



“FUNCIÓN Y CRÍTICA DE LA GUERRA EN LA FILOSOFÍA DE
I.KANT”

TERESA SANTIAGO OROPEZA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA
PROGRAMA DE POSGRADO EN HUMANIDADES
Línea: filosofía política
(Doctorado)

Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant

Índice

Prólogo

Introducción

Capítulo 1: Historia y progreso.....23

- 1.1. Kant y la reflexión histórica
- 1.2. Hacia una idea regulativa de la historia
- 1.3. La historia ¿ámbito de la moralidad?

Capítulo 2: La guerra y los fines de la especie.....73

- 2.1. La revolución de la tercer Crítica
- 2.2. El hombre: unidad teleológica
- 2.3. La guerra como incentivo de progreso
- 2.4. La comunidad ética: proyecto común de la especie

Capítulo 3: El proyecto kantiano de paz.....120

- 3.1. Limitar la guerra
 - Las leyes de contención
- 3.2. Construir la paz
 - Condiciones
 - Garantía
- 3.3. Las "antinomias" de la paz y el principio de publicidad

Capítulo 4: Kant, crítico de la guerra.....172

- 4.1. Los principios generales del derecho
- 4.2. El derecho interestatal ¿Derecho público?
- 4.3. El mandato de la razón práctica: "No debe haber guerra"
- 4.4. Kant en la tradición del ius publicum

Conclusiones220

Bibliografía239

Abreviaturas

En las citas a pie de página se emplean las siguientes abreviaturas para las obras de Kant:

Idea : Idea(s) para una historia universal en clave cosmopolita

FMC: Fundamentación de la metafísica de las costumbres

TyP: Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la Práctica

MC: Metafísica de las costumbres

CJ: Critica del Juicio

RLR: La religión dentro de los límites de la mera Razón

CRPr: Crítica de la Razón práctica

PP: Hacia la paz perpetua

Prólogo

Cualquier trabajo sobre Kant puede recurrir a la fácil justificación de que se trata de uno de los filósofos más importantes de la historia del pensamiento occidental. Se entiende, entonces, que uno hace una investigación sobre la filosofía kantiana porque ésta es importante. Lo cual no deja de ser una no muy convincente razón para escribir sobre Kant: lo mismo podría aducirse con relación a Platón, Hegel o Wittgenstein, por sólo mencionar a algunos de los grandes filósofos. Uno tendría que ir más allá del lugar común y encontrar razones menos generales, si es que está interesado en justificar algo que, quizás, no necesita de más justificación que el mero gusto de practicar la filosofía. En el caso del presente trabajo, la principal razón por la cual es Kant, o mejor dicho, es la filosofía kantiana su objeto de estudio, se debe a algo muy simple: no es frecuente que los filósofos se ocupen del tema de la guerra y la paz. Por lo general, son otras las cuestiones que los atraen, tal vez porque la guerra se antoja un problema demasiado concreto, irremediabilmente ligado a intereses pragmáticos y fuerzas sociales muy diversas, materia de estudio más próxima a la historia y a la sociología. No deja de ser sorprendente entonces el interés de Kant, uno de los filósofos más abstractos, por cuestiones tan “mundanas” como el hecho de la guerra y su posible erradicación del panorama humano.

Otro poderoso incentivo es el hecho de que si bien es cierto que el opúsculo kantiano Hacia la paz perpetua ha sido uno de los textos más popularizados del célebre prusiano, esto no ha redundado necesariamente en un estudio más acucioso sobre su concepción de la guerra. Resulta sencillo recurrir a la etiqueta del “pacifismo” sin indagar demasiado en las razones filosóficas por las cuales Kant se dio a la tarea de escribir un tratado sobre la paz. No obstante, lejos de ser un trabajo aislado, una especie de digresión respecto de la obra central del gran filósofo, el proyecto de paz allí presentado mantiene vínculos importantes con todos sus demás trabajos sobre filosofía

práctica. Esto es así porque un proyecto de paz sólo tiene sentido si se tiene una concepción de la guerra y, en el caso de Kant, esto nos remite necesariamente a su filosofía de la historia en donde el fin es el progreso moral y político de la especie. En efecto, Kant nunca dudó que el ser humano es capaz de revertir las inclinaciones egoístas a favor de propósitos y fines impersonales cada vez más altos. Fines que deben ser elegidos por éste como el resultado de un duro aprendizaje en el cual la guerra es la más implacable pero eficaz maestra.

El propósito del trabajo es, pues, hacer la conexión entre la concepción kantiana de la guerra y su proyecto de la paz perpetua. El título: Función y crítica de la guerra en la filosofía de Kant, quiere dar cuenta de una doble perspectiva: el papel que Kant le confiere a la guerra en el progreso de la especie y su feroz crítica al recurso bélico. La pregunta inicial que dio origen al proyecto fue la siguiente ¿cómo puede conciliar Kant ambas posturas? De ésta se siguieron una larga lista de interrogantes y cuestiones que intenté responder hasta dónde me fue posible. Mi propuesta es que Kant logra conciliarlas debido, en gran medida, al carácter crítico de su sistema y con ello nos ofrece una de las concepciones más interesantes que se hayan escrito sobre el tema de la guerra y la paz.

Quizás la mayor dificultad con la cual me topé en el transcurso de la investigación fue la necesidad de distanciarme de las lecturas convencionales del Kant pacifista e ingenuo. No pretendo negar que Kant puede verse bajo esas ópticas. Me parece, sin embargo, que de alguna manera opacan los contornos de un pensador mucho más agudo y complejo. Tampoco fue sencillo organizar el material de trabajo pues, como es bien sabido, Kant no dedicó un trabajo especial al tema de la guerra. Fue necesario rastrear en otras obras las dispersas referencias para completar su visión sobre dicho fenómeno. Debo decir, sin embargo, que una vez comprometida con el problema, las ideas fueron haciéndose cada vez más nítidas. La etapa más interesante fue, sin duda, poner en conexión su visión funcionalista sobre la guerra con la dimensión moral y el veto que la prohíbe.

Durante todo este proceso conté con la acertada dirección de Enrique Serrano. No sólo evitó que me perdiera en el camino, sino que respetó y se unió al proyecto, lo que no significa que comparta totalmente mi interpretación de las tesis kantianas y mucho menos que sea mínimamente responsable de los probables errores e imprecisiones. Asimismo, no puedo sino manifestar un profundo agradecimiento a los integrantes del Comité de Línea del programa de posgrado de la UAM-I por su apoyo para concluir mis estudios de doctorado, cuyo resultado es el presente trabajo. Primero Gustavo Leyva y más adelante Jesús Rodríguez, fueron sensibles y solidarios al darme todo tipo de facilidades para reunir el material de trabajo. A Carlos Illades le debo sus valiosos comentarios, producto de una lectura atenta y puntual de cada cuartilla. Me daría una gran satisfacción saber que a ninguna de las personas que me apoyaron en la realización de este proyecto las he defraudado.

Introducción

“El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe más lo que le conviene a la especie y quiere discordia”

(Kant, Idea)

Suele considerarse a Immanuel Kant, ese tímido y provinciano profesor de filosofía, uno de los más notables “filósofos de la paz”. Y aunque en esta apreciación hay una buena dosis de verdad, no deja de ser sorprendente la poca atención que durante mucho tiempo merecieron sus opiniones acerca del papel que juega la guerra en el progreso moral y político de la especie. Desde la publicación del breve ensayo Hacia la paz perpetua, hace más de doscientos años, la fama del pacifismo allí enarbolado ha sido la veta más ampliamente explotada, dejando poco espacio a otro tipo de lecturas que buscan hacer justicia al pensamiento kantiano sobre las relaciones internacionales. Cada vez más, sin embargo, se relaciona este trabajo con el resto de sus escritos sobre filosofía práctica y, particularmente, con sus reflexiones sobre la historia. Estas aproximaciones¹ han mostrado que la concepción de Kant rebasa la etiqueta de “pensador pacifista” que con tanta facilidad se le endosa. En efecto, cualquiera que se acerque al afamado filósofo, con el objeto de ganar luces sobre la materia, tendrá frente a sí, no una, sino varias perspectivas del mismo fenómeno, lo que, en principio, puede dar lugar a planteamientos discordantes y a la dificultad de ubicar a Kant bajo algún membrete conocido. Además del Kant pacifista, están las que lo consideran un filósofo “legalista”, esto es, el defensor del derecho y la ley a ultranza. Está también el Kant internacionalista, antecedente de las organizaciones mundiales en pro de la paz y hasta el teórico de la guerra justa. Todas ellas subrayan alguno de los

¹ Son muchos los filósofos que han contribuido a enriquecer la filosofía kantiana del derecho internacional, entre los más destacados están: G. Cavallar, H. Van der Linden, W.B. Gallie, O. Höffe, W. Kersting, M. Nussbaum.

aspectos de la filosofía kantiana. Pero quizás una manera más adecuada de interpretar a Kant tiene que partir de que estamos frente a un pensador complejo, convencido de que la guerra cumple un propósito en la historia, esto es, que valiéndose del carácter egoísta y contradictorio de la naturaleza humana le obliga a enfrentarse porque sólo a través del conflicto y la guerra puede domeñar su naturaleza y aventurarse en la tarea de construir las instituciones políticas y jurídicas que perfeccionen a la especie.

Ciertamente, Hacia la paz perpetua (1795) es un texto indispensable para adentrarse en el pensamiento kantiano de la guerra y la paz: en él está contenido, además del proyecto para una paz perpetua, los principios que, en la forma de artículos preliminares y definitivos, constituyen gran parte del derecho de gentes concebido por él, al que sólo algunas cosas se agregarán en la Doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres (1797). Siendo estos textos fundamentales para comprender la filosofía de las relaciones internacionales desarrollada por Kant, su concepción de la guerra tiene que ser rastreada en otros escritos en donde la historia, la moral y la religión se entrecruzan con la cuestión del conflicto y del mal, en tanto predisposiciones de la naturaleza humana. Entre otros están: Idea(s) para una historia universal en clave cosmopolita (1786), la Crítica del Juicio (1790), Teoría y práctica (1793), La Religión dentro de los límites de la mera razón (1793), por sólo mencionar los principales.

En el presente trabajo se intenta seguir una línea de interpretación del pensamiento kantiano cuyo hilo conductor para enlazar estos trabajos es la inquietud acerca de cómo concilia Kant dos perspectivas, a primera vista discordantes: por una parte su concepción de que la guerra es un mecanismo dispuesto por la naturaleza para forzar al hombre al progreso moral y político y, por otra parte, su proyecto de paz y el mandato de la razón práctica que prohíbe la guerra.

Las primeras referencias de Kant sobre la guerra aparece en el contexto de su filosofía de la historia. Y ésta se gesta en un período de reflexión especialmente rico para la filosofía kantiana: entre 1784, año en que aparece la Idea para una... y 1788, año de publicación de la Crítica de la razón práctica, Kant escribe la Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785) y los trabajos: Contestación a la pregunta ¿Qué es la ilustración? (1784), la Resención (1785) sobre el libro de Herder: Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad y el ensayo: Comienzo presunto de la historia humana (1786), tan iluminador en muchos aspectos de su propia visión sobre la historia. Todas estas obras pertenecen ya a la etapa crítica kantiana, esto es, estamos hablando del inicio de su plena madurez filosófica que habrá de alcanzar su punto más alto con la Crítica de la facultad de Juzgar o Crítica del Juicio (1790). Kant pasó casi una década dedicado a reflexionar acerca de las cuestiones ligadas a la libertad humana, para las cuales no hay una respuesta desde la razón pura teórica, como él mismo prueba en la primera Crítica, e intentando mostrar que el problema de la libertad es competencia de la razón práctica, lo que supone sacar a la luz los principios a priori que le sirven de fundamento. Viendo este panorama, no extraña que la tercera Crítica aparezca después de los trabajos citados: había que encontrar un puente (Übergang) entre estos dos ámbitos, el mundo de lo fenoménico y el mundo de lo nouménico, los dos mundos "metafísicamente separados"², pero finalmente vinculados por la facultad de juzgar.

Así, la reflexión kantiana acerca de la historia y, por ende de la guerra y la paz, no es ajena al desarrollo de éste pensamiento crítico. La historia es realidad fenoménica y nouménica. Es realidad fenoménica porque no es posible abstraerla del marco de las intuiciones a priori del espacio y el tiempo: la historia sucede, acontece. Es posible, casi siempre, fijar los hechos, de acuerdo

² Turró, S. Tránsito de la naturaleza a la historia de la filosofía de Kant, p.183

con un antes y un después y también el lugar, el espacio, en que tuvieron lugar. Sometida a las mismas leyes que la naturaleza, la historia, sin embargo, no es pura causalidad. Podemos explicarnos causalmente la extinción de una comunidad como efecto de una peste o epidemia, pero no así el que esa comunidad se organice de X o Y manera, cultive una religión politeísta o monoteísta, etcétera. En cuanto realidad nouménica, la historia es el “gran escenario” en donde se despliega la libertad humana, en donde se prueba la capacidad racional (teórico-práctica) de ese ser en particular. Ahora bien, la libertad le da un sentido y una finalidad a la historia. Para Kant es impensable la libertad sin un propósito. De aquí que una de las preocupaciones centrales de su filosofía moral sea defender la posibilidad de pensar la historia desde una perspectiva finalista en donde la guerra y el conflicto ocupan un papel protagónico como mecanismos que impulsan el sentido de la historia hacia ciertos fines, uno de los cuales es la paz definitiva. Ahora bien, conflicto y guerra, aunque dispuestos por la naturaleza, no son un mero mecanismo ciego, sino parte de lo que Kant llama “técnica” de la naturaleza”, esto es, la posibilidad de que el hombre utilice sus productos acorde con ciertos fines. La respuesta a esta inquietud puede encontrarse en la Crítica del Juicio en donde Kant asume que en virtud de la facultad de juzgar reflexionante la razón se guía asumiendo un principio teleológico, como mero recurso heurístico indispensable para comprender y actuar en el mundo.

