

LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA PAZ

1. ACTUALIDAD DE KANT DOS SIGLOS DESPUÉS

La influencia de un filósofo se percibe en su presencia en la discusión académica, que se concreta en los congresos, debates y escritos que se le dedican, y en el hecho de que corrientes relevantes de la filosofía se reconozcan como herederas suyas¹. Éste el caso de Kant, presente en los debates y en la bibliografía filosófica dos siglos después de su muerte, y presente también en corrientes que se confiesan kantianas, como es el caso —en el ámbito práctico— de la ética y teoría del discurso, el liberalismo político, el socialismo neokantiano y parte del republicanismo liberal.

Sin embargo, cuando la influencia de ese filósofo es *decisiva*, se percibe también en su presencia en la vida cotidiana, en que no podemos prescindir de él para entender nuestro modo de hacer, en la ética, en la política, en la economía, en la ciencia, en el arte o en la religión. Y éste es el caso de Kant. Sus propuestas filosóficas impregnan la vida corriente de un modo tal que renunciar a ellas sería, como bien dice Habermas, renunciar a nuestra autocomprensión ética como especie². La noción de autonomía nos constituye de tal forma que nuestra doctrina moral es la *eleuteronomía*, más que el eudemonismo; y fuerza es reconocer que la filosofía práctica kantiana tiene su raíz en la eleuteronomía³.

1 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2004-06633-CO2-01, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Fondos FEDER, y en los proyectos del Grupo de I+D+I 03/179 de la Generalidad Valenciana.

2 J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002.

3 I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (= MS), VI, 378. Citaré las obras de Kant, como es usual, por la edición de la Academia de Berlín, excepto la primera Crítica, para la que me atenderé a la pagi-

Que, como bien dice Jesús Conill, la filosofía práctica de Kant es eleuteronómica, más que deontológica; o, en todo caso, deontológica por eleuteronómica⁴.

En efecto, nos sería prácticamente imposible concebir un mundo moral sin mandatos universalizables como expresión de la libertad, sin el valor incondicionado de la persona como fin en sí misma, sin un Reino de los Fines como idea regulativa. Pero también nos resultaría imposible pensar un mundo jurídico que no tuviese a la libertad como indiscutible derecho innato, y un mundo político que no aspirase a formar un Estado justo, en el que quedaran protegidas la libertad legal de no obedecer a ninguna ley más que a aquella a la que he dado mi consentimiento, la igualdad y la independencia civil, una comunidad política que no tuviera a la razón pública razonante como órgano de la ilustración ni se esforzara por sentar las bases de una paz duradera⁵.

Y también forma parte de nuestra autoconciencia práctica esa idea de un Dios necesario para que la injusticia no sea la última palabra de la historia, de suerte que “pueda decir bien el hombre honrado: yo *quiero* que exista un Dios”⁶. O, por decirlo con Max Horkheimer:

“Si tuviera que explicar por qué Kant perseveró en la creencia en Dios, no encontraría mejor referencia que un pasaje de Víctor Hugo. Lo citaré tal como me ha quedado grabado en la memoria: una mujer anciana cruza una calle, ha educado hijos y cosechado ingratitud, ha trabajado y vive en la miseria, ha amado y se ha quedado sola. Pero su corazón está lejos de cualquier odio y presta ayuda cuando puede hacerlo. Alguien la ve seguir su camino y exclama: “ça doit avoir un lendemain”, esto debe tener un mañana. Porque no eran capaces de pensar que la injusticia que domina la historia fuese definitiva, Voltaire y Kant exigieron un Dios, y no para sí mismos”⁷

Ciertamente, cada uno de estos aspectos de la filosofía kantiana merece en determinados momentos una atención especial. Y éste es el caso de la reflexión sobre la paz, que ha cobrado en los últimos tiempos una enorme actualidad, gracias a las interminables guerras, que obligan a pensar una y otra vez sobre su jus-

nación de los dos originales kantianos, como también es usual. También haré uso de las abreviaturas acostumbradas.

4 J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991; *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004.

5 De exponer esta herencia me he ocupado en A. Cortina, “El legado práctico de Kant. La huella de Kant en nuestra ética, política y religión”, en *Actas do Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira, en prensa.

6 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, V, 143; A. Cortina, *Dios en la Filosofía Transcendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.

7 M. Horkheimer, *En torno a la libertad*, Barral, 1973 (original 1962, 212). Ver también A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986, cap. 9.

ticia o su ilegitimidad. En esta consideración sobre la paz quiere centrarse la presente contribución, sobre todo por dos razones: porque la reflexión kantiana sobre la necesidad de una paz perpetua es indispensable para entender hoy los discursos sobre la guerra y la paz, y porque esa misma reflexión es esencial para comprender la filosofía kantiana en su conjunto.

2. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN COMO FILOSOFÍA DE LA PAZ

En la *Crítica de la razón pura*, y concretamente en la “Doctrina trascendental del método”, advierte Kant de que:

“Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, que se refieren inmediatamente a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su institución primera.

Sin ella la razón se encuentra como en el estado de naturaleza y para hacer valer y garantizar sus afirmaciones y pretensiones no tiene más remedio que recurrir a la *guerra*. La crítica, en cambio [...] nos proporciona la seguridad de un estado legal, en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un proceso. En el primer estado lo que pone fin a la disputa es una victoria [...]; en el segundo, es la *sentencia*. Ésta garantizará una paz duradera por afectar al origen de las disputas”⁸.

