como una época de oro, como una Arcadía a ser rescatada por la poesía y por las artes no contaminadas por el racionalismo, sólo es en parte resultado de la revuelta de mentes indignadas con la hegemonía del método geométrico, responsable por la pérdida del alma de las cosas y con el concomitante empobrecimiento de la vida espiritual. La interpretación de que el retorno a la naturaleza es reacción al mecanicismo es en parte verdadera, a condición de que no encubra por completo el trayecto que conecta el pensamiento antiguo al pensamiento moderno.

⁴ A la problematización de la expresión “sentimiento oceánico” (retirada de Romain Rolland) y a la sugerencia de que sería preferible cambiarla por “sentimiento cósmico”, Hadot responde que prefiere mantener el término, pues lo que le es fundamental es la “impresión de inmersión, de dilatación del yo en un Otro, al cual el yo no es extraño, ya que es una parte de él”. Si el sentimiento de naturaleza existe en el Evangelio, el sentimiento oceánico no existe en el Cristianismo. Mas lo mismo puede ser dicho con relación a los griegos. Como afirma Hadot: “No estoy seguro de que los griegos lo hayan conocido”. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001, p.28.

El eslabón entre los antiguos y los modernos: Shaftesbury

Interesado en observar y rastrear las continuidades y rupturas con la tradición de los ejercicios espirituales que aprecia (en Descartes, Montaigne, Kant, Renan, Goethe, Kierkegaard, Thoreau, etc.), Hadot se sorprende a cierto momento con la descubierta de los *Ejercicios (Askemata)* de Shaftesbury. Esas anotaciones, publicadas sólo en el inicio del siglo XX, serían, según Hadot, “ejercicios espirituales inspirados en Epicteto y Marco Aurelio, y totalmente no cristianos”.⁵ La sorpresa es seguramente enorme, considerando que los *Ejercicios* de Shaftesbury son un documento que comprueba que un autor moderno practicaba el mismo tipo de ascesis de los autores antiguos. Sin embargo, es una lástima que Hadot no se haya detenido también en las obras publicadas por el filósofo inglés, pues se hubiera dado cuenta como la tradición de los ejercicios espirituales fue fundamental para la constitución del sentimiento moderno con relación a la naturaleza. En los términos hadotianos: diferentemente de lo que representó para Galileo, Descartes y Newton, la “física” no es solo conocimiento de la naturaleza para Shaftesbury, es también un ejercicio espiritual. Y seguirá siéndolo también para sus lectores, con mas o menos consciencia, una ascesis del individuo a un plan cósmico supraindividual.

Lo que se gana con eso en términos historiográficos no es poco: comprender el conocimiento de la naturaleza como un ejercicio de meditación a la manera estoica modifica sustancialmente el modo de interpretar la filosofía de Shaftesbury y la de los autores que han seguido sus pasos.⁶ Lo que pasa aquí es que el pensamiento shaftesburiano ha sido interpretado en general como un deísmo, una *teleología*, cuyo objetivo principal sería justificar la ordenación

⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 374. Los *Askemata* solo fueron publicados póstumamente en 1900 por Benjamin Rand con el título de *Régimen filosófico*, en el volumen *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (reedición: Bristol: Thoemmes, 1999). Hadot conoce y comenta la obra por la edición traducida, presentada y comentada por Laurent Jaffro (Paris: Aubier, 1993). Los *Ejercicios* de Shaftesbury fueron estudiados por el mismo Laurent Jaffro en su libro *Éthique de la communication et l'art d'écrire: Shaftesbury et les Lumières anglaises* (Paris: Puf, 1998).