Había que empezar, entonces, por abordar el problema de la historia desde la óptica kantiana para allí ubicar el papel del conflicto y de la guerra. A modo de un marco general, la concepción kantiana de la historia (en realidad, una filosofía de la historia en el sentido tradicional que se da a éste término, esto es, una historia “finalista”) me ofreció algunos de los conceptos centrales en torno a los cuales debía girar la investigación: naturaleza, especie, progreso, conflicto (“insociable sociabilidad”), fines, etcétera. Las siguientes etapas consistieron en seguir las “huellas” de estos conceptos en tres momentos claves

de la filosofía kantiana para el tema de la guerra: la teoría teleológica desarrollada por Kant en la tercera crítica; el proyecto kantiano de la paz y, finalmente, su doctrina del derecho internacional que incluye un derecho de guerra y el veto de la razón que la prohíbe.

En los siguientes párrafos detallo un poco más cómo se fueron ligando los temas en la investigación. En cuanto al propósito de la misma: intenté reconstruir las tesis de Kant y los argumentos de apoyo, con el fin de mostrar que no hay discrepancia entre la concepción kantiana de la guerra (motor del progreso moral) y su oposición a ésta, expresada en un proyecto de paz y el veto que la prohíbe. Que, por el contrario, una vez comprendida la dinámica que se establece entre lo que la naturaleza dispone y la transformación humana de esos mecanismos naturales, el hombre está obligado a buscar los caminos de la política y el derecho para conseguir un estado de justicia global en el cual la paz es una condición absolutamente indispensable.

El material del Capítulo 1: Historia y progreso está dedicado, como decía en líneas anteriores, a ofrecer un marco general para la concepción kantiana de la guerra, éste nos lo proporciona su filosofía de la historia. Es bien sabido que en la Idea, obra poco extensa, Kant se da a la tarea de pensar un hilo conductor que dote de sentido al confuso y caótico panorama de la historia factual. Sin duda, Kant es heredero de una tradición filosófica en la cual el conocimiento de la historia es fuertemente cuestionado. A los ojos de Kant, sin embargo, la historia, en tanto manifestación “fenoménica de las acciones humanas”, se halla determinada por las leyes generales de la naturaleza. El problema a plantearse entonces no es si la historia puede ser conocida, sino si la historia puede ser comprendida. Con base en nueve tesis o principios, Kant formula una propuesta al filósofo interesado en adentrarse en el desolador panorama de la historia humana: un despliegue de acciones supuestamente libres y voluntarias

que, sin embargo, no parecen estar encaminadas en torno a “un plan globalmente concertado” sino, por el contrario, en continuo y permanente enfrentamiento, de manera que los logros y avances parecen insuficientes frente a las penurias por las cuales transita la mayor parte de la humanidad.

Ahora bien, guerra y conflicto, ocupan un lugar central en ese desconsolador panorama que es la historia factual. Para Voltaire, por ejemplo, representan el “lado oscuro” de la humanidad, algo de lo cual no vale la pena ocuparse. Kant enfoca el asunto desde una perspectiva muy distinta: la guerra y el conflicto pueden verse como mecanismos o incentivos para el desarrollo y mejoramiento de la especie, pues no hay nada arbitrario en la naturaleza: en ella todo ha sido dispuesto de manera que cada uno de sus productos cumplan con una finalidad específica. Así, la Idea, está dirigida a ofrecer los argumentos a favor de una visión en este sentido, partiendo de la tesis de un principio de “idoneidad” natural con arreglo al cual los seres no son meros agregados, sino “disposiciones”, esto es, elementos constitutivos puestos allí con arreglo a un fin. Además, afirma Kant, siendo el hombre un ser racional, todas las disposiciones ligadas a esta característica, sólo podrán desarrollarse en la especie y no en el individuo. Esta es una de las premisas centrales de la Idea: la racionalidad no es una característica de los seres humanos tomados individualmente. Hombres y mujeres, en tanto individuos, sólo desarrollan parcialmente esa facultad. Aún y cuando podamos atribuirle un gran logro a un individuo o a un pueblo, es obvio que dicha atribución se funda en la posibilidad de reconstruir una complicada cadena de circunstancias y eventos en donde quedan incluidos hombres y mujeres de otras generaciones. Por ello es que Kant se refiere a la historia “universal” como el eje central de su ensayo. Lo esencial en esa historia no es, sin embargo, la particularidad de los hechos, sino la racionalidad con base en la cual esos hechos pueden verse como los indicadores de saltos cualitativos de orden moral y jurídico-políticos que nos aproximan a metas cada vez más altas. La historia “a la Kant” se ocupa, por ende, también del futuro. Bajo esta óptica, la Revolución Francesa es un suceso

notable, no sólo por la valentía del pueblo sublevado frente al poder absoluto de la monarquía, no sólo porque puso fin a un régimen decadente, mucho menos – a los ojos de Kant--, por recurrir a las armas, sino porque su mensaje de libertad alienta la esperanza de las generaciones futuras.

De esta manera, Kant se ocupa en la Idea de señalar los principales momentos o instancias en las cuales, en su opinión, se pondría de manifiesto el carácter intencional-finalista* de la naturaleza y, por ende, el carácter racional de la especie. Esos momentos son dos: la instauración de una sociedad civil “que administre universalmente el derecho”(Principio 5°) “la reglamentación de las relaciones internacionales a través de un derecho cosmopolita” (Principio 7°). Ambos obedecen a la superación de distintas modalidades de la “insociable sociabilidad” (Principio 4°).

En cuanto al primer momento, Kant parte de la libertad como la fuente original del conflicto entre los individuos: el enfrentamiento de las voluntades entre sí impiden el desarrollo y crecimiento de las capacidades humanas que, por otro lado, tampoco se consigue en aislamiento. Cada quien busca su propio bienestar y la satisfacción egoísta de sus deseos. Siguiendo a Hobbes, para Kant, se requiere de un pacto original que regule y garantice el espacio para el libre desenvolvimiento de las facultades de cada individuo, a través de normas y leyes que se apliquen a todos por igual. La instauración de una sociedad civil es, pues, el primer paso hacia la condición política y jurídica de la sociedad humana. El segundo momento apunta a la superación del conflicto en el nivel de las entidades políticas formadas a través del pacto original, a saber, la superación y cancelación de la guerra. Siguiendo un argumento análogo al del pacto original, para Kant, las relaciones entre los pueblos están definidas por el conflicto, si bien éste no necesariamente se expresa siempre en términos de

* Éste carácter intencional, de acuerdo con las observaciones de Kant en la Primera Introducción a la Crítica del Juicio, no debe ser tomado como una finalidad objetiva, pues sólo comporta una necesidad subjetiva, esto es, respecto del modo como el sujeto juzga los productos de la naturaleza: “si se pudiera usar el concepto de fin de la naturaleza también en sentido objetivo, en cuanto *intención de la naturaleza*, tal uso no estaría fundado en la experiencia, que si bien puede presentar fines, no puede, sin embargo, demostrar de ningún modo que éstos sean también intenciones”p. 90

luchas armadas. Es suficiente la amenaza, el peligro, la vulnerabilidad de los más débiles frente a las grandes potencias. Bajo esta óptica, una sociedad civil es una entidad política siempre en peligro de que el orden jurídico existente en ella se revierta por una agresión o amenaza proveniente del exterior. Es así que el orden jurídico no puede concebirse como un estado plenamente constituido mientras no se garantice la paz entre los pueblos. Empero, a diferencia del pacto original, la paz no puede ser instaurada a través de la coerción implícita en la ley; no puede ser el producto de una obligación contractual. Si la guerra es sinónimo de fuerza y violencia, aquello que la puede anular es “desactivar” el carácter mecánico de su ocurrencia por una voluntad libre y liberadora que se apoye en el ideal moral de la paz perpetua. El derecho cosmopolita sería la expresión más acabada de esa voluntad.

No hay duda, pues, de que Kant apuesta a un sentido político-jurídico de la “intencionalidad” de la naturaleza y de la racionalidad humana desplegadas en la historia. A la pregunta acerca de cuál es el sentido que podemos darle a ésta, la respuesta es, entonces, un sentido moral (entendido aquí como la armonía entre lo jurídico y lo político). Desde esta perspectiva, resulta interesante señalar la cercanía, no sólo cronológica, entre la Idea y la Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Podríamos decir que, en principio, comparten una misma preocupación: el problema de la libertad; si bien la manera de abordarla en ambos textos es distinta. En el caso de la Fundamentación, el punto central gira en torno a cómo las acciones libres que llamamos “moralmente buenas” son aquellas que obedecen a una buena voluntad, esto es, al deseo de actuar correctamente de manera incondicionada. Consecuentemente, toda consideración de tipo histórico o antropológico, queda al margen de la reflexión. La perspectiva de la Idea es otra: en la historia se ponen a prueba los resultados de la acción libre; la historia es la arena en donde se manifiesta ampliamente la libertad humana, --“el juego de la libertad humana en bloque” -- de modo que la moralidad no puede quedar reducida al

ámbito individual. En este nivel las acciones quizás no se juzguen en términos de correctas o incorrectas, sino en cuanto a su contribución al progreso moral de la especie.

Ahora bien, no son pocas las tensiones que surgen entre la ética kantiana y su filosofía de la historia. Algunos autores, incluso, han encontrado serias inconsistencias, imposibles de resolver: el enfoque de la Fundamentación nos ofrece una ética de principios y máximas, mientras que la de la Idea parece más cercana a una ética que apunta hacia fines conforme a los cuales deben realizarse las acciones. Por otra parte, siguiendo el principio 4° de la Idea, sobre la “insociable sociabilidad”, tenemos que la guerra es un mecanismo dispuesto por la naturaleza para llevar al hombre a construir instancias jurídicas y políticas cada vez mejores. Toda idea de mecanismo, sin embargo, parece incompatible con la idea de libertad y, por ende, de responsabilidad moral. ¿Es posible, al mismo tiempo, como lo hace Kant, sancionar e incluso prohibir la guerra? Una manera de resolver la aparente discrepancia estribaría en demostrar que a pesar del carácter mecánico de la guerra y el conflicto, el ideal de un bien más alto, que incluiría el ideal de una paz perpetua y de un estado de derecho, están ligados a deberes específicos que implican el ejercicio de una decisión moral libre y voluntaria. Desde la perspectiva kantiana, el hombre no puede evitar el conflicto y la guerra, pues son éstos “dispositivos naturales”, pero sí puede intentar cambiar las condiciones de injusticia que la hacen posible.

Pensar en términos del mal que provoca la guerra y de la necesidad de cancelarla implica conferirle un estatus moral desde el cual la razón práctica exprese su veto irrevocable: “No debe haber guerra”. Este cambio de perspectiva está garantizado por una teleología crítica desarrollada por Kant en la Crítica del juicio tema del Capítulo 2: La guerra y los fines de la historia. En efecto, en esta obra encontramos la sistematización de algunas de las intuiciones centrales de la propuesta kantiana para comprender la historia.

Tenemos, entre otras cosas, que el principio de idoneidad de la naturaleza, mera hipótesis o conjetura, se justifica a partir de la facultad de juzgar en su modalidad de juicio reflexionante. A diferencia del juicio determinante, mediante el cual aplicamos las leyes universales a los casos particulares, el reflexionante nos permite pensar el mundo más allá de una realidad fenoménica regida por la causalidad. El propio Kant admite que la razón pura, como mera facultad de conocer, encuentra en sus principios a priori una base segura "pero limitada" con respecto a todas las demás facultades humanas. En efecto, lo que la crítica de la razón pura muestra es que nuestro entendimiento es limitado y que, por ende, no podemos aspirar a conocer ilimitadamente. Lo que no significa que no podamos pensar la realidad con base en otro tipo de principios. En la Primera Introducción a la obra citada, Kant explica que es el entendimiento el que proporciona los conceptos, la razón las ideas y por medio de la facultad de juzgar se subsumen los conceptos y se relacionan las ideas proporcionadas por otra facultad. Dios, la libertad, lo bello, la inmortalidad del alma, no son objetos de conocimiento; tampoco existen las categorías del entendimiento que pudiera estructurar fenoménicamente el concepto de finalidad de la naturaleza. La crítica del juicio es entonces el puente necesario que conecta la razón que conoce con la razón que comprende, apetece, aprecia la belleza, comparte significados (*sensus communis*) e ideales.

Así, la teleología kantiana desemboca en un principio subjetivo cuyo significado sólo puede ser captado totalmente en el contexto de su filosofía práctica, porque es el principio por el cual se justifican las ideas regulativas que sirven de guía para la acción. La hipótesis de la "finalidad de la naturaleza", vista como recurso heurístico, se convierte así en un fértil principio por el cual es posible confiar en el progreso de la especie y en que éste culmina en los fines morales más altos. Hay que enfatizar que el principio teleológico o de idoneidad tiene como función adecuar la experiencia a las necesidades del sujeto; necesidades que rebasan el ámbito de lo fenoménico y que se refieren al mundo nouménico, i.e, al reino de la libertad o "reino de los

fines". En efecto, con la teleología crítica kantiana se sientan las bases para una teoría de los fines apenas bosquejada en los principios de la Idea.

A partir de dicha teoría de los fines es posible distinguir distintos niveles, así como los límites, de la intencionalidad de la naturaleza. Siendo parte de la naturaleza, el hombre no es su creador y tampoco su "sabio" organizador. Sin embargo, es el único ser para el cual esa organización tiene un sentido. El hombre no dispuso las corrientes de los mares, pero ha aprendido a aprovecharlas para planear sus rutas marítimas y desarrollar el comercio de bienes y mercancías. De igual manera el hombre no dispuso la insociable sociabilidad que define y caracteriza su vida en sociedad, pero a partir de ella puede desarrollar formas de convivencia que tomen cuerpo en instituciones políticas y jurídicas. Fin en sí mismo, el hombre es también fin último de la naturaleza en la medida en que todas las demás cosas pueden ordenarse como un sistema de fines en donde él es el último eslabón. A los ojos de Kant, la naturaleza en su "acción benéfica" dirige al hombre para el mejor aprovechamiento de las cosas y de sus propios recursos, pero también le da la habilidad para plantearse cualquier clase de fines, esto es, lo hace un ser de cultura. Es la cultura --diferente de la "civilización"-- el fin último del hombre.