En este texto de la primera Crítica hace Kant uso de términos jurídicos y políticos que han llevado a los intérpretes de su filosofía a preguntarse si el idealismo político de Kant es un aspecto particular de su idealismo noológico o, por el contrario, es el idealismo político el que determina al noológico. Kant parece presentar su reflexión en el primer sentido y ésta es la interpretación habitual de su trayectoria. Pero también podría pensarse con Vlachos que, a pesar de que Kant presente su idealismo político como una dimensión del noológico, el camino seguido por él sería justamente el inverso. Resulta poco probable —entiende Vlachos— que Kant esperara a deducir la idealidad del tiempo, el espacio y las categorías para elaborar su concepción del Estado racional. Por el contrario, parece que este concepto se fue elaborando progresivamente, sobre todo desde 1760 hasta la publicación de la *Dissertatio* en 1770, en relación con las corrientes políticas de su tiempo⁹. La experiencia histórica del surgimiento del Estado de derecho, la realidad de un Estado que permite resolver los conflictos median-

8 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 751 y 752; B 779 y 780.

9 G. Vlachos, *La pensée politique de Kant*, París, 1962.

te la racionalidad de la sentencia, y no mediante la arbitrariedad de la guerra, sería la que sugeriría resolver también mediante el derecho los conflictos de la razón.

La tarea crítica consiste en resolver el problema planteado por las antinomias, por las afirmaciones opuestas de distintas corrientes filosóficas en torno a las posesiones legítimas de la razón. Porque esas corrientes no se pronuncian en un sentido u otro porque tengan un mejor conocimiento del objeto, ya que el objeto rebasa la capacidad de conocimiento: se pronuncian en un sentido u otro movidas por intereses particulares. Es urgente entonces investigar los derechos de la razón en relación con esos conocimientos *a priori* que ha puesto en cuestión el empirismo, y para ello se hace necesario recurrir a un tribunal imparcial, que ponga fin a las disputas señalando con una sentencia cuál es el lugar trascendental del concepto en disputa. La deducción trascendental se refiere a ese tipo de proposiciones sintéticas *a priori* que no son susceptibles de prueba directa y que precisan esgrimir un título de legitimidad recurriendo a sus orígenes en la razón para seguir pretendiendo universalidad y necesidad¹⁰. La deducción trascendental es un modo de justificar proposiciones de las que no podemos asegurarnos mediante una prueba directa. Por eso se trata de establecer con ella la *quaestio iuris*, no la *quaestio facti*, sobre determinados hechos, cuya legitimidad puede revelarse mediante el acuerdo de los jueces, se trata de transitar de una cuestión de hecho al reconocimiento de derecho. La *quaestio iuris* afecta a un *título legal de posesión*: cuando un derecho de posesión se cuestiona, es preciso probar que es una adquisición legítima. Cuando se cuestionan las pretensiones de la razón de poseer un conocimiento legítimo, sólo el tribunal de la razón puede aclarar su origen y mostrar que lo pretendido ha sido adquirido y no usurpado¹¹.

Podría decirse entonces, con Kaulbach, que no sólo es que Kant aplicó al derecho el método trascendental, a pesar de la negativa de un buen número de intérpretes a admitir que es así, sino que es en la filosofía jurídica donde el método trascendental reconoce los principios en que descansa su propia reflexión¹². La razón filosófica no es un órgano receptivo, sino que establece demarcaciones epistemológicas y construye el marco para decidir entre las pretensiones de conocimiento que se presentan. Es “una razón —como dirá el propio Kant— superior y judicial”¹³. El punto de partida es un estado de naturaleza, un estado

10 A. Cortina, “Estudio Preliminar” a I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, XXVIII.

11 D. Henrich, “Die Deduktion des Sittengesetzes”, en A. Schwann, *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, 1975, 55-112.

12 F. Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Würzburg, 1982, 11.

13 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 739 B 767.

de guerra por la posesión de un saber. La razón debe a partir de aquí iniciar un proceso judicial para dilucidar qué facultad del conocimiento puede acreditar su derecho, cuál constituye su lugar trascendental. Y al cabo del proceso debe pronunciar, como juez, una sentencia, que se funda en la racionalidad del derecho y no en la arbitrariedad de la guerra, actual o potencial.

Es cierto que el gran problema de la crítica consiste en que la razón es a la vez juez y parte. Pero no es menos cierto que, desde esta perspectiva, la filosofía kantiana en su conjunto es una filosofía de la paz. De la paz de la razón consigo misma, que está en guerra en virtud de las antinomias; de la paz en el universo político, que tiene justamente por meta establecer una paz perpetua.

3. LA FILOSOFÍA POLÍTICA COMO FILOSOFÍA DE LA PAZ

Si la razón dirime los conflictos de forma imparcial en el terreno gnoseológico, con el fin de alcanzar una situación de paz, ésa es también su tarea en el ámbito práctico y, en lo que aquí nos ocupa, en el político. Las obras kantianas referidas a la política, desde la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784) hasta *La metafísica de las costumbres* (1797) y *El conflicto de las facultades* (1798), pasando por el parágrafo 83 de la *Crítica del Juicio* o por *La paz perpetua* (1795), adoptan la perspectiva de un derecho natural, que no desgrana los contenidos extraíbles de una presunta naturaleza humana, sino que intenta diseñar los trazos del *destino de la humanidad*. El ser humano debe desarrollar totalmente las disposiciones que apuntan al uso de la razón en los hombres y, puesto que un individuo es incapaz de lograrlo, es preciso recurrir a la especie¹⁴.