⁶ Mucho antes de la boga alcanzada por los libros de Hadot y de Foucault, la vinculación del yo con el cosmos y con la naturaleza en los *Askemata* (y en la obra de Shaftesbury en general) ya había sido exhaustivamente tratada en el libro de Friedrich A. Uehlein *Kosmos und Subjektivität. Lord Shaftesburys philosophical regimen*. Munique: Alber, 1976.

divina del mundo ante el avance de un ateísmo impío, de un materialismo ateo, que sólo sabe resaltar los males e imperfecciones del universo. Ciertamente, existe un parentesco de la visión shaftesburiana de la naturaleza con los intentos de justificar el plano de la creación, y por eso el paralelismo entre el sistema shaftesburiano y esos ensayos de “cosmodicea” no es impertinente. Tampoco es una casualidad que, después de leer a los *Moralistas* de Shaftesbury, ese “sagrario de la más sublime filosofía”, Leibniz haya afirmado que encontró en ellos casi toda su Teodicea “antes que ella viera la luz del día” (Leibniz, 1960 vol. 3, p. 429). La cosmovisión shaftesburiana generó aquel tipo de optimismo que culmina en la frase de Pope: “*Whatever is, is right*” – todo lo que es, es justo, es correcto. Ese optimismo también llevó a una visión visceralmente antropomórfica: todos los seres, animados o inanimados, se encuentran en una cadena creciente continua, cuya cumbre es el ser humano, en el cual todos los poderes y facultades se encuentran reunidos; aún más: todo lo que existe, desde la más ínfima criatura hasta el ser vivo más completo, solo habría sido criado en función y en beneficio del hombre.⁷

En la realidad, con los trabajos de Hadot, esta interpretación ya no es la única posible: la filosofía shaftesburiana no presenta un sistema cósmico teleológicamente acabado, como serían los sistemas renacentistas con los cuales es comparada, puesto que el “todo” de su sistema es aquel que cada individuo solo puede aprehender gradualmente, al ritmo de su perfeccionamiento ético-moral.⁸ Más el ser humano se conoce, más conoce el

⁷ “Without this just gradation, could they be/ Subjected, these to those, or all to thee?/ The pow'rs of all subdu'd by thee alone, / Is not thy reason all these pow'rs in one?” (“Sin esa justa gradación, ¿cómo podrían estar/ Sujetos, estos, aquellos, o todos a ti?/ Los poderes de todo apenas a ti sometidos,/ No es tu razón todos los poderes en uno solo.”). Pope, *Essay on man*, Epístola VII.

⁸ La lectura de Shaftesbury como continuador de la filosofía humanista fue durante mucho tiempo marcada por la interpretación de Cassirer, en el capítulo “The End of the Cambridge School and its subsequent Influence – Shaftesbury” del libro *The Platonic Renaissance in England* (Edimburgo: Nelson, 1953), y principalmente en el estudio “Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England”, de 1932. En este último, Cassirer llama la atención para la presencia de la autarcía y autosuficiencia estoica en el pensamiento shaftesburiano, pero para decir que la importancia de Platón es mucho más grande que la de los estoicos. In: E. Cassirer, *Gesammelte Werke*. Hamburgo: Felix Meiner, 2004, vol. 18: *Aufsätze und Abhandlungen*, p. 343. El primer texto publicado de Shaftesbury es el prefacio que redactó en 1698 a los *Sermones* de un neoplatónico de Cambridge, Benjamin Whichcote, pero la influencia del neoplatonismo no da cuenta de explicar todo su pensamiento. La presencia acentuada del estoicismo en la constitución del pensamiento shaftesburiano es además un obstáculo considerable para la interpretación histórica de Cassirer, que pretende demostrar la continuidad del pensamiento