Este ser de cultura y para la cultura tiene que desprenderse del condicionamiento externo de la naturaleza y elegir sus propios fines. Sólo entonces podrá alcanzar un fin final, cuyo condicionamiento proviene de sí mismo. Ahora bien, estos fines no son fines personales, sino los de la especie. No se trata de buscar la felicidad personal, sino el ser merecedores de esa felicidad y, en éste sentido, queda comprometida la humanidad entera. La paz, en tanto meta común, se engarza perfectamente con la filosofía moral kantiana: la naturaleza dispone la guerra, el hombre debe elegir la paz.

Llegados a este punto, están dadas las condiciones para examinar el proyecto de paz contenido en el famoso opúsculo Hacia la paz perpetua, objeto de estudio del Capítulo 3: El proyecto kantiano de paz. En este texto Kant

quiso plasmar la proyección de un futuro sin guerra. No es, por tanto, un ensayo con alardes de predicción ni, tampoco, plantea una utopía comparable a las utopías clásicas. Si partimos, junto con Kant, de que la paz tiene que ser construida, se requiere de un proyecto en el cual se indiquen las condiciones y las garantías de éxito de la empresa, así como de las acciones (que en este caso son también deberes) indispensables para obtener el fin deseado. Sin lugar a dudas, el proyecto de paz contenido en los artículos preliminares y definitivos, más los apéndices, constituye un valioso material para definir las ideas centrales del pensamiento kantiano sobre las relaciones interestatales. Poco variarán en su doctrina del derecho internacional de la Metafísica de las costumbres. La reconstrucción de las tesis contenidas en los distintos apartados puede hacerse pensando el esquema de un argumento trascendental típicamente kantiano: están las condiciones de posibilidad de la paz perpetua, la garantía de que dichas condiciones se cumplen y las "antinomias" a que dan lugar ciertas ideas dogmáticas sobre la relación entre moral y política.

Sin duda hay en el tratado la intención de formular una base jurídica para contener la guerra. Los artículos preliminares así lo demuestran: tratados de paz establecidos "sin reservas" secretas para lograr la paz, la prohibición de heredar o permutar Estados aprovechando las condiciones desfavorables de las naciones perdedoras, un principio de no intervención, la supresión paulatina de los ejércitos y la desaparición de las deudas de guerra, la prohibición de guerras punitivas, de exclusión y de conquista, etcétera. Estas prohibiciones están dirigidas a ir reduciendo el espacio de la "legalidad" natural entre los Estados, que a falta de una ley por encima de éstos, es el estado hobbesiano de guerra. El espíritu que las anima no es el de "humanizar" la guerra, sino evitar la desaparición de una base mínima de confianza indispensable para construir la paz definitiva.

Sobre esta precaria normatividad es posible, a los ojos de Kant, formular los artículos definitivos para la paz perpetua que, como ya se había anunciado en la Idea, se refieren a la instauración de una constitución civil al interior del

Estado, una Federación de Estados libres que se comprometa a buscar y mantener la paz y, finalmente, un derecho cosmopolita que garantice condiciones de justicia para cualquier habitante del planeta. Sin embargo, los artículos definitivos de Hacia la paz, muestran la dificultad de poder conciliar la fe republicana de Kant y su vocación internacionalista. En efecto, uno de los apartados más debatidos y cuestionados del texto es el que se refiere a la formación de una federación de Estados libres para lograr la paz perpetua (Segundo artículo definitivo). La idea de una reunión de Estados, condición sine qua non, de la paz, no es una novedad del tratado pues ya había sido planteada en la Idea. Sin embargo, es allí en donde Kant se extiende más en la justificación de la misma y en donde le da su forma definitiva. Según Kant, al contrario de lo que sucede en el contrato original, por medio del cual surgen los Estados como entidades morales y jurídicas, en el caso de la federación, ésta no puede entenderse como el resultado de una fuerza exterior que obliga a éstos a reunirse y, por ende, tampoco puede pensarse en una república mundial que normativice las relaciones interestatales a través de una constitución. Cuidando no contravenir la incuestionabilidad de la soberanía estatal, Kant rechaza la idea de un gobierno mundial, así sea republicano, por encima de los Estados, pero sí admite la necesidad de una "ley" internacional a la que tendrían que someterse voluntaria y libremente las naciones. El mayor problema en este punto es, ciertamente, que Kant hace descansar la posibilidad de la paz en una supuesta armonía entre las unidades políticas, esto es, sobre una supuesta capacidad estatal de renunciar voluntariamente a ejercer "libremente" (en el sentido de la libertad salvaje) el poder que le confiere su soberanía. Los Estados tendrían entonces que renunciar al derecho de fuerza, sin perder nada de la fuerza que proviene de esa soberanía. Kant no logra resolver el problema de conciliar una ley internacional indispensable para el logro de la paz, con la idea de que esa ley no sea coercitiva, externamente coercitiva más allá de la idea de un equilibrio o "concierto" de naciones que siempre puede romperse.

En contraste con la ambigua propuesta kantiana de la federación de Estados libres para lograr la paz, el derecho cosmopolita se nos presenta como uno de las aportaciones más novedosas en la filosofía de las relaciones internacionales de la época. Sin duda es Kant quien recupera para el pensamiento moderno el ideal cosmopolita de la antigüedad, confiriéndole el carácter de un derecho de hospitalidad que debe ser entendido como el derecho de todo ser humano a ser considerado un ciudadano (i.e, persona jurídica y moral) en cualquier parte del mundo y, en sentido inverso, el deber de no cometer abusos contra la población de otras naciones que no son la propia. Pero quizás la tesis más valiosa que se desprende de este derecho es la de que la justicia (y el derecho) para poder cumplirse tienen que ser pensadas como nociones "globales". Siendo éste el último orden normativo en ser conquistado es, sin embargo, requisito indispensable para que podamos hablar de un "estado de derecho".

Constitución republicana, federación de Estados libres y derecho cosmopolita son, así, las condiciones de la paz perpetua. Los tres órdenes normativos en los cuales se plasma el desarrollo y el progreso hacia los fines más altos de la especie. Para Kant, sin embargo, tiene que haber una garantía de que esos fines se cumplan. Nuevamente se refiere a la astucia de la naturaleza, a esa gran "artista", que dispone el mecanismo, pero que requiere de la colaboración de la razón práctica, esto es, de la acción libre y voluntaria del hombre para cumplirlos. La naturaleza no sólo se encarga de que los hombres puedan vivir bien, dotándolos de las capacidades necesarias para mejorar materialmente su existencia, sino que deban vivir bien. Ese deber vivir bien no está dado naturalmente; siendo de carácter moral, tiene que ser "construido" por el hombre mismo. Lo que la naturaleza proporciona es el mecanismo que pone en acción a la razón práctica para transformarlo en un incentivo de progreso. La incipiente teleología de la Idea, se ha transformado, vía la tercera Crítica, en la compleja noción de providencia (Suplemento segundo de Hacia la paz), que no es la mano oculta que guía al hombre, sino la

conjunción de mecanismos y razón práctica. Para comprender el sentido de la providencia al cual alude Kant, es necesario remitirnos nuevamente al concepto de "técnica de la naturaleza", esto es, la posibilidad de transformación que tiene el hombre basado en el principio teleológico de la facultad de juzgar reflexionante. Así, naturaleza y razón práctica, no se contraponen, sino que por el contrario, para decirlo llanamente, cada una "pone" su parte,: la naturaleza dispone la guerra y el conflicto, la razón práctica la voluntad de remontar el mecanismo a través de representarse una ley moral que debe ser cumplida, todo ello en virtud de la posibilidad que tenemos de juzgar teleológicamente los productos de la naturaleza.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el mayor obstáculo para lograr la paz perpetua? Ciertamente, el "apego" a la guerra; no la guerra como mero mecanismo, pues ésta, como ya vimos está dispuesta por la naturaleza para mover las capacidades morales del hombre. Ese apego o cultura de la guerra se genera porque ésta puede ser utilizada para conseguir fines inmediatos, esto es, intereses egoístas, así sean los de un gobierno o una nación entera. Hacer del conflicto y de la guerra un medio útil implica una especie de "mala fe", de autoengaño o dogmatismo basado en la supuesta discrepancia entre la moral y la política. Para un político pragmático, que confía solamente en el conocimiento que proviene de su experiencia, la moral y la política son incompatibles: la teoría (i.e, la moral) nunca puede ajustarse a la práctica (política). Por ende, la política se convierte en mera simulación porque no está comprometida con la obligación contenida en las máximas del derecho y la moral. Para Kant, esta especie de "antinomia" de la paz (un deber que no puede ser cumplido), sólo puede ser solucionado a través del principio de publicidad, que proporciona el criterio por medio del cual es posible reconocer la corrección moral de las acciones y decisiones políticas, es decir, el compromiso con la obligación o bien la ausencia de éste. ¿Qué dirían los ciudadanos de una república, cuyo gobernante decide emprender una guerra, si se hicieran públicos los intereses económicos y expansionistas en detrimento del bienestar

de la población?*" Nuevamente Kant acierta al señalar la importancia de la esfera pública en la democratización de la política. El hacer públicas las decisiones políticas fomenta la oposición (no la rebelión que, de acuerdo con Kant, no resistiría el principio de publicidad) a la guerra, reencausando así el mecanismo hacia fines legítimos.

Cancelar la guerra definitivamente es uno de los fines de la especie y, por ende, un deber. Kant se ha asegurado de que la paz perpetua sea un ideal racionalmente asequible en la medida en que tanto la razón humana como la naturaleza misma colaboran en esa dirección. Parte fundamental de esa colaboración consiste en desarrollar un derecho de gentes interestatal (paso intermedio), para alcanzar dicha meta. Aunque algunos de los principios del derecho de gentes ya habían sido planteados en los artículos preliminares de Hacia la paz, es en la Doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres en donde Kant hace la exposición más completa del mismo. Pero, además, es allí en donde se formula el veto irrevocable de la razón: "No debe haber guerra", proposición equivalente a la consecuencia que se sigue del tratado de paz y que podría formularse así: "La paz perpetua debe ser construida". El Capítulo 5: Kant, crítico de la guerra, está dedicado a exponer los principios del derecho interestatal y, concretamente, al análisis del derecho de guerra kantiano para ubicarlo en la tradición del *ius gentium* como crítico de la misma.

Obra de suyo compleja, la Metafísica de las costumbres está dividida en dos grandes secciones: la Doctrina del derecho y la Doctrina de la virtud, la primera corresponde a las leyes coercitivas externas, mientras que la segunda a la coerción interna. El derecho interestatal pertenece, obviamente, a la primera doctrina, una vez que Kant a definido el principio general del derecho como la coexistencia de los espacios de libertad de todos los individuos, bajo

* Un ejemplo cercano lo encontramos en el manejo falaz de las "razones" que esgrimió la administración Bush para emprender la guerra contra Irak.

una ley universal. El derecho y la coerción, son, por tanto, dos nociones inseparables: sólo la coerción puede garantizar el respeto a dicho espacio. Por otra parte, Kant reivindica la distinción clásica entre derecho natural (privado) y derecho positivo (público). Esto es importante porque, a pesar de la distinción, el derecho interestatal kantiano parece oscilar constantemente entre un derecho natural y un derecho positivo, obligándonos a introducir distintos “niveles” o etapas del mismo. Es un derecho natural en la medida en que reivindica un “derecho de guerra” basado en la relación de fuerza que priva entre los Estados. Dado que no existe una legalidad por encima de éstos, es la fuerza (sea por medio de guerras efectivas, o bien, la sola amenaza) el único fundamento de tal derecho. Ahora bien, debemos entender que al incluirlo en los principios de su derecho de gentes “público”, Kant no pretende hacer de éste una ley internacional “positiva”. En este punto estriba su crítica a otros teóricos de la guerra. Para Kant el derecho interestatal realmente público no puede contener un derecho de guerra, sino una ley de paz. En este sentido, el derecho interestatal kantiano puede considerarse no sólo intermedio (entre el estado de guerra y el logro de la paz perpetua), sino aproximativo, en la medida en que los principios allí contenidos expresan las condiciones jurídicas que pueden aproximarnos a la paz, aunque ésta pudiera no ser alcanzada plenamente.

Para Kant el derecho de gentes quedará instaurado sólo después de transitar por tres distintos estadios: el derecho político (civil), el interestatal y el cosmopolita, lo que corresponde perfectamente con las tres condiciones para lograr la paz del tratado de 95, así como con los tres momentos del progreso señalados en la Idea. El derecho civil surge con la fundación del Estado. Representa el tránsito de un estado, en el cual cada quien decide lo que es justo, a un orden jurídico en donde la ley es la misma para todos. Las características del Estado republicano ya habían sido expresadas por Kant en Teoría y práctica (contra Hobbes): éste contiene “en sí” tres poderes (“la voluntad universal unida en una triple persona”): legislativo, ejecutivo y judicial. El estado de derecho civil hace de los individuos “ciudadanos”, esto es,

personas con los atributos jurídico-morales de la igualdad, la autonomía y la libertad. Entre las consecuencias que se siguen de tal caracterización está la que se refiere a la relación jurídica entre el soberano y los ciudadanos, que no es la de un propietario sobre algún bien. Esto define las condiciones bajo las cuales un Estado puede ir a la guerra. Un soberano no puede disponer de ese recurso soslayando el principio de la "voluntad universal" depositada en él, de manera que su decisión tiene que pasar por hacer públicas los objetivos de la guerra, así como la valoración de las consecuencias que traería ésta para el pueblo.