Dos caminos permiten desarrollar esas potencialidades: la educación y el gobierno, que son justamente los dos problemas mayores y más difíciles que puede plantearse el hombre¹⁵, porque “el hombre está hecho de una madera curva” y será difícil doblegarlo, pero también porque se trata de educar y gobernar para una situación mejor futura. Se trata de que la humanidad alcance su completo destino, que consiste en “un estado de *ciudadanía mundial*, donde puedan desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana”¹⁶.

14 I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (= Idee)*, VIII, 18 y 19.

15 I. Kant, *Pedagogía*, Madrid, Akal, 1983, p. 34.

16 I. Kant, *Idee*, VIII, 28.

En este proyecto humanizador la guerra tiene un papel internamente antagónico, como es propio de esa “insociable sociabilidad”, tan fecunda en la filosofía kantiana¹⁷. Por una parte, la guerra es el mecanismo del que se sirve la Naturaleza para impulsar a los hombres a poblar las distintas regiones de la Tierra, aunque puedan ser inhóspitas, porque de grado no lo hubieran hecho nunca. También el temor a la guerra incita a los hombres a entrar en relaciones legales y a formar un *estado civil*, en el que puedan defender su derecho de forma perentoria, a unirse bajo una Constitución legal para evitar la guerra. En este sentido, la guerra es “beneficiosa”, según un secreto designio de la Naturaleza o Providencia¹⁸.

Pero, a la vez, la guerra es el peor de los males porque, amén de los daños físicos que causa, obstaculiza el desarrollo de la libertad, que es el único derecho innato de los hombres¹⁹, y hace imposible el desarrollo de la cultura. La guerra no permite a los hombres desplegar sus mejores disposiciones, pero además es la fuente de todos los males y lleva a los gobernantes a invertir en ella todos los recursos, en vez de dedicarlos a potenciar la cultura de los ciudadanos. El único Jinete del Apocalipsis en la filosofía kantiana es prácticamente la guerra, parece que el hambre, la muerte y las epidemias sean sus secuelas.

Por otra parte, la expresión “paz perpetua” es redundante, porque “paz” significa el fin de todas las hostilidades actuales y potenciales, como ya Hobbes había afirmado: una situación de paz es aquella en que existe garantía de que ha cesado la voluntad de luchar. Hobbes cree hallar esta garantía en el pacto por el que se entrega el poder absoluto al soberano, Kant, por su parte, propone la republicanización de todos los Estados, que es la forma de obedecer al mandato de la razón práctica de poner fin a la guerra. A pesar de los beneficios que la guerra puede proporcionar en las primeras etapas del progreso humano, no es un factor que pueda resultar valioso en sociedades civilizadas, y de ahí que sea necesario librarse de ella como del peor de los males.

Una convicción que Hegel no compartirá con Kant, por entender que Kant está intentando salvar la vida y la propiedad de los individuos, y poniendo al Estado al servicio de ambas. La meta del Estado -entiende Hegel- no consiste en defender la vida y la propiedad de los individuos, sino que el Estado precede a los individuos y es en él donde cobran existencia y conciencia. Son los individuos quienes tienen que estar dispuestos a sacrificarse por mantener la soberanía del Estado. En esto consiste el “*momento ético de la guerra*”, en que el individuo, consciente de que es el Estado lo que hay que asegurar, está dispuesto a sacrifi-

17 I. Kant, *Idee*, VIII, 20-22; *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, 121.

18 I. Kant, *Zur ewigen Frieden* (= *ZeF*), VIII, 360-368.

19 I. Kant, *MS*, VI, 237 y 238.

carse por él²⁰. La que tiene por meta la defensa de los individuos es la sociedad civil, en la que cada uno es fin para sí mismo y los demás no son nada para él. El Estado, por su parte, se afirma como individualidad frente a los demás Estados, y es la sustancia ética ante la que son contingentes la seguridad, la vida y la propiedad. De ahí que “el verdadero valor de los pueblos civilizados resida en la disposición a sacrificarse al servicio del Estado, con lo que el individuo constituye uno entre muchos. Lo importante no es aquí la valentía personal, sino la integración en lo universal”²¹.

Sin embargo, Kant entiende que alejar la guerra es un síntoma de civilización, porque no es por medio de ella como los hombres deben asegurar su derecho. ¿Qué caminos existen para alejarla? Dos parecen existir: o bien educar en el cosmopolitismo, generando una evolución “desde bajo”, o bien “desde arriba”, sea confiando en una Providencia que guíe al género humano según un plan, sea atendiendo a una sabiduría negativa que incite a evitar la guerra²².

El primer proyecto no parece muy prometedor, porque el pueblo cree que los gastos de educación competen al Estado, y el Estado, por su parte, gasta todo en la guerra; amén de que los gobernantes deberían introducir reformas constitucionales, pero es difícil que lo hagan, porque son hombres y han sido educados según el momento presente, y no para el futuro. La Providencia podría sin duda impulsar a los hombres a progresar, pero, en lo que respecta a los hombres mismos, no les cabe sino ejercer la sabiduría negativa de “hacer desaparecer el obstáculo más grande a la moralidad, que es la guerra”, haciéndola cada vez más humana, después menos frecuente, hasta acabar con ella en una Constitución republicana²³. El modo de asegurar la paz es aspirar a una situación cosmopolita.