mundo, y viceversa. La idea es fundamental para comprender el perfectibilismo presente en la antropología del siglo XVIII. Sobre todo en Alemania ese perfectibilismo no es solo *cultural*, considerando que constituye no solo un deber personal, sino la tarea ética por excelencia, una “misión”, una “destinación” (*Bestimmung* dirán los shafestburianos alemanes) *delegada por la naturaleza al hombre*, que, al cumplirla, termina a su vez revelando el orden cósmico en el cual está inscrito. El individuo no está solamente situado en el universo, no es un microcosmos que refleja la totalidad cósmica, como en el pensamiento renacentista, él también crece y se desarrolla junto al aumento de su conocimiento sobre el mundo. Ese rasgo evolutivo o histórico no está presente en los humanistas italianos o ingleses, y comprenderlo bien significa no dejar de tener en cuenta también este aspecto fundamental: la idea de la historia como *Geschichte* que comienza a nacer en el siglo XVIII, aparece vinculada a la naturaleza, es decir, la historia cultural o civilizacional no puede ser totalmente apartada de la *física* o de la *historia natural*.

En esa conjunción de estudio natural, antropología perfectibilista e historia, es posible reconocer las características fundamentales de la idea de “formación” (*Bildung*), que será tan marcada en el pensamiento alemán, en autores como Winckelmann, Sulzer, Wieland, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt, etc. (para mencionar apenas a los más famosos). Esa idea ya está claramente perfilada por Shaftesbury, en el cual se puede encontrar, con todas las letras, una “teoría de la formación” previamente a su consolidación en Alemania⁹. Como se está intentando sugerir, hay que tener en cuenta que la idea de *Bildung* es al final una síntesis (original, sin duda) del estoicismo helenista.

Como en el estoicismo, para Shaftesbury la “física” no es una ciencia demostrativa, pero sí una de las formas de practicar la meditación y la elevación del espíritu, y la filosofía shafestburiana fue en general analizada del punto de

humanista del Renacimiento en Goethe, y Shaftesbury sería una figura imprescindible en este trayecto.

⁹ Una “teoría de la formación antes de la teoría de la formación” es el título del estudio de Rebekka Horlacher sobre la recepción de Shaftesbury en la Alemania y la Suiza del siglo XVIII (*Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz in 18. Jahrhundert*). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. La autora reconstituye la historia de la recepción de la *Bildung* shafestburiana no solo en el pensamiento de autores consagrados, como también desde traducciones, extractos y comentarios sobre la obra del noble inglés.

vista de un deísmo o de una físico-teología solamente porque no se observó ese aspecto. Aunque su proximidad con la físico-teología sea verdadera, ya de inicio es necesario constatar que el lastre estoico – como fue inmediatamente observado por Hadot – impide que el “dios”, que la divinidad o la providencia que habita el cosmos sea confundida con el Dios criador cristiano.¹⁰ La naturaleza se presenta antes como una ocasión para la ascesis, como una escalera para una ascensión continua a niveles mas elevados de autonomía intelectual y moral. El cosmos es efectivamente un *telos*, no en el sentido teleológico, finalista, sino en el sentido de un destino final para el sabio, como el lugar en el cual él es libre de todos los frenos afectivos y pasionales que lo atan a la familia, a los amigos, a su ciudad, a su país. Así como en el ámbito natural el hombre es el animal que no está preso a ninguna esfera particular, a ninguna región del globo terrestre, pero puede adaptarse a cualquier una, así también el filósofo o el sabio es aquel que puede vivir bien en cualquier parte del mundo. “Deber absoluto”, como enseñaba Cicerón, la obligación fundamental con el orden cósmico no puede ser preterido a “deberes relativos”, más pequeños, con la patria, la profesión, la condición social, la familia, etc.¹¹ Para cumplir su deber ético supremo, el hombre debe tornarse un ciudadano “de la ciudad mas eminente” de todas, de la cual “las demás ciudades son apenas como casas”.¹²

El sabio debe habitar el mundo, cualquier parte de este mundo: viene del estoicismo la designación y significación filosófica de *cosmopolita*, ser humano que se extranjeró por completo y que, por eso, puede ponerse

¹⁰ “La deidad está presente en todas las cosas, conoce todas las cosas y provee a todo”. Esta frase de los *Ejercicios* de Shaftesbury es así comentada por Friedrich A. Uehlein: “Lo que se debe oír aquí no son connotaciones cristianas; así como la idea de cosmos, el sentido de esta afirmación se encuentra en el horizonte de la tradición estoica. Partiendo de esa tradición, Shaftesbury se pone en contra de lo que es específico del cristianismo. Lo que determina el saber sobre dios, la confianza en él y en el todo que él dirige y cuida no es la transmisión de un acontecimiento histórico y su tradición, ni milagros, ni creencias en una vida futura [...]” (Op. cit, p. 85).