El segundo orden normativo del derecho de gentes es el que se refiere al derecho entre los Estados. Los elementos de este derecho son : (1) los Estados en tanto personas morales; (2) un estado de guerra permanente (efectiva o bien la amenaza); (3) la necesidad de un pacto de naciones; (4) la "recomendación" de que dicho pacto no implique un poder soberano por encima de los cuerpos políticos, sino una "sociedad cooperativa" rescindible y renovable cuya función es "defenderse mutuamente de caer en un estado de guerra efectiva"³. Y que definen el contenido de los principios jurídicos formulados a continuación por Kant, parte medular de su derecho de gentes interestatal. Así, los elementos (1) y (2) definen el contenido del (i) derecho de guerra, (ii) el derecho durante la guerra y el derecho (iii) después de la guerra. Los elementos (3) y (4) definen el contenido del (iv) derecho a la paz (neutralidad, garantía y libre asociación) y (v) el derecho a combatir al enemigo injusto. En los principios jurídicos (i) a (v) Kant maneja distintos niveles normativos: el derecho de guerra (i), se define en ausencia de un juez o legalidad superior que dirima los conflictos entre los Estados. Las "lesiones" que justifican el derecho son per statum, esto es, originadas en la libertad de que gozan los cuerpos políticos. En cambio, de los derechos (ii) y (iii), podemos extraer una incipiente normatividad pública porque están dirigidos a fundar condiciones de paz. Con el derecho de paz y el de combate al enemigo injusto se avanza un nivel más en el camino de una

³ MC, p.182-83

normatividad pública y positiva. El derecho a la paz es el antecedente de la federación de Estados libres, ideal de la paz perpetua, mientras el derecho a combatir al enemigo injusto es un recurso legítimo a emplear la fuerza sólo en el caso de que la asociación para la paz se ponga en peligro. Si bien es cierto que no se puede obligar a los Estados a unirse a la sociedad de cooperación para la paz, para Kant es legítimo defender el esfuerzo de los Estados que sí la desean y avanzan en ese sentido. Siendo (i) y (v) derechos para emplear la fuerza, las condiciones en las cuales encuentran su fundamento son totalmente distintas. En el primer caso partimos del estado de naturaleza en que se encuentran los Estados, en el segundo, partimos de un acuerdo entre las naciones para instaurar la paz. No es causal, entonces, que sólo en el segundo caso Kant utilice el término “injusto” para referirse al Estado infractor.

Al igual que en Hacia la paz, el derecho cosmopolita de la Doctrina del derecho es el más acabado de los órdenes normativos que conforman el derecho de gentes público. Se presenta ahora como una “idea racional de una comunidad pacífica universal”⁴ de todas las naciones para establecer relaciones jurídicas efectivas. Nuevamente Kant se apoya en argumentos de índole empírica: la forma de nuestro planeta, el derecho al territorio y los recursos, así como la competencia por los mismos, hace irrenunciable la idea de establecer principios jurídicos para contrarrestar el estado de injusticia y abuso disfrazados en el intercambio comercial y cultural entre los pueblos. No hay razones, sin embargo, para suponer que Kant esté en contra del libre comercio, por el contrario, está convencido de que la promoción de tal actividad es uno de los factores cuyo resultado puede ser el logro de la paz. A diferencia de los filósofos del materialismo histórico que vendrán después, su visión del intercambio comercial, generador y motor del capital, es “neutra”, son los hombres quienes corrompen o ennoblecen esta práctica humana.

“No debe haber guerra” es el veto irrevocable de la razón práctica con el cual cierra el capítulo dedicado al derecho de gentes público. El argumento que

⁴ Ib., p. 193

apoya esta importante tesis kantiana, síntesis de su concepción de lo que debe dictar un derecho interestatal realmente público, merece un análisis detallado, mismo que se intenta ofrecer en esa sección del trabajo. En efecto, dicha proposición expresa de manera clara la ley de paz que, eventualmente, tendría que ocupar el lugar del derecho de guerra. Por otra parte expresa también la síntesis entre moral y derecho a la que deben aspirar no sólo las relaciones interestatales sino todos los órdenes normativos.

El examen del derecho de gentes kantiano nos permite intentar ubicarlo en el vasto panorama del *ius publicum europearum*. Uno de los propósitos de esa ubicación es hacer ver la distancia que existe entre la concepción kantiana de un derecho de guerra provisional y la “positivización” de tal derecho en otras formulaciones con las cuales polemiza, tales como las de Saint-Pierre, Grotius y Vattel. Esta distancia se hace patente en, por lo menos, tres aspectos: para Kant, un derecho interestatal público (positivo) es una ley de paz y no un derecho de guerra; el derecho de gentes se concibe como un derecho integrador de todo orden normativo y, por último, el rompimiento con la tradición de la causa justa de guerra. Éste último aspecto me parece especialmente interesante y, además, no suficientemente desarrollado por los estudiosos de Kant. En el trabajo se defiende la idea de que Kant no sólo no es un teórico de la guerra justa, sino que rompe con esa larga tradición iniciada por San Agustín. El principal argumento a favor de ésta propuesta es que Kant hace ver la incompatibilidad de la justificación moral de la guerra, con un derecho de gentes genuino o realmente público.

Creo que los argumentos que se ofrecen para cada uno de estos aspectos completarían las razones para concluir, finalmente, que Kant es un filósofo crítico de la guerra, en dos sentidos importantes: como crítico de las concepciones sobre el derecho de gentes internacional que incluyen un derecho positivo de guerra y, en segundo lugar, como el concepto que define la

propuesta kantiana según la cual al problema de la guerra debemos aproximarnos desde la perspectiva de la razón teórico-práctica- y la facultad de juzgar reflexionante, para comprender el papel que juega la guerra en el desarrollo de la aptitud moral del ser humano. La guerra obliga al hombre a “adaptarse” moralmente a su condición de ser finito e histórico a través de la construcción de instituciones jurídicas y políticas perdurables. La clave es, pues, la transformación del mecanismo en un incentivo de progreso. El problema de la guerra y la paz, aparentemente tan lejanos a las cuestiones epistemológicas, no queda al margen de la revolución copernicana emprendida por Kant en la primera Crítica. Aquí también Kant propone un cambio de perspectiva en virtud de la cual, lo que llamamos la realidad es el mundo construido por nosotros, de acuerdo con las distintas facultades de que estamos dotados. Si para nosotros la guerra es un mero dato, algo que sólo sucede y que no rebasa el ámbito de lo meramente empírico, difícilmente podremos conectarla con el ideal de la paz y, por ende, con el deber de construirla. Una perspectiva crítica, como la kantiana (teórico-práctica-teleológica), hace ver la necesidad de abandonar el recurso: la parte no mecánica del sujeto, esto es, la racional, tiene que imponerse sobre ella pues no sólo no hay nada en la realidad que lo impida, salvo el “apego” a la guerra, sino que, las condiciones son “favorables” a la empresa de la paz. Ver esas condiciones como favorables implica adoptar una perspectiva finalista de la historia con base en la cual debemos plantear deberes que involucran a toda la especie.

Ahora bien, no es sencillo aceptar la visión finalista de la historia que Kant propone. A su lado está siempre presente el fantasma del determinismo con todas las dificultades que éste acarrea. En la parte de las Conclusiones se adelantan algunas de las principales inquietudes a este respecto. Empero, igualmente difícil es no ver en nuestras acciones algún sentido o finalidad. Quizás, entonces, la mayor duda recae en que ese sentido sea necesariamente hacia lo mejor, como Kant postula. Podemos pensar, sin embargo, que nuestras dudas son muy semejantes a las que el filósofo de Königsberg tenía

hace más de dos siglos y, tal vez, por ello, insiste tanto en desarrollar una esperanza (que no optimismo) a partir de ciertos "datos" indicadores --los prognostikon-- de que no todo está perdido, que la guerra puede, paradójicamente, ser "derrotada". Nos corresponde encontrar esos síntomas en un panorama ciertamente oscuro como el presente.

Capítulo 1

Historia y progreso

En su obra clásica sobre la filosofía de la Ilustración, Cassirer afirma, contra la idea común de que el siglo XVIII fue un siglo "antihistórico", que fueron los filósofos de la época los que hicieron posible "la conquista del mundo histórico". Y quizá no le falte razón si recordamos que en los siglos anteriores el conocimiento de la historia era concebido apenas como un saber anecdótico que difícilmente podía aspirar a elevarse por encima de la mera facticidad. "Al cartesianismo, con su dirección rigurosa y exclusiva hacia lo racional, le era ajena la esfera de lo propiamente histórico"¹. Por ende, el punto de ruptura de dicha concepción está ligada directamente con la crítica más radical a la filosofía cartesiana. No es casual, por ejemplo, que la Scienza Nuova de Vico², el primer tratado de filosofía de la historia de la modernidad, parta de una impugnación a los criterios de claridad y distinción para todo conocimiento confiable.

Aunque de manera distinta, también Locke, Hume y de manera importante Adam Smith, contribuyeron a redimensionar el problema del conocimiento histórico. A diferencia de Vico, los filósofos empiristas no estaban directamente interesados en reflexionar acerca de dicha cuestión, pero su rechazo a las tesis cartesianas sentó las bases para que la filosofía posterior la retomara de manera más decisiva. Su crítica a las ideas innatas de Descartes puede servir como un ejemplo de lo anterior: si aceptamos que el conocimiento proviene de ideas que ya existen en nuestro entendimiento, antes de toda experiencia, es posible pensar que cada individuo puede reconstruir su propio sistema de creencias sin necesidad alguna de otras referencias. Al rechazar

¹ Cassirer, E., La filosofía de la Ilustración, p. 222.

² Esta obra, sin embargo, no tuvo influencia en los filósofos del norte de Europa porque sólo mucho más tarde fue sacada a la luz por Herder.

esta tesis, y afirmar que el conocimiento proviene de la experiencia, se incluye, implícitamente, la memoria colectiva, esto es, la historia.

Fue Hume, sin duda, quien de manera más clara influenció en la filosofía continental sobre muchas cuestiones, entre ellas, el tema de la historia. Lo que en Locke³ son apenas algunas sugerencias o intuiciones, en Hume son opiniones explícitas acerca del trabajo del historiador, e incluso ensaya él mismo hacer trabajos en este terreno⁴. Su interés sobre esta forma de conocimiento proviene de su preocupación por mostrar la imposibilidad de justificar una lógica de la inducción. Dice Hume en el Tratado sobre la naturaleza humana:

Es evidente que no hay ningún hecho de la historia antigua del que podamos estar seguros, si no es a través de una infinidad de causas y efectos, y a través de una cadena argumentativa de extensión casi inconmensurable...Del anterior razonamiento, entonces, quizás pueda concluirse que se ha perdido la prueba de toda la historia antigua, puesto que la cadena de causas aumenta y se extiende aún más.⁵

Sin embargo, dicha conclusión, continúa Hume, no es necesariamente correcta, porque todos los elementos de la cadena, aunque inconmensurables, son de la misma clase; si rechazáramos alguno tendríamos que rechazarlos a todos. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, de la crítica de Hume al principio inductivo salió mejor librada la historia que aquellas ciencias cuyas pretensiones de validez implicaban la elaboración de leyes generales. Esto es, para Hume la historia no podía pretender elaborar ningún tipo de hipótesis o conjetura sobre la regularidad de los hechos. Siendo esa su condición, resultaba un conocimiento, aunque limitado, legítimo y seguro. Podemos estar seguros de que César fue asesinado porque tenemos manera, a través de las evidencias escritas, de trazar una cadena causal que explican el hecho; y de igual forma no dudamos que hayan tenido lugar las llamadas guerras púnicas entre romanos y

³ Locke llama “método histórico llano” en el Ensayo a su método (prgr.2 Introd.,).

⁴ History of England (1754-1763)

⁵ Treatise of Human Nature, lib. I, parte III, prg.4

cartagineses en la antigüedad clásica. Pero ¿qué significado podemos dar a esas guerras en el panorama general de la historia? es una pregunta que no tiene sentido formular en la filosofía humeana. La historia puede tener un valor dramático y estético, incomparable, pero no puede ofrecernos ningún sustento para formular hipótesis generales.

Aunque aún muy limitada la concepción de la historia de Hume, tiene el mérito de haber reconocido el valor de los hechos, del *factum*, en la formación y validación de nuestras creencias. El problema que la filosofía posterior tuvo que enfrentar fue el de conectar el contenido empírico de las creencias, incluida la historia, con los principios generales de la razón. Cada vez fue más clara la necesidad de pensarla filosóficamente, esto es, de buscar algún tipo de "principio" por medio del cual pudiera ser ordenado el material empírico proveniente de este tipo de investigación que, por lo demás, iba en aumento. En este sentido, algunos de los intentos más significativos los encontramos en Montesquieu y Voltaire. En el Espíritu de las leyes hay un esfuerzo por encontrar los "tipos ideales" tanto políticos como sociológicos que pudieran servir de categorías históricas. Éstos, sin embargo, tienen todavía una fuerte carga de platonismo que los convierte en modelos estáticos que dejan sin explicar el cambio y la posibilidad de transitar a formas de vida y de convivencia cada vez mejores.