4. ¿FEDERACIÓN DE ESTADOS O REPÚBLICA MUNDIAL?

Para acceder a ese estado cosmopolita Kant duda entre dos caminos, que aparecen a lo largo de las obras mencionadas y han sido ampliamente comentados por sus intérpretes. Si Kant daba prioridad a alguno de estos dos caminos es una cuestión no resuelta, existe hasta el momento una clara división de opiniones.

1) El *primero* de estos caminos es el de un federalismo de Estados libres o federación pacífica de Estados. En este punto conviene introducir una precisión,

20 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (= *Grundlinien*), parágrafo 324 Obs.

21 G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, parágrafo 327 Agregado.

22 I Kant, *Streit*, VII, 92 y 93.

23 I. Kant, *Streit*, VII, 92 y 93.

distinguiendo entre un simple “*tratado de paz*” (*pactum pacis*), que tiene por meta poner fin a una sola guerra, y una “*federación pacífica*” (*foedus pacificum*), cuyo objetivo es poner fin a todas las guerras²⁴. En una federación de Estados cada uno de ellos es dueño de su soberanía y establece vínculos con los restantes, vínculos que son revisables. El proceso de humanización consiste en seguir los pasos señalados en los tres primeros artículos definitivos de *La paz perpetua* y en las tres partes del “Derecho Público” de *La metafísica de las costumbres*.

En primer lugar, cada Estado debe asumir la forma de una Constitución republicana, según los principios de la *libertad* de los miembros de la sociedad en cuanto hombres, la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común, en cuanto súbditos, y la *igualdad* de todos los súbditos, en cuanto ciudadanos. Y debe asumirla porque “es la única que deriva del contrato originario”²⁵. En segundo lugar, cada Estado republicano debe intentar que los demás Estados se republicanicen asimismo, porque es la única garantía de que no serán agresivos, y contraerán vínculos entre sí que les permitan eludir la guerra interna y externamente²⁶. En un Estado republicano es el pueblo quien debe tomar las decisiones sobre la participación en la guerra, y con toda seguridad el pueblo se negará a votar a favor de la guerra. Los Estados republicanos podrán establecer vínculos entre sí y formar una federación pacífica. Por último, cualquier ciudadano tendrá derecho a desplazarse a otro territorio, y este territorio tendrá con él un deber de hospitalidad²⁷. El soberano bien político se realizará cuando todos los Estados se republicanicen y unan sus voluntades en una “Sociedad de Naciones”, con el fin de acabar con todas las guerras.

2) El segundo camino para establecer una paz perpetua consistiría en construir un Estado de naciones o, más concretamente, una república mundial, con un soberanía global²⁸. De la misma forma que las personas deben ingresar en una comunidad política mediante pacto para evitar la guerra y hacer posible el ejercicio de la libertad, los Estados deberían ingresar en una comunidad política universal, dotada de una constitución universal, que garantizaría jurídicamente una paz duradera.

Ciertamente, en las obras kantianas de filosofía política aparecen textos que abonan la defensa de ambas posiciones, de ahí que los estudiosos de Kant convencidos de que daba prioridad a una de las dos propuestas aducen los textos que la apoyan, junto a otras razones, como las siguientes.

24 I. Kant, *ZeF*, VIII, 356.

25 I. Kant, *ZeF*, VIII, 349 y 350; *MS*, parágrafo 46.

26 I. Kant, *ZeF*, VIII, 354.

27 I. Kant, *ZeF*, VIII, 357; *MS*, VI, 352.

28 I. Kant, *ZeF*, VIII, 354-357.

La *primera de las propuestas* viene avalada en principio por una gran cantidad de textos, como los siguientes:

“3) es necesario un pacto de naciones —según la idea de un contrato social originario— de no inmiscuirse (mútuamente) en sus conflictos domésticos, pero sí protegerse frente a los ataques de los enemigos externos; 4) sin embargo, la confederación no debería contar con ningún poder soberano (como en una constitución civil), sino sólo con una *sociedad cooperativa* (federación): una alianza que puede rescindirse en cualquier momento y que, por tanto, ha de renovarse de tiempo en tiempo”²⁹.

Pero como también la segunda propuesta puede apoyarse con textos abundantes, otras razones a favor de la primera serían las siguientes:

1) Un Estado tiene individualidad y la soberanía constituye su personalidad moral. El Estado es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella puede mandar y disponer, es una persona moral, nacida del contrato originario, legitimada para establecer vínculos con otros Estados, pero que perdería su personalidad moral si hiciera dejación de su soberanía. Cualquier poder político superior al de los Estados nacionales privaría a éstos de su soberanía. La soberanía, por su propia naturaleza, es ilimitada e indivisa.

2) Por otra parte, sería difícil evitar que un poder supranacional fuera despótico. Todas las constituciones pueden ser o despóticas o republicanas. En las primeras el poder soberano no reside en el pueblo, o bien en ellas el poder ejecutivo y el judicial no son delegados. En la constitución republicana la soberanía reside en el pueblo. Y es difícil que un poder superior a los Estados no se hiciera despótico.