¹¹ “Seguir la naturaleza”, el precepto fundamental del estoicismo así es explicado luego en el inicio de los *Ejercicios*: “[...] una criatura que es racional en un grado tan alto y puede considerar el bien del todo y a si misma como relacionada al todo, tiene que considerar a si misma bajo la obligación con el interés y el bien del todo, preferiblemente al interés de las especies privadas; y eso es el fundamento de una afección nueva y superior” (Shaftesbury, *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, p. 4; trad. francesa, p. 59.)

¹² Marco Aurelio, *Meditaciones*, 3, 11, 85.

espiritualmente en cualquier lugar de la esfera cósmica, como se lee en el bellísimo pasaje de Filón de Alejandría:

Aspirando a una vida de paz y serenidad, ellos [los sabios] contemplan la naturaleza y todo lo que en ella se encuentra [...] ellos acompañan en pensamiento la luna, el sol, las evoluciones de los astros errantes y fijos; sus cuerpos permanecen en la tierra, sin duda, pero ellos dan alas a sus almas para que, elevándose al éter, observen las potencias que allí se encuentran, como conviene a hombres que se han convertido en ciudadanos del mundo (Hadot, 1995, p.312).

El trayecto de “formación” del sabio supone que él vaya renunciando gradualmente a cada uno de los enlaces que lo amarran a la (su) patria, para que su alma gane alas y él pueda alzarse al punto de vista de Sirius. Shaftesbury comprendió perfectamente no sólo el carácter formativo, como también el alcance crítico de esa figura filosófica, de plena independencia ético-moral con relación a sus conterráneos y contemporáneos. Es así que él describe el cosmopolita, el habitante de la *commonwealth* mundial, no como un individuo concreto, particularizado, pero como figura modelar que sirve de parámetro para cualquier juicio crítico:

Pues, para entender los costumbres y constituciones de los hombres que viven en una colectividad, es necesario estudiar *el hombre* en particular, y conocer la criatura tal como es en sí misma, antes de considerarla en compañía, en su interés por el estado o en su ligación con una ciudad o una comunidad. Nada es más habitual que reflexionar sobre el hombre, cuando él participa de una confederación o de una nación; cuando está involucrado en ésta o en aquella sociedad, por nacimiento o naturalidad; sin embargo, considerar al hombre como ciudadano o habitante del mundo [*Citizen or Commoner of the World*], investigar su *pedigree* en la naturaleza, y ver su fin y su constitución en ella es algo que aparentemente se considera como especulación intrincada o demasíadamente refinada (Shaftesbury, 2001, v.2, p.105).

No se puede conocer al hombre tal como es, si se lo toma como ateniense, romano o europeo, es decir, no se debe considerarlo como un hombre en sociedad, sino en cuanto ciudadano del mundo (Shaftesbury, 2018, p.4); es necesario saber su origen en la naturaleza, cual es su estirpe o *pedigree* en el “reino natural”. Es fácil percibir cómo esta idea se hizo fecunda en el siglo XVIII. El hombre de naturaleza rousseauiano – aquella ficción heurística utilizada para mensurar el estado de depravación de los hombres civilizados por el “hombre natural”– probablemente no tiene otra fuente mas verosímil

que esas consideraciones del tercer conde de Shaftesbury.¹³ También la idea corriente en el siglo XVIII del extranjero exótico que visita un país y analiza sus costumbres de un punto de vista otro (como en las *Cartas persas* de Montesquieu) deriva muy claramente de Shaftesbury, que, a su vez, está probablemente sólo remodelando la figura del historiador crítico ideada por Bayle.¹⁴ No es exagerado decir que la antropología, la moral y la política en el siglo XVIII dependen en gran medida de esa figura cosmopolita.