Por su parte, Voltaire expresa la necesidad de no dejarse llevar por el cúmulo de eventos registrados por los historiadores, sino seleccionar los más significativos ("los más importantes y seguros") para de ahí formar un juicio acerca de las distintas etapas por las que transita el espíritu humano reflejado en los variados caracteres y costumbres de los pueblos, según afirma en sus Remarques pour servir a l'Essai sur le mœurs. Para el agudo Voltaire, todos los siglos se parecen en cuanto a la maldad de los hombres, por eso no vale la pena detenerse en relatar los innumerables conflictos y guerras protagonizadas

por los seres humanos, a menos que en ellas se refleje la genialidad de algún personaje o el amor a la patria de algún pueblo:

No todo lo acontecido merece ser escrito. En esta historia me interesaré sólo por lo que merece la atención de todos los tiempos, que puede pintar el genio y las costumbres de los hombres, servir de ejemplo y fomentar el amor a la virtud, a las artes y a la patria.⁷

Aunque claramente sesgada la apreciación de Voltaire, para quien sólo hay cuatro etapas en la historia que merecen ser contadas⁸, ha logrado aligerar el peso de lo fáctico para aventurarse en una problematización de la historia, antecedente de las filosofías de la historia que surgirán con Herder y Kant.

Si bien con muy diversos puntos de vista, los filósofos del siglo XVIII, sobre todo los franceses, conciben la historia como un proceso en el cual se percibe la victoria paulatina de la razón sobre las épocas "oscuras" dominadas por la opacidad de los prejuicios surgidos de la tradición. Es interesante percatarse de que el pensamiento ilustrado, al intentar distanciarse de dichas épocas "oscuras", apelando a su propio paradigma de racionalidad, haya estado dominado por no pocos prejuicios respecto al modo de juzgar la historia pasada. Un buen ejemplo es el de Voltaire, mencionado líneas arriba. Pero no es el único, en general, los philosophes estuvieron interesados en la historia como una herramienta de constatación a posteriori de sus tesis acerca del progreso de la razón, "especialmente aquellos que escribieron en pleno período revolucionario como Condorcet, eran optimistas; pero su optimismo podríamos caracterizarlo como pragmático e inmediato..."⁹ A pesar de ello, no puede soslayarse el hecho de que con esta nueva visión de la historia se construyó un patrimonio cultural para toda Europa.

⁶ Un ejemplo es Pierre Bayle (1647-1706) quien escribió un Dictionnaire historique et critique, que no sólo pretendía acumular datos sino una crítica de las fuentes históricas y teológicas.

⁷ Voltaire, El siglo de Luis XIV, p.10

⁸ La primera es el siglo de Filipo y Alejandro; la segunda es la edad de César y de Augusto; la tercera la que siguió a la toma de Constantinopla; la cuarta, *bien sure*, es la de Luis XIV.

⁹ Velásquez Mejía, M., Mythos, Utopía, Ideología: estructura de la historia (Johann G. Herder), p. XXVII.

Ahora bien, el interés por rescatar el valor individual de cada época no está dissociado de la búsqueda de un principio ordenador de la historia; de hecho, ambas ideas pueden verse como complementarias. La idea de progreso está condenada al vacío conceptual, esto es, a la mera constatación a posteriori, si no se le asocia con un principio más general del cual emana un sentido y, por ende un telos o finalidad.

La filosofía clásica alemana... mira en la historia, la manifestación y desarrollo progresivo de una Idea; pero esta idea metafísicamente reflexionada, es concebida y teorizada como el principio de inteligibilidad – unitario- de la realidad, inmanente al mundo o producto de una providencia trascendente.¹⁰

Algunos de estos conceptos están presentes ya en la filosofía de la historia kantiana, pero alcanzarán su total madurez en la filosofía de Hegel.

1.1. Kant y la reflexión histórica

Hemos visto que el siglo de la Ilustración propició, entre otras cosas, un clima adecuado para el desarrollo de la filosofía o teoría de la historia del que habían carecido las etapas anteriores. Si bien es cierto que la mayoría de los intentos por problematizar la historia llevados a cabo por los filósofos ilustrados no dejaron una huella profunda en tanto modelos filosóficos relevantes, la noción misma de Ilustración, en sus diversas maneras de entender el término, acuñó una serie de conceptos que fueron haciéndose de un contenido histórico. Algunos de estos conceptos, tales como el de razón (racionalidad) dinámica, progresión hacia formas más perfectas, momento de un proceso evolutivo del pensamiento, modelo de racionalidad crítica, forman parte de la concepción kantiana de la historia.

En primer lugar habría que señalar nuestra convicción de que en Kant la reflexión histórica toma un rumbo distinto al de la mayoría de sus contemporáneos (con excepción de Herder), lo que no es difícil de constatar a

¹⁰ *Id.*, p.XXV

partir de la lectura de su obra Idea(s) para una historia universal en sentido cosmopolita. Este breve y afamado texto kantiano despierta, desde el título mismo, más de una inquietud respecto de su propósito. Considerado durante mucho tiempo como un trabajo independiente con relación a las obras mayores –principalmente las tres Críticas--, no siempre se ha explotado la riqueza teórica que encierran las tesis expuestas en sus nueve principios. Lo que sí se consigue cuando se le vincula con el resto del sistema kantiano.

Podemos empezar aclarando que la intención de Kant en la Idea no es la de ofrecer su propia versión de la “historia universal”, así fuera a grandes rasgos, ni tampoco discutir la validez científica de la historia empírica. Kant intenta proporcionar al filósofo una “idea”, esto es, una conjetura racional a partir de la cual sea posible dar sentido a las manifestaciones fenoménicas que llamamos ‘acciones humanas’ y que, en tanto tales, no parecen seguir u obedecer a ningún “propósito racional propio”. De entrada, entonces, la Idea está dirigida al filósofo y no al historiador como relator de los acontecimientos humanos, pues “¿qué provecho se obtiene a partir de esa infinidad de relatos? ¿podemos ir más allá de este deprimente espectáculo “cuya visión nos obliga a apartar nuestro ojos con desagrado”?¹¹ En esto Kant no se distancia demasiado de algunos pensadores ilustrados que ven la historia como un triste y vergonzoso catálogo de iniquidades. Voltaire, por ejemplo, propone construir una historia que recaiga lo menos posible en el “lado oscuro” de la humanidad, esto es, guerras y conflictos de todo tipo, a favor de las “grandes” obras en provecho de la humanidad. Kant, sin embargo, no podría compartir un proyecto tal para la historia, pues significaría un retroceso inadmisibile en el proceso del conocimiento. La razón no puede ponerse a sí misma ése tipo de límites. Por el contrario, tiene que avanzar formulando los principios racionales que le permitan ordenar el material de la experiencia (aunque siguiendo su espíritu ilustrado, sí pondrá el énfasis más en los logros de la especie que en sus

¹¹ Idea, p. 22

retrocesos). Son finalmente esos principios la base sobre la cual puede establecerse un límite para el conocimiento de algo. De ahí que la propuesta central de la Idea es que sin una hipótesis acerca de la finalidad o sentido de la historia ésta es sólo un espectáculo triste y desconsolador, de hecho, incomprensible.

Es así que Kant ensaya en la Idea la formulación de una hipótesis o conjetura, una idea ,--lo que en la sección primera de la Dialéctica Trascendental había definido como un "concepto que está formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia."¹²-- de racionalidad para el material de experiencia a través del cual las acciones realizadas por el hombre, incluso las más irracionales como la guerra, se puedan interpretar como el producto de una "intencionalidad" superior que impulsa el progreso de la especie. Ahora bien, el reto teórico al que se enfrenta no es menor que el de sus otras obras. Comprometido con el proyecto de una filosofía crítica, Kant es muy cuidadoso al exponer su plan de trabajo para el campo de la historia:

Independientemente del tipo de concepto que uno pueda formarse con miras metafísicas acerca de la libertad de la voluntad, las manifestaciones fenoménicas de ésta, las acciones humanas, se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural. La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al nivel de la especie humana como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales.¹³

Su primera consideración se refiere al hecho de que las acciones humanas, al igual que todo fenómeno que acontece en el mundo, están determinadas conforme a las leyes de la naturaleza. Con ello reivindica los principios de las categorías fundamentados en la primera Crítica, esto es, su pretensión de que

¹² Sevilla, Sergio, "Kant: razón histórica y razón trascendental" en Kant despues de Kant, p.247

¹³ Idea, p.3-4

no existe ningún otro marco conceptual del cual la razón pueda echar mano para conocer cualquier ámbito de la realidad. Así pues, más allá de cualquier afán metafísico, la historia, en tanto da cuenta de manifestaciones fenoménicas, no puede eludir las leyes universales de la naturaleza. Empero, los acontecimientos históricos no son meros fenómenos, sino manifestaciones fenoménicas de la libertad. Lo que significa que éstos se encuentran en el límite de lo cognoscible, esto es, en el ámbito de lo nouménico. Ese carácter limítrofe de las acciones humanas queda asentado en la afirmación kantiana de que la historia descriptiva nos hace “abrigar la esperanza” de que por muy ocultas que parezcan sus causas, éstas pueden ser descubiertas. En efecto, la regularidad de las acciones no es un dato observable, sino algo que pudiera mostrarse si abandonamos el plano de la perspectiva individual y nos enfocamos a considerar las acciones en “bloque”. Este es el sentido del carácter “universal” de la historia en la que piensa Kant, siendo la especie, el sujeto de la misma

Así pues, la Idea es una historia que no se enfoca en alguna nación o pueblo en particular, sino al conjunto de las acciones humanas –pasadas y futuras-- y sus logros. En suma, lo que Kant quiere hacer notar es el hecho de que la historia es un todo en el sentido de que su progreso, con lo bueno y lo malo implícito en él, no puede atribuirse a una de sus partes. Por último, el sentido de esa historia es cosmopolita, a saber, se trata de un enfoque global para lograr la visión de la historia como totalidad.

Si se toma esta perspectiva a favor de la especie, podremos descubrir la intención oculta que proviene de la propia naturaleza y que actúa como fuerza ordenadora. Dado que el hombre no actúa por mero instinto, como las abejas o las hormigas, ni tampoco lo hace conforme a un plan general consciente (o propósito racional), el filósofo no tiene otro camino que apoyarse en una hipótesis de trabajo que consiste en suponer que el propósito existe, pero no es el resultado de la intención humana, sino de otra intención que actúa, incluso, en contra de los propios individuos:

Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza ¹⁴.

Queda claro entonces que la intención de Kant es “preparar el terreno” para que algún científico pueda más tarde encontrar las leyes a las cuales debe someterse el caprichoso actuar del ser humano.

He aquí algunas otras implicaciones interesantes que pueden extraerse del texto: el plan de la naturaleza es una conjetura para el filósofo, pues éste no puede discernir “ningún propósito racional” propio a partir de las acciones humanas. Dicha conjetura es eso, una mera conjetura, hilo conductor o idea indispensable para imprimir un sentido en el caótico panorama que ofrece la historia humana. Cuáles sean las leyes ocultas a las que obedecen los acontecimientos humanos es una tarea futura para el científico, el Kepler o el Newton de la historia. Lo que da cuenta del hecho de que Kant se encuentra aún inmerso en el problema de la contraposición entre la explicación mecánica o causal, y la comprensión teleológica para el cual habrá de encontrar una solución en la facultad de juzgar en sus dos variantes: la determinante y la reflexionante de la cual se ocupa la Crítica del Juicio.

1.2. Hacia una idea regulativa de la historia

Asumiendo esa tensión aún no resuelta debemos acercarnos a una de las inquietudes centrales que surgen a propósito de la Idea. Me refiero a la cuestión, presente a todo lo largo de la obra, del sentido moral de la reflexión histórica, siempre bajo la hipótesis kantiana de la intención de la naturaleza.

¹⁴ *Ib.* p.5

Hemos anotado, líneas arriba, la intención inicial de Kant por presentar a la Idea como un mero proyecto para el cual dice, no sin cierta ironía, se espera la llegada de un Newton o un Kepler que descubra las leyes ocultas del libre juego de la libertad que gobiernan la historia. Sin embargo, no es ésta la razón fundamental que mueve a Kant a escribir la Idea. Su preocupación principal, claramente expuesta para cualquier lector atento, es de índole práctico-moral. En efecto, como bien afirma Yovel:

Kant estaba interesado en la historia principalmente como una empresa moral, más que como un objeto de conocimiento. La historia es el ámbito en el cual se supone que la acción humana debe crear una síntesis progresiva entre las demandas de la razón y el mundo actual de la experiencia. Esta síntesis no debería estar confinada a los actos individuales y a los resultados particulares, sino debería englobar la totalidad de la experiencia práctica humana.¹⁵

De manera que el principio de racionalidad propuesto en la Idea como hilo conductor para acercarnos a la historia debe dar lugar a una idea regulativa de ésta¹⁶. Las nueve tesis de ese texto son, entonces, las “claves” que indican cuál es ese sentido moral hacia el cual nos guía la razón práctica. En ellas encontramos distintos tipos de formulaciones o, si se quiere, distintos niveles de proposiciones. Están aquellas en las cuales se expresan los supuestos del principio de idoneidad de la naturaleza y el carácter disposicional de la propia naturaleza humana (Principios 1°, 2° y 3°). También están las proposiciones sobre los momentos por los cuales transita la especie en su trayecto progresivo hacia su perfeccionamiento político y moral: la instauración de la sociedad civil bajo una constitución republicana y, eventualmente, un derecho cosmopolita (Principios 5°, 6° y 7°); y las proposiciones sobre los mecanismos --el conflicto y la guerra-- que lo hacen posible (Principio 4°). Por último, tenemos la tesis que revela claramente la “utilidad” del intento filosófico por elaborar la historia

¹⁵ Yirmiyahu, Yovel, Kant and the Philosophy of History, p.6

¹⁶ H.Walsh es aún más enfático cuando apunta que “con Kant la filosofía de la historia fue un apéndice de la filosofía moral; en realidad no es mucho insinuar que no habría tratado en absoluto la historia si no fuera por las cuestiones morales que parecía plantear”. Introducción a la filosofía de la historia, (México:FCE), p.146

acorde con un plan de la naturaleza: se trata de un elemento “propiciador” de esa intención de la naturaleza (Principios 8° y 9:). Sin ésta última tesis todo el proyecto no sería sino algo “paradójico y aparentemente absurdo”¹⁷, el producto de una “cabeza filosófica”, cuyo resultado daría lugar a una “novela”. Intentemos, pues, una reconstrucción de las tesis kantianas en torno de la historia como idea regulativa.