La *segunda propuesta* puede apoyarse en textos como el siguiente:

“La idea de una Constitución concordante con el derecho natural de los hombres, a saber, que los que obedecen a la ley al mismo tiempo deben, reunidos, legislar, se encuentra en la base de todas las formas de Estado, y la comunidad concebida conforme a ella por puros conceptos racionales, a la que se denomina un ideal platónico (*republica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para toda Constitución civil en general y que aleja toda guerra. Una sociedad civil organizada conforme a esta Constitución es la representación de la misma según las leyes de la libertad por medio de un ejemplo de la experiencia (*republica phaenomenon*) y sólo puede ser lograda con trabajo, después de múltiples hostilidades y guerras, pero su Constitución, una vez adquirida *im Grossen* se califica como la mejor

29 I. Kant, *MS*, VI, 344.

entre todas para alejar la guerra, destructora de todo bien; por consiguiente, es una obligación afiliarse a una sociedad tal”³⁰.

Las razones que abonan la primacía de esta línea de acción para lograr una paz duradera serían las siguientes:

1) Es la que mejor desarrolla la idea contenida en el Derecho Público en su conjunto, en la medida en que el contrato originario para ingresar en un Estado jurídico es un deber moral y obedecerlo es el único modo de garantizar lo mío y lo tuyo judicialmente, perentoriamente, y no sólo de una manera provisional; pero la seguridad sigue siendo inexistente si los pueblos se encuentran entre sí en estado de naturaleza, por eso es igualmente una obligación transitar a una situación legal, en la que lo tuyo y lo mío entre los Estados quede garantizado de forma perentoria y no sólo provisional³¹. El tránsito a una república mundial parece obligatorio desde su germen en el contrato originario.

2) Una República mundial es la que responde a la idea de una ciudadanía cosmopolita, presente en *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, como las siguientes:

“Una ciudadanía estatal y a la vez una ciudadanía mundial es posible en cualquier Constitución”.

“Pensarse a sí mismo como miembro a la vez de un derecho ciudadano y de una sociedad cosmopolita es la idea sublime que el hombre puede pensar de su determinación y que no puede pensarse sin entusiasmo”³².

Ciertamente, los dos caminos para alcanzar una paz perpetua encuentran apoyo en los textos kantianos en las mismas obras y en la misma época; y los dos son en parte coherentes, en parte, incoherentes con el conjunto de su filosofía práctica. De ahí que quepa pensar que Kant dudaba entre los dos.

Según Pogge, el máximo ideal para Kant sería el de una república mundial, porque sólo mediante un Estado mundial, con un único soberano global, podría conseguirse un Estado completamente jurídico. Sin embargo, tal vez le pareció utópico, tal vez creyó que la federación de naciones resultaría más realista en un futuro predecible³³, sobre todo teniendo en cuenta que incluso la Asamblea de los Estados Generales en La Haya había fracasado estrepitosamente³⁴. Por su parte, autores como Renaut y Savidan entienden, siguiendo a Vlachos, que Kant

30 I. Kant, *Streit*, VII, 90 y 91.

31 I. Kant, *MS*, VI, 311.

32 I. Kant, *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, XIX, Nr. 8077, 608 y 609.

33 Th.W. Pogge, “Europa y una federación global”, en Vicent Martínez Guzmán (ed.), *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, Nau, 1997, 161-177.

34 I. Kant, *MS*, VI, 350 y 351.

apostó por una federación de Estados republicanos³⁵. En principio, recordando el texto de *La paz perpetua*, en el que Kant pone en cuestión la idea de que un Estado cosmopolita pueda tener un carácter jurídico y constituir un objeto deseable, y prefiere una confederación de Estados que se republicanicen³⁶. Por otra parte, y este punto es realmente importante, el “Derecho cosmopolita” de la *Rechtslehre* y su homólogo de *La paz perpetua* son lo menos parecido posible al diseño de una comunidad mundial, regida por una Constitución asimismo mundial. Más bien se habla de una comunidad pacífica universal, formada por todos los pueblos de la tierra, como una idea jurídica. En esa comunidad son posibles tanto el comercio como el establecimiento en el suelo de otro pueblo, y se adscribe al pueblo huésped un deber de hospitalidad. Se sigue hablando de distintos pueblos y no se esbozan los trazos de un posible Estado, cosa que sí se ha hecho, sin embargo, en el caso de la comunidad política en la primera parte del Derecho Público.

¿Se trata, como quiere Habermas, de una limitación, en el sentido de que Kant no puede concebir una obligación jurídica entre los pueblos, porque su *Völkerbund* no está pensado como una organización que adquiere una cualidad estatal con órganos comunes y, en cuanto tal, una autoridad coercitiva, y por eso debe confiar en una autovinculación moral de los gobiernos, y en una metafísica de la naturaleza, ligada a la historia?³⁷ Ésta era ya la crítica de Hegel, la de que la construcción kantiana de la paz queda en el terreno de lo contingente, de la voluntad moral de los Estados, y no en el de la necesidad jurídica³⁸. Una crítica verdaderamente injusta, porque la mejor aportación de Kant consiste precisamente en no ofrecer un solo camino, que es lo que suele entusiasmar a quienes quieren pensar el universal concreto, sino en ofrecer una *brújula*, en vez de un mapa de carreteras.