En la *Hermenéutica del sujeto*, Foucault señaló muy bien el papel esencialmente crítico de esa figura, cuando describe las técnicas de sí como forma de crítica de las instituciones. Al discutir la diferencia entre el sentido del cuidado de sí en Atenas (preparación del joven Alcibíades para gobernar los atenienses) y el sentido que tomó en la filosofía del periodo helenístico y romano, Foucault recuerda que, en el segundo caso, la práctica de sí vale principalmente para los más viejos, y en la edad adulta ella no tendría solamente sentido formador, como también crítico:

La práctica de sí tendrá un papel correctivo, al menos tanto como formativo. O aún: la práctica de sí se convertirá cada vez más en una actividad crítica a su mundo cultural, a la vida que los otros llevan. El elemento formativo existe todavía y siempre, pero

¹³ El programa de pensar el estado de naturaleza y del hombre fuera de la sociedad para deducir los principios de la constitución civil y mensurar la depravación actual de los hombres aparece delineado con todas las letras en esta frase de Shaftesbury: “Pues, para entender los costumbres y constituciones de los hombres que viven en una colectividad, es necesario estudiar *el hombre* en particular, y conocer la criatura tal como es en sí misma, antes de considerarla en compañía, en su interés por el estado o en su ligación con una ciudad o una comunidad”. (“For to understand the Manners and Constitutions of Men in common, ‘tis necessary to study *Man* in particular, and know the Creature, as he is in himself, before we consider him in Company, as he is interested in the State, or join’d to any City or Community.”) Shaftesbury, *The Moralists, A Philosophical Rapsody*, 2001, p. 185.

¹⁴ Shaftesbury tuvo contacto con los escritos de Bayle y otros pensadores hugonotes importantes de Holanda en 1710. Sobre la figura del historiador crítico en Bayle, es importante el comentario de Roland Desné, de acuerdo con el cual los gruesos in-folios del *Diccionario histórico y crítico* presentaban al lector “la primera imagen del historiador moderno que debe ponerse el máximo posible en la condición de un estoico que no es perturbado por ninguna pasión, y que, distante de todo el interés de grupo, es un ‘habitante del mundo’”. R. Desné, “La philosophie française au XVIII^e siècle”. In: Châtelet, F. *La philosophie. De Galilée à J.-J. Rousseau*. Marabout, 1979, p. 241. El texto fundamental para la argumentación de Bayle es la entrada Usson, del *Diccionario histórico y crítico* (que cita como fuente principal el texto de Filón de Alejandría mencionado en la nota 18). El artículo de Desné también es importante en términos generales para la apreciación de la importancia de Shaftesbury en la filosofía francesa del siglo XVIII (ídem, p.264). Véase también Dorothy B. Schlegel, *Shaftesbury and the French deists*. Nueva York: Johnson, 1969.

estará ligado de una manera esencial a la práctica de la crítica (Foucault, 1982, p. 90).¹⁵

También con toda certeza es solamente a partir del horizonte estoico shaftesburiano que se podrá entender el sentido del término *cosmopolita* en Kant. De hecho, una pequeña selección de sus textos no dejará dudas acerca de eso, y ya en una reflexión de los años 1765-66 la antropología aparece como el saber que ayuda a comprender el destino del hombre en el mundo, el lugar que él debe ocupar entre los otros seres:

Si hay una ciencia de que el hombre carece, es la que le enseña a llenar convenientemente el lugar que le fue atribuido en la creación, [lugar] desde el cual puede aprender aquello que necesita para convertirse en un hombre (Kant, 1991, 3, p. 39).