La noción central en torno a la cual giran los demás conceptos de la Idea es, sin duda, la de naturaleza, entendida aquí – puesto que la historia se ocupa de las manifestaciones fenoménicas de la libertad-- no sólo como el conjunto de los fenómenos y el sistema de leyes mecánicas que los gobiernan, sino también como un reino subordinado a una finalidad¹⁸. De aquí que Kant formule, como primera tesis, el principio general según el cual todas las disposiciones de una criatura están destinadas a desarrollarse completamente de acuerdo con un fin; y, en segundo lugar, el principio particular de que siendo el hombre un ser racional, todas las disposiciones acordes con ese carácter se desarrollan por completo en la especie y no en el individuo. Ambas tesis se relacionan de la siguiente manera: hay un plan finalista de la naturaleza¹⁹ consistente en la realización completa de las capacidades dispuestas por ella en las criaturas. En el caso del hombre, esa finalidad o destino no puede ser realizado en el breve lapso de las vidas individuales, consecuentemente, es la especie la encargada de desarrollar por completo las capacidades humanas inherentes a su naturaleza racional.

Ahora bien, sin duda es legítima la pregunta ¿para qué desarrolla la especie todas sus capacidades ligadas a la racionalidad que le es propia? La

¹⁷ Idea, p.23

¹⁸ Por *naturaleza* en un sentido meramente *formal*, Kant entiende el sistema de reglas que fundamentan la unidad de la experiencia; en su sentido *material*, el conjunto de cosas que pueden ser objetos de nuestros sentidos y, por ende, de la experiencia. Vaysse, Jean Marie, Le vocabulaire de Kant, p. 37

¹⁹ Es Aristóteles quien sienta la proposición de que hay un finalismo universal en la naturaleza orgánica. Hay, no obstante, una diferencia importante entre Aristóteles y Kant: para éste último el principio teleológico no nos compromete ontológicamente con la realidad, se trata de un “*como si*” y no de un “*es así*”.

respuesta kantiana no difiere gran cosa de la de otros filósofos: alcanzar la perfección y la felicidad. Pero, al mismo tiempo, Kant añade un matiz ciertamente problemático: es la naturaleza la que desea que el hombre, librándose de sus condicionamientos mecánicos, proyecte y realice sus propios fines que, al cumplirse, lo harán alcanzar la perfección y la felicidad. En esto consiste la "sabiduría oculta" de la naturaleza (Principio 3°):

La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.²⁰

Podemos conjeturar sobre las razones por las cuales se introduce esa inteligencia oculta. Partimos del valor que Kant le otorga al carácter racional del hombre, sin embargo, igualmente importante es para él la libertad, nota definitoria y exclusiva de los seres humanos. Libertad y razón (i.e, la voluntad), permiten que el hombre discierna y elija; pero ¿cuál es la materia sobre la cuál se aplica la voluntad?: el conjunto de pasiones que incitan y mueven al hombre a actuar, como sujeto que posee una facultad de apetecer. Esa facultad está directamente vinculada con la búsqueda de la felicidad entendida como un ímpetu por el cual procuramos lo placentero y evitamos el sufrimiento. Empero, a diferencia de los demás animales, el hombre crea sus propios objetos de placer, esto es, no se limita a lo meramente instintivo o biológico. En otras palabras, en Kant la razón no permanece pasiva con relación a la facultad de apetecer. Porque el hombre es libre, puede elegir entre distintas alternativas para alcanzar la satisfacción de aquello que piensa lo hace feliz. De hecho, podríamos afirmar que, la libertad, considerada desde un punto de vista general, es la facultad de desear, esto es, de producir el objeto de su deseo. En virtud de esta compleja interacción entre los ímpetus y el modo como la razón nos hace concebir fines y medios, es posible crear el espacio para la moralidad. En efecto, las acciones puramente instintivas carecen de valor moral y lo

²⁰ Idea, p.7

mismo podría decirse de acciones exclusivamente mecánicas. Se requiere de un ser complejo, como el hombre, en donde cohabitan distintas pasiones y anhelos, generalmente enfrentados, para que tenga sentido hablar de libertad, arbitrio, voluntad, etcétera²¹; todas ellas categorías con una carga moral. El ámbito de la práctica humana es el de la moralidad, no hay manera de dissociar ambas cosas. Así, la acción moralmente buena (i.e, acorde con una máxima de deber) es el producto, tanto de la razón, como de la apetencia, porque se trata de una acción libre, no respecto de la libertad sin freno, pero sí respecto del libre arbitrio. De manera que, todo ser humano, tomado individualmente, repite una misma y única historia: la permanente lucha entre elegir los caminos de la satisfacción de las pasiones o bien, la satisfacción, aunque sea bastante abstracta, de cumplir con el deber. El gran reto, para Kant, es hacer coincidir ambas aspiraciones. Sin embargo, en cada nuevo ser humano, se parte de cero, una vez en el mundo se inicia el mismo recorrido, la misma lucha. No hay, por tanto, un gran avance en términos individuales. Estando inmerso en sus propios afanes, hombres y mujeres no pueden discernir más allá de éstos. Aún las más altas expectativas son finitas porque sus portadores son seres finitos. No es propio de una razón finita tener una perspectiva totalizadora u omniabarcadora. Para que todos los afanes, proyecciones y aspiraciones individuales no estén condenados a la intrascendencia y la futilidad, se necesita postular como una conjetura posible, una sabiduría implícita en la naturaleza, tal que organiza las cosas de manera que el hombre, como especie, sí consiga avanzar progresivamente hacia fines cada vez más altos.

No obstante, esta sabiduría oculta no es omnipotente, razón por la cual, entre otras cosas, Kant no la identifica con Dios²²: ésta actúa incitando al hombre a desarrollarse, pero ella sola no podría conseguir los fines de éste.

²¹ Arbitrio, libre arbitrio, voluntad y libertad en el sentido señalado, son para Kant, cuatro niveles distintos de la libertad. También pueden clasificarse como: libertad interna (o moral, que es negativa o positiva) y libertad externa (la propia del estado de naturaleza y la libertad que obedece a la ley y, por ende es política)

²² El propio Kant reconoce en la Crítica del juicio que la teleología no necesariamente desemboca en la teodicea.

Tampoco debe ser tomada como una inteligencia supra-sensible más allá de la naturaleza, con una existencia objetiva; no hay nada en la experiencia que nos permita sustraer una hipótesis semejante²³; sí, en cambio, podemos formular la conjetura de que está implícita en la forma misma de comprender la naturaleza: suponemos que la naturaleza “quiere” ciertos fines y éstos son los que debe y puede elegir el hombre, para ello dispone así las cosas y no de otra manera. Lo que no significa, y en esto Kant es muy claro, que la naturaleza sea más benevolente con el ser humano y le facilite el camino de la perfección. Por el contrario, siendo mayores sus capacidades comparadas con las del resto de los seres vivos, también son mayores los retos y dificultades a los que se enfrenta: “El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo...”²⁴ Esos retos son, finalmente, los de solucionar racionalmente el problema de la convivencia humana, tanto a nivel del grupo, como de la sociedad entera, esto es, de todo el planeta (de aquí la referencia a la “clave cosmopolita”): “El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho”²⁵ (Principio 5°).

La manera de obligar al hombre a solucionar el “mayor” problema es disponiendo en él una “insociable sociabilidad” (Principio 4°), esto es, una doble disposición, en sí misma contradictoria, que consiste en la necesidad de relacionarse con sus iguales para poder desarrollar sus capacidades y, al propio tiempo, el rechazo a esa condición gregaria que pone en constante peligro el incipiente progreso a favor de la vida comunitaria:

Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición

²³ “El concepto de la finalidad no es, en absoluto, constitutivo de la experiencia, ni una determinación de un fenómeno adecuado a un concepto empírico del Objeto, porque no es una categoría” Primera Intr. a la CJ, p. 66

²⁴ Idea, p.10

²⁵ *Id.*

entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir .²⁶

La insociable sociabilidad está ligada a la condición de libertad en que se encuentra el hombre en estado de naturaleza; esa libertad salvaje que le lleva a competir con sus iguales y, al mismo tiempo, a no poder prescindir de la comunidad porque sólo en ella puede realizarse como plenamente humano. En efecto, para Kant, esta doble tendencia es la base de la competitividad por medio de la cual el hombre puede lograr todo aquello que se propone, de manera que no tiene un signo negativo, sin ella, los hombres no podrían actualizar sus capacidades. Aunque asociada a la libertad salvaje, la insociable sociabilidad no desaparece con el tránsito a la sociedad civil, ese principio dinámico es el que le lleva a competir en todos los órdenes sociales: “Los mismos impulsos egoístas que hacen imposible la convivencia pacífica entre los hombres en el estado de naturaleza, constituyen la fuerza impulsora del progreso económico y cultural una vez que han sido propiamente aprovechados”²⁷. Esto es, una vez instaurado el estado de derecho, la libertad salvaje es remplazada por una libertad acotada por las instituciones, pero sigue siendo la fuerza que impulsa al hombre a proseguir en el camino del progreso siempre mediado por el conflicto.

Así, es el conflicto en todas sus variantes, entre ellas, la guerra, el mecanismo a través del cual el hombre consigue pulir su tosca naturaleza. Incluso la moralidad es el producto del conflicto. Para Kant, en efecto, hay esta disposición moral en el hombre, pero se encuentra en “germen”, esto es, en espera de un campo fértil para desarrollarse plenamente. El terreno fértil lo proporciona, por una parte, la naturaleza, al disponer el conflicto y la guerra y, por el otro, la libertad humana, que lo lleva a buscar siempre nuevos caminos, con lo cual establece Kant una tesis que no sufrirá grandes cambios a lo largo de su obra: las causas de la guerra interesan menos que las consecuencias de la

²⁶ *Ib.*, p.9

misma. Guerra y conflicto son elementos indispensables en la formación del carácter moral y político de la especie, los mecanismos a través de los cuales el hombre toma conciencia de la importancia de construir instituciones políticas al interior y al exterior de los Estados, porque a través de ellas consigue poner un límite a su libertad salvaje. Muy cercano en este punto a Hobbes, quien ya había intuido el carácter civilizatorio de la guerra, para Kant “en un principio fue la guerra”, y a través de ella el convencimiento y la voluntad de establecer los convenios y los pactos indispensables para la vida en sociedad. El hombre progresa obligado por la naturaleza a entrar en conflicto con los otros, de otra manera se limitaría, como las ovejas, a alimentarse y reproducirse. La felicidad, entendida como el impulso natural de todo individuo a buscar el placer y rechazar el sufrimiento tiene que ver con este estado pasivo. Consecuentemente, no es ésta felicidad a la que Kant se refiere en el tercer principio, sino a la felicidad de conseguir las metas de aquellos fines que de manera autónoma, esto es, libre de los mecanismos naturales, puedan ser planteados²⁸. Siguiendo con esta línea argumentativa, tenemos lo siguiente: es la naturaleza la que dispone el conflicto al conferirle al hombre una libertad sin restricciones; y son éstos quienes deben buscar la solución racional a conflictos y guerras, por ende, la sociedad civil y el derecho cosmopolita (y, eventualmente una paz perpetua) son creaciones puramente humanas y no el resultado de la acción directa de la naturaleza.

Otro ejemplo del modo de razonar kantiano respecto de la historia, lo encontramos en su breve texto: Comienzo presunto de la historia humana (1786), en el cual Kant distingue tres etapas por las cuales transita el hombre, desde el estado en el cual le domina su naturaleza más tosca, hasta el momento en el cual posee los elementos indispensables para realizar los fines más altos. A cada una de estas etapas o épocas le corresponde un estado de cosas y situaciones (las “noticias” que proporciona el Génesis) sobre el desarrollo de esa

²⁷ Rosen, D. Allen, Kant's Theory of Justice, p.75

libertad. En este contexto Kant coloca a la guerra, que irrumpe en la tercera etapa, como la condición de posibilidad para que el hombre se plantee la construcción de una constitución civil. La primera etapa se distingue porque en ella el hombre transita por cuatro momentos originarios: primero el instinto le lleva a procurarse alimento; en segundo lugar busca satisfacer su instinto sexual; en un tercer momento aparece la expectativa acerca del futuro y la conciencia de su finitud; en un cuarto momento el hombre se ve a sí mismo como el fin de la naturaleza. Es importante resaltar que, de acuerdo con Kant, si bien el instinto parece dominar en los primeros dos momentos, la razón juega un papel fundamental pues, a través de la imaginación, lleva al hombre a ampliar su conocimiento de las cosas. Es así como la concupiscencia y la voluptuosidad –“un enjambre de propensiones superfluas e incluso contrarias a la naturaleza”²⁹-- inducen al hombre a realizar ensayos más allá o en contra de lo que el instinto indica. De este modo, el hombre “descubrió en él la facultad de escoger por sí mismo un modo de vida, sin estar fijado, como los demás animales a uno solo”³⁰. Intentos que se realizan en primer término respecto del alimento y sólo más tarde funcionan para el apetito sexual, haciendo posible que el hombre pueda descubrir el amor y la pasión dirigida a un sujeto en particular.

Cuando el hombre ha transitado de la satisfacción de sus necesidades inmediatas hacia niveles más complejos de su apetencia, puede tomar distancia y arribar a un nuevo momento en donde su facultad reflexiva se despliega en la forma de expectación del futuro. Con esta facultad el hombre puede adelantarse al presente inmediato y fijarse metas más lejanas; prerrogativa exclusiva de su humana condición pero que también le acarrea un sinnúmero de preocupaciones pues se hace consciente de su propia muerte. Es en un cuarto momento en el cual se eleva por encima de su naturaleza animal al

²⁸ Idea que también expresa Kant en la fórmula “ser dignos de ser felices” de la segunda Crítica.