En efecto, tras haber discurrido en el “Derecho público” de la *Rechtstlehre* sobre las posibilidades de llevar a sus últimas consecuencias la afirmación de la libertad como único derecho innato y del contrato originario, la *Conclusión* no puede ser más ilustrativa. Desde un punto de vista teórico, no puede asegurarse que sea alcanzable una situación de paz duradera; pero tampoco puede asegurarse lo contrario. Y cuando la razón en su uso teórico encuentra un límite, entra en juego el interés que inclina en un sentido u otro. En este caso, el interés de

35 A. Renaut/P. Savidan, “La fondation kantienne du républicanisme”, en A. Renaut (dir.), *Histoire de la Philosophie politique*, III, Paris, Calmann-Lévy, 1999, 173-200.

36 I. Kant, *ZeF*, VIII, 354.

37 J. Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, 147-188.

38 G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, parágrafo 333 Obs.

alcanzar un fin que es un deber moral perseguir, porque es un mandato de la razón en su uso práctico.

“Ahora bien, la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; —porque éste no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho”³⁹.

Por eso obran racionalmente los que trabajan por la paz. Por eso es preciso incorporar todos los medios necesarios en esa dirección, siguiendo esa *idea regulativa*, que es la brújula del mundo político, y no ofrece un mapa de carreteras⁴⁰. Sin duda es preciso contar con ambos para orientarse hacia la construcción de la paz, tanto con la brújula como con los mapas, pero, sean cuales fueren los trazados, lo que es indudable es que es racional seguir la brújula, trabajar por la paz.

5. UNA PAZ DURADERA A LA ALTURA DEL SIGLO XXI

Obviamente, la filosofía kantiana de la paz ha sufrido una gran cantidad de críticas. Ya Hegel, como hemos mencionado, se refiere al *valor ético de la guerra*, e insiste en que la guerra puede despertar las conciencias y llevarlas al conocimiento de que el fin de la política no es el bienestar individual, sino la universalidad del Estado. La guerra no es un mal absoluto: guerras favorables pueden impedir disturbios internos, los pueblos pueden resultar fortalecidos, y las naciones, conquistar la paz interior con la guerra exterior⁴¹. A esta crítica cabe responder que la guerra, según Kant, es uno de los elementos de los que se sirve el designio de la Naturaleza o Providencia para llevar a los hombres a un progreso hacia mejor; pertenece a esa “insociable sociabilidad” que cristalizó en la “astucia de la razón”. Pero porque permitió la dispersión de los hombres por toda la tierra, y porque les instó a entrar en un estado civil en que pudieran defender su derecho de forma perentoria, no porque sea un modo de afirmación de los Estados. Los Estados se afirman por su republicanización, no mediante la guerra.

Por otra parte, la comunidad política no se crea para defender el bienestar individual, sino para proteger la libertad como único derecho innato. Una libertad que es tanto negativa como positiva y que, en su dimensión positiva, es capa-

39 I. Kant, *MS*, VI, 354.

40 A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos, 1990, cap. 4.

41 G.W.F. Hegel, *Grudlinien*, parágrafo 324.

cidad de querer lo universal a través de las generaciones, cumpliendo con ello ese destino de la especie, que se sustancia en una comunidad cosmopolita, sea cual fuere su forma jurídica. La guerra no ayuda en ese proceso de humanización, sino que es justamente un mal absoluto.

Sin embargo, tal vez *las críticas más interesantes hayan surgido en los últimos tiempos*. Acontecimientos, como el segundo centenario de la publicación de *La paz perpetua* (1995) o el de *La metafísica de las costumbres* (1997), impulsaron el estudio de las obras kantianas sobre la paz. Pero sobre todo la paulatina constitución de un nuevo orden internacional y la presencia incontestable de las guerras han llevado a buscar orientación en los textos clásicos de filosofía práctica, y la obra de Kant ha resultado ser especialmente valiosa por la luz que aporta, a pesar de sus inevitables sombras. Algunas de estas sombras proceden del hecho de que Kant no pudiera conocer las nuevas posibilidades que ha alumbrado el proceso de globalización. Se trataría entonces de reconstruir el proyecto kantiano y de adaptar a nuestro tiempo sus virtualidades, porque es cierto que *los presupuestos del derecho internacional clásico han sido puestos en cuestión* y que de aquí se seguirían posibilidades como las siguientes.

1) *Los Estados no pierden su individualidad por el hecho de compartir la soberanía*, sino que, por el contrario, se ha abierto la posibilidad de soberanías estratificadas y compartidas⁴². Las uniones transnacionales, como es el caso de la Unión Europea, se labran sobre la base de distintas Constituciones estatales que comparten competencias con Tratados Constitucionales europeos supraestatales, o incluso con una Constitución Europea supraestatal. Pero, a la vez, Estados federales y autonómicos comparten competencias con los diferentes Estados o comunidades que los componen. Y, por último, en el orden mundial se configuran organismos, que constituyen el germen de un orden político mundial. Es el caso de la ONU, el Tribunal Penal Internacional, y las organizaciones económicas de alcance global.

2) *Los protagonistas del orden global no son sólo los Estados, sino también la Sociedad Civil*. Las organizaciones empresariales y las organizaciones cívicas tienen una influencia global en la que Kant no pudo pensar. Para construir una paz duradera es indispensable contar con la complicidad de unas y otras y, en este sentido, deben ser sumamente fecundas iniciativas como la de un Pacto Global para las empresas⁴³, así como la del Parlamento de las Religiones Mundiales, que insiste en la idea de que “no habrá paz mundial sin paz religio-

42 Th.W. Pogge, “Europa y una federación global: la visión de Kant”, en V. Martínez (ed.), o.c.

43 A. Cortina (ed.), *Construir confianza*, Madrid, Trotta, 2003; J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Madrid, Tecnos, 2004; D. García-Marzá, *Ética empresarial*, Madrid, Trotta, 2004; J.F. Lozano, *Códigos éticos para el mundo empresarial*, Madrid, Trotta, 2004.

sa”⁴⁴. De todo ello se sigue que la construcción de una sociedad cosmopolita requiere una tarea multilateral: uniones transnacionales con cuasi constituciones, pactos bilaterales, instituciones internacionales.