Hay dos maneras de considerar el papel que el hombre debe desempeñar en el mundo, lo que corresponde a dos tipos de deber: él no debe olvidarse de satisfacer sus necesidades y su bienestar, aunque esa obligación debe estar subordinada a la principal, que trata de observar el orden más general que rige los hombres y el mundo. El “cosmopolita” (*Weltbürger*) no puede ser confundido con un simple “hijo de la tierra” (*Erdensohn*):

Para ser un hombre es necesario superar el punto de vista de simple “hijo de la tierra” y elevarse al punto de vista de “ciudadano del mundo”: el primero [es decir, el hijo de la tierra] sólo se interesa por sus necesidades, por aquello que lo ata a las cosas en la medida que influyen su bienestar; el segundo [es decir, el ciudadano del mundo] se interesa por la humanidad, por todo el universo, por el origen de las cosas, su valor intrínseco, su fin último, hasta donde es capaz juzgar con inclinación (Larthomas 1985, p. 18-19, 89 y 146-147).¹⁶

Es precisamente también en ese sentido estoico-crítico que la expresión “cosmopolita” debe ser leída en el título del opúsculo de Kant acerca de la historia universal: la *Weltgeschichte* no puede ser escrita por el ciudadano de una nación, pero solamente por el historiador crítico (en el sentido bayliano), por el ciudadano del mundo, por aquel que se pone en una perspectiva exterior a su familia, Estado, país, etc.

¹⁵ La crítica debe alcanzar las instituciones, la educación, la familia, donde desde temprano los niños son amamantados en el prejuicio. (idem, p.92).

¹⁶ Immanuel Kant, Refl. 1170 (1772-1775). Ak, XV, vol. 2, p. 517. La aproximación del *Weltbürger* kantiano con el *citizen or commoner of the world* shaftesburiano es señalada ya por Jean-Paul Larthomas en su libro *De Shaftesbury a Kant*, Paris : Didier, 1985, p. 18-19, 89 y 146-147.

Sería posible ir un poco más allá y decir que no sólo la filosofía de la historia y la antropología kantianas, *como todo el proyecto crítico llegó también a ser concebido por Kant a partir de la óptica del estoicismo cosmopolita*. Es lo que se puede leer en la “definición” que él presenta de la crítica de la razón pura en una de sus reflexiones sobre metafísica:

La crítica de la razón pura es una protección contra la enfermedad de la razón que tiene su germen en nuestra naturaleza. Ella es lo opuesto de la inclinación que nos ata a nuestra patria/terra natal (*nostalgia*). Un afán de perdernos afuera de nuestro círculo y de entrar en otros mundos.¹⁷

La crítica de la razón como actitud anti-nostálgica por excelencia, que busca libertar al hombre de una *Heimweh* prejuiciosa, la crítica de la razón entendida como cosmopolitismo radical es también una heredera del estoicismo moderno, que tuvo en Shaftesbury uno de sus representantes más destacados.

Referencias bibliográficas

FOUCAULT, Michel. *Herméneutique du sujet*, 1982.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris : Gallimard, 1995.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris : Gallimard, 2004.

HADOT, Pierre. *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris : Albin Michel, 2008.

KANT, Immanuel. *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*. Edición de Marie Rischmüller. Hamburgo: Meiner, 1991. Kant-Forschungen, v. 3.

LARTHOMAS, Jean-Paul Larthomas. *De Shaftesbury a Kant*, Paris : Didier, 1985.

¹⁷ „Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie ist das Gegentheil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (heimweh). Eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und Andre Welten zu beziehen.“ Idem, Refl. 5073, pp. 79-80.

LEIBNIZ, Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste.1706-1712: . In: C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim: Olms, 1960 vol. 3.

SHAFTESBURY, *The Moralists, A Philosophical Rhapsody*, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, v. 2.

SHAFTESBURY, *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, 2018, p. 4.