²⁹ *Comienzo presunto...* p.148

³⁰ *Id.*

comprender que él es el fin de la naturaleza, momento en que se “dio cuenta de un privilegio que tenía...sobre todos los animales, a los que ya no consideraba como compañeros en la creación, sino como medios y útiles dejados a su voluntad para alcanzar cualquiera de sus propósitos”³¹. Al tomar distancia respecto de las demás criaturas, se establece también el principio de igualdad entre los hombres pues se reconocen mutuamente como fines y no como medios. No es, entonces, la capacidad racional, por sí misma, la que hace a los hombres iguales, sino la conciencia de no ser usados como medios para fines ajenos.

Esta primera etapa, con sus cuatro momentos, representa la salida del hombre del paraíso, que no es otra cosa que el paso del dominio del instinto y la naturaleza animal (la libertad salvaje) al estado de libertad con límites autoimpuestos. Sin embargo, Kant señala que este importante logro significa un progreso sólo para la especie, no así para el individuo. “La historia de la naturaleza comienza, por tanto, con el bien, pues es obra de Dios; la historia de la libertad con el mal, pues es la obra del hombre”³². En efecto, la naturaleza dispone todo para que el hombre se realice plenamente, en ello no hay sino un principio de bondad. La historia del hombre, empero, comienza con la renuncia, nunca total, a su naturaleza egoísta, es decir, para el individuo el paso a la libertad regulada tiene el signo de la caída. Se origina así un conflicto entre lo que el hombre reconoce como los logros de su especie, de los cuales se siente partícipe, y lo que él considera el origen de todos sus males: la educación moral que le impele a alejarse de aquello que forma parte de su naturaleza animal y para lo cual también ha sido dispuesto. En contraste con el cuarto principio de la Idea, en este texto, Kant enfatiza no el conflicto inherente a la insociable sociabilidad del ser humano, sino el conflicto entre la naturaleza y la cultura, el instinto y la libertad, para el cual Kant no tiene aún una respuesta distinta de la del propio Rousseau. Sólo más tarde, podrá superar el planteamiento ya no

³¹ *Ib.* p. 151.

³² *Ib.* p.154.

sólo en términos de conflicto, sino de una teleología en la cual se distinguen distintos tipos de fines de la naturaleza.

Una vez establecido el paso del dominio de la naturaleza animal al reino de la libertad, Kant se ocupa de definir las siguientes etapas. La segunda se distingue por la aparición del trabajo (fin del nomadismo) y la desavenencia entre los hombres a causa de la propiedad, lo que les permite cultivar y asentarse permanentemente. Es, en efecto, con el surgimiento de las ciudades (tercera etapa) que se inicia el intercambio de productos, el comercio y el arte, pero también la desigualdad entre los hombres. La desigualdad fundada en la riqueza y las posesiones lleva, finalmente, a la aparición de la guerra y el despotismo ocasionado por la ambición de los más poderosos.

Acorde con las tesis expresadas en los principios de la Idea, Kant considera en el Comienzo presunto... que junto con la guerra y el despotismo surge también la disposición para la construcción de una constitución civil perfecta y, por ende, para el derecho público, por el cual se elimina la desigualdad entre los hombres. De manera que cuando se adopta la perspectiva del plan oculto de la naturaleza desaparecen las razones del descontento que podemos tener respecto de la "marcha del mundo", en especial por los males que ocasiona la guerra. Porque ¿de qué otra manera podrían encontrarse los caminos que llevan al orden y la justicia si no es obligados por esos mismos males?

Debemos admitir, sin embargo, que el argumento de la naturaleza del conflicto no es suficiente para apoyar la propuesta kantiana sobre el progreso moral de la especie. Guerra y conflicto, en tanto dispositivos naturales, pueden seguir actuando indefinidamente, sin que llegue a producirse un salto cualitativo moral y jurídico. ¿Cómo podría garantizarse que del constante enfrentamiento entre individuos y pueblos sea posible obtener una ganancia, por pequeña que sea, a favor del progreso humano? Existen varias alternativas y en este sentido argumenta Kant en el Principio séptimo de la Idea: la idea de

una "confluencia epicúrea" según la cual, podemos suponer que --de la misma manera como sucede con los átomos- los hombres y los pueblos de tanto colisionarse y cada vez formar nuevas estructuras, lograrán por casualidad una estructura "capaz de persistir en esa forma". También es posible suponer que la especie humana evoluciona regularmente de formas menos imperfectas a formas más perfectas y, es de esperar, que nada podrá detener su curso hacia el nivel más alto de su desarrollo. Por último, podemos pensar que de la "insociable sociabilidad" en todas sus variadas manifestaciones, no se obtendrá ningún resultado "sensato", que todo permanecerá como hasta ahora ha sido y que, quizá, lo único que nos tiene preparado el futuro no es sino un "infierno de males".

En realidad, para cualquiera de estas conjeturas podríamos encontrar, tanto justificaciones, como contraejemplos. Ninguna tiene la fuerza de una ley universal. Hay, sin embargo, un dato fundamental para apoyar la conjetura finalista kantiana frente a las otras alternativas: el paso de la sociedad "natural" a la sociedad civil; aún y cuando la constitución republicana perfecta sea todavía una asignatura pendiente para muchas sociedades civiles, la primera condición para el progreso moral forma ya parte de la historia. Es importante recalcar que éste no es sólo un dato histórico, sino conceptual: si podemos hablar de distintas sociedades, cada una formando una unidad a través de una legislación propia, es porque éstas han efectuado una transición estructural del estado de "naturaleza" a un estado civil u orden jurídico. Si el primer objetivo de la naturaleza ha podido cumplirse, podemos esperar razonablemente que también se cumpla el siguiente paso, el derecho cosmopolita, meta hacia la cual deben ir dirigidos los esfuerzos, porque no es razonable pensar que la naturaleza sea finalista sólo en sus partes y no en su totalidad. No obstante, Kant advierte que:

Antes de dar este paso (y constituir una confederación de Estados), esto es, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar

externo...Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos civilizados hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho.³³

A medio camino entre la sociedad civil y el derecho cosmopolita el hombre tiene que hallar "signos" –la Revolución Francesa lo era para Kant-- en su historia de que se sigue por el camino correcto aún y cuando éste sea lento y tortuoso. Reconocer esos signos implica adoptar una "cierta" perspectiva de la historia. He aquí el corolario de toda la argumentación anterior y que se expresa en el (Principio 8°): "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la naturaleza..." Que podríamos parafrasear de la siguiente manera: si para organizar el material de la experiencia sensorial se requiere de las categorías del entendimiento, para comprender el rumbo de la historia se requiere de una perspectiva consistente en un "como si" referido a una finalidad implícita en todas las acciones humanas. Se trata, dice Kant, de una forma de quialismo³⁴ no quimérico porque se apoya en los signos, así sean débiles, que podemos descubrir en los acontecimientos históricos, hacia los cuales no somos indiferentes. Con dificultades, pero indefectiblemente, la libertad se va abriendo paso bajo la forma de leyes civiles que la acotan individualmente en beneficio de la comunidad. Y si bien aún no se alcanza la época de la Ilustración, se advierten "síntomas" de que es posible aproximarnos a ella. Incluso nuestra concepción de la guerra puede ir cambiando si consideramos que a fuerza de convertirse en una enorme carga para la economía de los pueblos, a la larga resultará un recurso demasiado costoso e inútil como forma de dirimir los conflictos. En otras palabras la sugerencia de Kant es que si pudiésemos admitir que la naturaleza no procede sin plan ni "intención", esta idea podría resultar de "gran utilidad", en la medida en que el hilo conductor daría forma sistemática a

³³ *Ib.*, p.18

aquello que se presenta como un “agregado rapsódico de acciones humanas”, lo que a su vez implicaría conducir las o propiciarlas en el sentido de ese plan o intención. Por ello al final de la obra expresa Kant éste último principio:

Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esta intención de la naturaleza.³⁵

El argumento del noveno principio consiste entonces en esgrimir que hay un valor, del que carece la historia empírica, en la concepción de la historia conforme a un plan de la naturaleza, en la medida en que contribuye al surgimiento de una esperanza razonable sobre el futuro de la especie. Esa esperanza razonable propicia el advenimiento de los fines más altos, como son la “integración civil de la especie” a través de una constitución republicana y el derecho cosmopolita. Dicha concepción abre “una perspectiva reconfortante de cara al futuro...imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en que todos los gérmenes que la naturaleza ha depositado puedan ser desarrollados plenamente”³⁶. Sin duda sería más provechoso que intentar resaltar el aspecto “irracional” de la naturaleza, pues sólo la historia humana contiene todo nivel anterior.

Es importante destacar que Kant no pretende hacer de esta perspectiva la única o la obligada para todo aquél que mire la historia. Se trata de la perspectiva a ser adoptada, en principio, por el filósofo. Y es labor de éste el hacerla “pública” y provechosa para aquellos en quienes recae el poder y las decisiones. Es quizás en éste punto en el cual Kant encuentra la manera de acercar lo meramente especulativo “producto de una cabeza filosófica”, con la práctica política como sugiere en el artículo secreto de Hacia la paz perpetua. En efecto, en estas últimas líneas de la Idea, Kant confiere al filósofo la tarea

³⁴ De acuerdo con el cual, la humanidad progresa asintóticamente siempre hacia lo mejor (de la voz griega *Xiloi*: mil)

³⁵ Idea, p.20

³⁶ *Ib.*, p.22

de formarse un punto de vista privilegiado de la historia, pero que pudiera ser de alguna utilidad, sin que por ello comprometa su libertad de pensamiento.

Las razones que hemos destacado aquí, a favor de la perspectiva finalista de la historia (como idea regulativa) deben entenderse en el marco de la concepción kantiana de su filosofía práctica. Más que un principio ordenador o sistematizador del objeto de estudio, a Kant le interesa encontrar:

- Un punto (privilegiado) de referencia en la proyección hacia el pasado y el futuro
- Un principio de acción para dirigir la conducta propia y de los demás hacia un fin moral.

Ahora bien, cuando la filosofía de la historia kantiana es revisada sólo a la luz del proyecto formulado en la Idea, éste aparece como un modelo en el cual, sin embargo, las nociones que lo conforman parecen competir más que integrarse en un todo coherente. Es el caso de las nociones de libertad y determinación por parte de la naturaleza; como también los distintos sentidos en que puede ser entendido el concepto de "intencionalidad" de la naturaleza y, por consiguiente, no se percibe una definición clara de la noción de progreso. En efecto, muchos especialistas comparten la opinión según la cual:

la teleología histórica (de la Idea) consiste en un supuesto de tipo naturalista, según el cual, los fines del desarrollo mecánico coinciden (ex hypothesis) con los de la razón, pero sin una presencia transformadora eficaz (mediante la libertad) de la razón sobre la naturaleza.³⁷

Y quizá no les falte razón puesto que la teleología contenida en la Idea está fuertemente anclada en el desarrollo de las disposiciones humanas (i.e., en una filosofía de la naturaleza) y aunque Kant sostiene que la finalidad de la

³⁷ Turró, Salvi, Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant., p. 248

historia es la instauración de una constitución civil perfecta y un derecho cosmopolita, no hay todavía ninguna referencia al “puente” que conecte el ámbito de la naturaleza y el ámbito de la moralidad, más allá de la “utilidad” de suponer dicha conjetura. No obstante, si bien es cierto que Kant no dedicó otra obra íntegramente a la filosofía de la historia, sería totalmente falso afirmar que su concepción no sufrió una transformación acorde con la evolución del resto de su sistema: la mayoría de las formulaciones contenidas en la Idea pueden ser enriquecidas y redimensionadas a la luz de los otros trabajos de Kant en donde realizó un enorme esfuerzo por solucionar algunos de los retos impuestos por la filosofía práctica, concretamente en la tercer Crítica. Antes, sin embargo, debemos ocuparnos de examinar algunos de los problemas a que da lugar la ética apriorística de Kant y su concepción de la historia como idea regulativa.

1.3. La historia ¿ámbito de la moralidad?

Kant piensa que existen buenas razones, pragmáticas, i.e, morales, para adoptar una idea regulativa de la historia a través de la cual los fines de ésta se entiendan como metas morales que se van cumpliendo paulatinamente a través de las instituciones jurídico-políticas. Si podemos suponer que nada ocurre en la naturaleza por azar o casualidad y que, por ende, existen fines perfectamente asequibles dada nuestra naturaleza racional, podemos también emprender acciones acordes con esos fines. La historia es la arena en donde se despliegan las acciones dirigidas a cumplir los fines de perfección de la especie. Parecería, entonces, que la historia es un ámbito competente para la moralidad. Lo que no tendría mayor problema si no fuera porque Kant mismo exige prescindir de toda consideración empírica en sus principales trabajos sobre la fundamentación de la moral. Efectivamente, de acuerdo con una visión “estándar” del sistema kantiano, la filosofía de la historia y la filosofía moral,

apuntan a dos proyectos distintos que en sus partes medulares se contraponen y hasta se contradicen.³⁸

El primero se refiere al “gran escenario” en donde se despliega ampliamente la libertad humana. La perspectiva kantiana en este caso es universal o “macro”, porque sólo desde una visión de este tipo podemos reconocer los avances de la especie. Recordemos que la meta del progreso se cumple con la creación de una constitución republicana que administre universalmente el derecho y en un derecho cosmopolita. A éstos fines podemos añadir el de una paz perpetua por medio de una confederación libre de Estados –tal como lo plantea Kant en Hacia la paz perpetua—y, finalmente, la “comunidad ética” formulada en la Religión dentro de la mera razón (que no es una institución jurídica-pólitica más, sino el cumplimiento de todas las máximas morales y jurídicas impuestas externamente, ahora, sólo por virtud). Por ende, se requiere de una moralización de la especie, si bien paulatina, constante, para cumplir con esas metas. Es cierto que el derecho, por sí solo, puede conseguir la obediencia de la ley, de manera que hasta un “pueblo de demonios” (según el famoso dictum de Hacia la paz) puede constituirse en una sociedad civil. De la misma manera, la guerra es la manera más eficaz e implacable para enseñar al hombre los caminos de la paz. Son pues muy variadas las rutas del progreso, pero es necesario, para sostener el proyecto de Kant, suponer que la especie se perfecciona moralmente. Y, por tanto, indispensable, que el reino moral de los fines no sea solamente un ideal sino una realidad efectiva.