3) *Un Estado cosmopolita podría ser democrático y debería serlo*; no tendría porqué ser despótico⁴⁵. Vendría respaldado por un pueblo único, que realizaría el ideal de la ciudadanía universal; ni siquiera sería preciso mediatizar la autonomía de los ciudadanos a través de la soberanía de los Estados. En este sentido, y para preparar el camino, la ONU debería convertirse en una democracia cosmopolita, debería haber un Parlamento Mundial, una justicia mundial, y debería reorganizarse el Consejo de Seguridad⁴⁶.

Sin embargo, otras críticas no dependen tanto del nuevo orden internacional, sino que afectan al *núcleo filosófico mismo* de la filosofía kantiana.

Por una parte, Habermas insiste en que *no basta un vínculo moral entre los Estados*, sino que es necesario establecer un vínculo jurídico, que ligue a unos con otros mediante leyes coactivas⁴⁷. Siguiendo los pasos de Hegel, convencido de que la libertad se objetiva en el derecho⁴⁸, recuerda Habermas que en el momento actual nos encontramos, en el mejor de los casos, en una situación de tránsito desde el Derecho de Gentes al Cosmopolita, y en esta situación los vínculos morales entre los pueblos no garantizan la paz. Sin embargo, la pregunta que se puede y debe formular es entonces: en el caso de que los vínculos jurídicos pudieran ser establecidos, ¿garantizarían la paz, porque pondrían fin a la voluntad de guerra? No parecía entenderlo así Kant quien, en *El conflicto de las facultades* se pregunta: ¿qué ventaja le aportará al género humano el progreso hacia lo mejor? Y la respuesta es clara: “No una ventaja siempre creciente de moralidad de la intención, sino un aumento de los efectos de la legalidad de sus actos conforme al deber, cualquiera que sea la razón que los determine”⁴⁹. El rendimiento se verá en las buenas acciones de los hombres, en los fenómenos de la condición moral, en los datos empíricos. Los poderosos emplearán cada vez menos violencia, habrá más respeto a las leyes, y esto se extenderá a los demás pueblos hasta la sociedad cosmopolita, “sin que por eso tenga que aumentar lo más mínimo la moralidad del género humano”. El progreso político no es un progreso en el interés moral.

44 A. Cortina, *Alianza y contrato*, Madrid, Trotta, 2001.

45 D. García-Marzá, “República democrática en La paz perpetua”, en V. Martínez (ed.), o.c., 83-100.

46 J. Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en o.c.

47 J. Habermas, *ibid*, 160.

48 G.W.F. *Grundlinien*, par. 333, Obs.

49 I. Kant, *Streit*, VII, 91-93.

El problema de articular la libertad interna (moral) y la libertad externa (legal) queda sin resolver en la filosofía kantiana. La comunidad ética tiene por meta formar un Reino de los Fines, pero la meta de la comunidad política consiste en garantizar una paz duradera. ¿Cómo hacer que el móvil moral (el sentimiento de respeto a la ley) y el móvil jurídico (cualquier móvil que obligue a cumplir las leyes legales) se articulen?

Según Habermas, no hace falta recurrir a una filosofía de la historia en clave cosmopolita, que debería hacer plausible la conciliación entre política y moral a partir de un escondido designio de la naturaleza, para explicar “cómo un acuerdo social, surgido patológicamente, se puede convertir en un todo moral”. Más bien sucede que en la cultura política liberal hay una conexión entre tradición y crítica que impulsa un proceso político de aprendizaje en la esfera pública.

Sin embargo, ¿es verdad que el progreso en el desarrollo de la conciencia moral social ha supuesto también un progreso en la intención de las personas? Tratar esta cuestión excede las posibilidades de este trabajo, pero más parece que fue Kant quien acertó al dejar abierto el interrogante, porque las dificultades de una ética cívica pública para obligar moralmente sigue siendo insuperables⁵⁰, y al limitarse a asegurar que, en cualquier caso, actúan racionalmente los que trabajan por la paz.

Sin embargo, *donde sí resulta insuficiente —a mi juicio— la propuesta kantiana, en relación con sus propios supuestos, es en tres aspectos al menos.*

1) En principio, en no incitar a indagar las causas de la guerra y en ofrecer únicamente una idea negativa de la paz. No basta con apuntar que “no debe haber guerra”, sino que, incluso como brújula, es preciso indicar que acabar con la guerra exige averiguar cuáles son sus causas y realizar intervenciones positivas de paz⁵¹.

Pero, sobre todo, es preciso transitar de una idea negativa a una *idea positiva* de paz, de la prohibición de dañar a los seres humanos a la *obligación de empoderarles*. En principio, porque la seguridad de los pueblos no se logra sólo a través del control de las armas, ni tampoco sólo a través del vínculo jurídico entre las naciones, sino previniendo frente a todo aquello que amenaza a las personas, ya que todas son vulnerables y precisan *protección*. Pero no sólo frente a las armas, sino también frente al hambre, la enfermedad, la incultura, las doctrinas excluyentes, la desigualdad injusta, la agresión de los mercados financieros especulativos, el saqueo del medio ambiente. Esto es lo que entiende por “segu-

50 A. Cortina, “El legado práctico de Kant: la huella de Kant en nuestra ética, política y religión”, o.c.

51 V. Martínez, *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.

ridad humana” el PNUD en su Informe de 1994: la humanidad está más protegida cuanto más desarrollada. Esto es lo que va entendiéndose paulatinamente por asegurar la paz⁵².

Y, ciertamente, con esta idea positiva de paz, referida al desarrollo, al empoderamiento de las capacidades de las personas, no hacemos sino llevar a sus últimas consecuencias el mandato que Kant expresaba tanto en la *Grundlegung* como en *La metafísica de las costumbres*, un mandato según el cual, la persona es fin limitativo de las acciones humanas, en cuanto que no se le debe instrumentalizar, pero también es *fin positivo* de esas mismas acciones, en cuanto que —diría yo— sí se le debe empoderar:

“Según este principio —afirmaba Kant en *La metafísica de las costumbres*—, el hombre es fin tanto para sí mismo como para los demás, y no basta con que no esté autorizado a usarse a sí mismo como medio ni a usar a los demás (con lo que puede ser también indiferente frente a ellos), sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general”⁵³.

2) La construcción de una sociedad cosmopolita exige la elaboración de una *ética global intercultural*. No puede hacerse desde una sola cultura, extendiéndola a las demás, sino desde un diálogo intercultural, que implique también a las religiones. Porque es cierto que, a pesar de Huntington, “no habrá paz mundial sin paz religiosa”⁵⁴.

3) Y, por último, el cosmopolitismo es valioso por sí mismo⁵⁵, y no sólo por evitar la guerra o por hacer posible el comercio, sino también por hacer posible algo que Kant no trajo a colación: la necesidad imperiosa de una justicia distributiva mundial, que distribuya los bienes de la Tierra, tanto los económicos como los demás bienes sociales. Esta construcción es necesaria no sólo para evitar la guerra con una cierta sabiduría negativa, no sólo para evitarla con la sabiduría positiva de proporcionar seguridad humana a través del desarrollo, no sólo por garantizar un orden económico que posibilite el comercio, sino para construir una Sociedad Global justa, desde la perspectiva de una justicia distributiva⁵⁶. En este sentido se hacen necesarias instituciones supranacionales, como una Gobernanza Global, que se haga cargo de bienes públicos.

52 V. Fisas, “Seguridad humana”, en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, BANCAJA, 2002, 328-335.

53 I. Kant, *MS*, VI, 395.

54 A. Cortina, *Alianza y contrato*, Partes V y VI.

55 J. Muguerza, “Cosmopolitismo y derechos humanos”, en V. Serrano (ed.), *Ética y globalización*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, 83-110.

56 J. Conill, *Horizontes de economía ética*, Parte III.

Con ello Kant no haría sino extraer las conclusiones del mismo principio en el que se basa su Derecho Cosmopolita:

“Y como la posesión del suelo sobre el que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como posesión de una parte de un determinado todo, por tanto, como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho, todos los pueblos originariamente tienen en común el suelo”⁵⁷.

Esta originaria comunidad del suelo debería llevar a algo más que el derecho a la hospitalidad al trasladarse a otro lugar. Debería llevar a una justicia distributiva mundial, como fundamento del Derecho Cosmopolita.

6. UNA SOCIEDAD PACÍFICA POR JUSTA

Ciertamente llevaba razón Kant al afirmar que lo más valioso que puede ofrecer la filosofía práctica es una brújula para orientar la acción; el trazado de las carreteras ha de ir fijándose según los tiempos, pero sin perder el Norte. Ese Norte viene indicado *a priori* por la razón práctica con su veto irrevocable “no debe haber guerra”, que exige respetar la libertad de cada uno en una comunidad que los trate como iguales e independientes. El resto pertenece a la experiencia histórica y justo es recordar que Kant tenía experiencia de un Estado republicano en ciernes, de pactos entre algunos Estados, fracasados por cierto, y en ningún caso de una comunidad mundial. No es extraño que el Derecho de Gentes y el Cosmopolita estén muy lejos de cualquier mapa bien concretado, que se parezcan más bien a un diseño remoto.

Desde ese tenue diseño, y valiéndose de la brújula del “no a la guerra”, es posible hoy ir trazando caminos como los siguientes: 1) La idea negativa de paz debe convertirse en una idea positiva, la paz se consigue con la seguridad humana, ligada al desarrollo. 2) El derecho de las personas exige promover sus capacidades, empoderarles, para que lleven adelante los planes de vida que elijan. 3) Las soberanías se estratifican y comparten. 4) No hay cosmopolitismo justo sin interculturalidad. 5) El cosmopolitismo no va ligado sólo a la elusión de la guerra: eliminar la pobreza y el hambre son objetivos prioritarios. Una gobernanza global se necesita por razones de justicia.

57 I. Kant, *MS*, VI, 352. Ver también *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, XXIII, 322.

El único *Jinete del Apocalipsis no es la guerra*. También es preciso derrotar a la miseria, la enfermedad evitable y la desigualdad, si es que hay que hacer de las personas fin limitativo y fin positivo de la acción.

ADELA CORTINA