³⁸ Para Fackenheim (“Kant’s concept of History”, Kant Studien 48) el problema es irresoluble. Si el hombre está determinado por la naturaleza y, al mismo tiempo, es un ser que se determina a sí mismo al darse máximas morales, “es difícil entender cómo es que el vínculo entre naturaleza y moralidad es posible, y no es menos difícil entender porqué es *necesario* dicho vínculo”. Para F., de hecho Kant es incapaz de mostrar en la tercer Crítica este último punto. Tampoco le parece plausible entender la construcción del progreso histórico como un corolario de la doctrina del *summum bonum* de la segunda Crítica. Pues dicha doctrina supone dicho vínculo. La construcción teleológica de la historia tampoco resuelve el problema que la doctrina del bien más alto debería resolver “pues la primera supone que, en algún sentido, algunos seres humanos son medios para otros; en realidad todas las generaciones son medios para la última” lo que parece incompatible con la ética kantiana. A este respecto algo diremos en el desarrollo de este punto.

Con el fin de acortar el golfo que separa la filosofía de la historia y la ética, podríamos acordar que el objetivo de Kant en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres, es el de proporcionar a la ética un fundamento universal que sea común no solamente a todos los hombres sino a “todo ser racional”. Ello implica fundamentar la ética sobre principios a priori y, por ende, ajenos a cualquier objeto de experiencia. La originalidad del proyecto, contra los más conocidos de la época –Wolff, Garve, Feder, Mendelssohn, considerados por Kant como “filosofías populares,” e incluso frente a las éticas empiristas del sentimiento--, reside en el reto de exponer los fundamentos universales de una ética, como “metafísica de las costumbres”, es decir, pura de todo conocimiento relativo a la naturaleza humana³⁹. De esta manera, el principio fundamental de la autonomía de la voluntad (y/o de la libertad), objeto ineludible de la reflexión ética, no puede ser obtenido de aspectos meramente contingentes. La buena voluntad, lo único bueno “sin restricción”, de acuerdo con el famoso dictum kantiano que abre la Fundamentación, no obtiene su valor de las acciones que se realicen en su nombre. “Buena voluntad” no es la “buena intención” con la cual llevamos a cabo ciertas acciones...”no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma”⁴⁰. Es cierto, como lo afirma Kant, que la naturaleza nos pudo haber dotado de una inclinación o instinto hacia las acciones moralmente buenas, librándonos así de los conflictos y perplejidades a las que estamos sujetos en nuestro actuar. Pero siendo el hombre un ser dotado de razón, es imposible eludir el momento de la decisión libre frente a distintas posibilidades de acción. Si nuestra condición de seres racionales y libres nos impone la propia condición conflictiva, el fin de la razón pura práctica es el de producir una buena voluntad, no como el medio para alcanzar alguna otra cosa, sino como fin en sí misma:

³⁹ Lequan, Mai, La philosophie morale de Kant, p. 21

⁴⁰ FMC, p.28

Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una voluntad. Como para derivar las acciones de las leyes se exige razón, resulta que la voluntad no es otra cosa que razón práctica.⁴¹

Es la buena voluntad un valor incondicionado al cual quedan subordinados todos los demás bienes, de manera que éste bien sin restricciones (el bien moral) precede a toda constatación y consideración histórica (a posteriori), así como a toda especulación sobre el concepto de moralidad. Ahora bien, una vez que Kant ha expresado el principio de autonomía de la voluntad, reconoce que ésta se encuentra también "sometida a condiciones subjetivas...que no siempre coinciden con las objetivas", porque la voluntad humana no siempre es acorde completamente con la razón, esto es, no es necesariamente "obediente" a los fundamentos objetivos de sí misma. La constrictión es la determinación de la voluntad en conformidad con leyes objetivas, que se expresa en un mandato de la razón y cuya fórmula es el imperativo. Si la voluntad no estuviera sometida a condiciones subjetivas, sino motivada únicamente por sus fundamentos objetivos, no habría ninguna necesidad de que la razón práctica formulara dichos mandatos: "por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana."⁴²

Para Kant, entonces, la voluntad está fundamentada autónomamente, pero puesto que la acción está motivada por múltiples factores, incluso por algunos desconocidos por nosotros, la razón práctica formula mandatos cuya forma es el "debo" para obligarse a sí misma. La ley es el vínculo entre la razón pura práctica (la voluntad en general) y la acción particular. Dado el tipo de investigación realizada por Kant, es claro que ésta no puede incluir un "código" de deberes o máximas extraídas de situaciones particulares, o bien, ligadas a

⁴¹ *Ib.*, p.59

⁴² *Ib.*, p. 61

aspectos antropológicos, sino que debe atender a la fórmula general, incondicionada y universal del deber ser. Para llegar a ésta, Kant ensaya distintas formulaciones, estableciendo previamente la diferencia con los imperativos hipotéticos, es decir, aquellos que tienen la forma condicionada que expresa la mediatización para obtener un fin determinado: si quiero obtener X, debo realizar Y, (i.e, la voluntad heterónoma). Sólo el imperativo categórico expresa cabalmente la autonomía de la voluntad en la enunciación: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal".⁴³ Esto es lo que pensamos cuando pensamos el deber; y en tanto necesidad práctico-incondicionada es válida para todo ser racional y, por ende, es ley para todas las voluntades.

La nueva "fórmula" de Kant desemboca, así, en la idea de que el agente moral es aquel que es capaz de autolegislarse, esto es, de verse a sí mismo no sólo como agente de la acción sino, al mismo tiempo, como espectador o juez. Dice Kant: "La voluntad es pensada como la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes"⁴⁴. De esta manera podremos juzgar nuestras acciones al margen de consideraciones personales, cuyo resultado nos llevaría a una aplicación "discrecional" de las máximas y, por ende, a la imposibilidad de formarnos una idea auténtica del deber. El imperativo categórico establece una "meta-ley" cuya finalidad es la de servir de criterio a cualquier máxima que exprese un deber, independientemente de quién sea el agente y cuáles sean las circunstancias de la acción. Ahora bien, la idea de la auto-legislación, central en la ética kantiana, implica un reconocimiento que abarca a todos los demás individuos pues no puedo reconocerme como agente moral (auto-legislador) sin reconocer en los otros el mismo carácter autónomo. La moralidad y, en última instancia, la racionalidad, (o el carácter de persona) que no puedo dejar de reconocer en mí mismo y en los otros es, para Kant, el valor incondicionado que debe quedar

⁴³ *Ib.*, p.72

expresado en una ley práctica universal, que se expresa así: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en su persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"⁴⁵, o sea una máxima de la humanidad, fundada en la naturaleza racional del ser humano y no derivada de la experiencia, que concuerda perfectamente con la idea de que toda voluntad individual es una voluntad universalmente legisladora.

El imperativo categórico y la máxima de la humanidad nos proveen del fundamento necesario para representarnos objetivamente el deber ser; son, por decirlo así, las condiciones suficientes y necesarias para fundamentar cualquier código moral particular. Con el primero obtenemos un criterio racional y objetivo para reconocer las máximas del deber y con el segundo una ley práctica que pone límites a nuestra libertad. Formulado en términos de "siempre", en su primer parte, y "nunca" en la segunda, esta ley práctica establece una condición absoluta en donde no caben los grados ni las excepciones. Esto es así porque la propia dignidad humana que confieren la racionalidad y la moralidad, tampoco admite excepciones. La sensación de "parálisis" moral que a veces nos deja la lectura de Kant, esto es, el excesivo rigor de su fórmula, pronto se desvanecen si consideramos que todo está dado de manera de conducirnos a su idea del reino de los fines:

Por reino entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Mas como las leyes determinan fines, según su validez universal, resultará que, si prescindimos de las diferencias personales de los seres racionales y asimismo de todo contenido de sus fines privados, podrá pensarse un todo de todos los fines (tanto de los seres racionales como fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en enlace sistemático; es decir, un reino de los fines, que es posible según los ya citados principios.⁴⁶

⁴⁴ *Ib.*, p.81

⁴⁵ *Ib.*, p.84

⁴⁶ *Ib.*, p.90

El objetivo de la ética kantiana es, entonces, no sólo el carácter moral individual sino la posibilidad de establecer un “enlace sistemático” a través de leyes comunes, lo que implica prescindir de fines e intereses particulares, por lo menos en el sentido de pensar, en primer lugar, la manera en que se pudiera formar un “todo de todos los fines”, en el cual también quedarían incluidos los propios fines “que cada cual puede proponerse”. La inversión del planteamiento es lo que –a los ojos de Kant-- resulta incorrecto en términos de la moralidad: pensar como meta máxima el logro de los fines particulares, prescindiendo de la posibilidad de aspirar a un “todo de todos los fines”, cuya consecuencia sería la imposibilidad del enlace y, por ende, de leyes comunes que garanticen el espacio de libertad para todos. La ética de Kant es, en efecto, rigorista, en el sentido de que implica renunciar a los intereses y fines particulares, cosa que no siempre estamos dispuestos a hacer. Sin embargo, me parece que la propuesta de Kant puede tener otra lectura: el “enlace sistemático” no supone renunciar a los fines particulares, sino prescindir de ellos para podernos representar un “todo de todos los fines” en donde, justamente, se cree el espacio para el cumplimiento de los fines particulares. Una vez que hemos optado por esta perspectiva, esto es, una vez, que se logra romper el “individualismo ético”, podemos dar cause a todas las posibilidades de acción que la cultura y la imaginación puedan brindarnos.

Es en este punto en donde se ligan ética y filosofía de la historia. Claramente expresa Kant que el “enlace sistemático” se consigue por medio de “leyes comunes” que no podrán darse más que prescindiendo de los fines particulares, y eso sólo se logra a través de un proceso histórico. El establecer leyes comunes, así como el espacio para que cada quien busque sus propios fines es, precisamente, el contenido de la noción de justicia y de derecho que el propio Kant desarrolla en la Doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres: “El derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la

libertad⁴⁷. Así, el progreso moral individual se vincula necesariamente con el progreso moral del grupo o de la especie porque el sentido de la justicia es siempre social y no individual⁴⁸: el principio general de justicia garantiza el espacio de convivencia bajo leyes generales. Ahora bien, siendo una noción social, la justicia es una tarea histórica que descansa en la formación de instituciones políticas cada vez mejores. En realidad la ética no se contrapone a la filosofía de la historia kantiana; su objeto (la formación del carácter moral) es el mismo pero abordado desde niveles o perspectivas distintas. El progreso moral de la especie supone el progreso moral de los individuos, de la misma manera que la justicia no puede prescindir de la moral⁴⁹; y si bien no es la historia, en tanto conjunto de acciones que pertenecen a la esfera de lo contingente, la que proporciona el fundamento o principio de autonomía de la voluntad, pues "Todo aquello...que sea empírico es una adición al principio de la moralidad y, como tal, no sólo inaplicable, sino altamente perjudicial para la pureza de las costumbres mismas..."⁵⁰, es en ella en donde la moralidad alcanza su desarrollo pleno a través de la justicia.

En efecto, no es a partir de las costumbres de una clase o de una época de donde inferimos el principio de la moralidad, sino éstas las que tendrían que ajustarse al principio moral incondicionado. Sin duda hay contraposición entre dicho principio y los códigos morales particulares, pero eso no implica que la ética y la historia sean esferas disjuntas, ámbitos de acción cerradas e independientes. Como decíamos, los niveles o perspectivas son distintas. Para Kant, los acontecimientos históricos no pueden ser juzgados como buenos o malos, perversos, decadentes, en sí mismos. De hecho, desde un punto de vista meramente empírico, son más o menos neutros. El valor que podemos

⁴⁷ MC, p.39

⁴⁸ Puesto que para que haya injusticia se requiere de violentar el consentimiento del otro, parece contradictorio el pensar que uno pueda cometer injusticias para consigo mismo.

⁴⁹ Una prueba de que el principio general de justicia y, en particular, el principio que garantiza la libertad política son aplicaciones del imperativo categórico puede verse en el trabajo de Rosen: Kant's Theory of Justice.

⁵⁰ FMC, p.79

otorgarles tiene que ver con el modo como contribuyen al progreso (moral) de la especie, para lo cual tendríamos que haber adoptado una visión finalista de la historia. Esta visión no compite ni se contrapone con las explicaciones causales que ofrece el historiador empírico, sin embargo, es la única manera, según Kant, de comprender la historia y de proyectar un mejor futuro. De manera que hay acontecimientos históricos que son signos o señales que indican hacia dónde se dirige la especie. La esperanza que surge de la comprensión de los hechos históricos está ligada no a una prospectiva científica, tampoco a una corazonada surgida de los buenos deseos, sino a una expectativa moral, esencialmente racional. Un buen ejemplo para ilustrar esta convicción kantiana lo encontramos en sus comentarios sobre la Revolución Francesa. Veamos con detalle el contexto en el cual aparecen dichos comentarios.

En Sobre la cuestión de si el género humano progresa hacia lo mejor⁵¹, Kant se pregunta, acerca del tipo de historia que podría dar respuesta a tal inquietud. No es, ciertamente, la historia natural: el sentido de la pregunta apunta a un progreso moral y no a un progreso biológico de las razas; no a un concepto genérico (singulorum), sino al conjunto de los hombres (universorum) “reunidos socialmente y esparcidos sobre la tierra”. La única manera de averiguar si el hombre progresa moralmente es, entonces, a través de una representación a priori de los acontecimientos, esto es, una historia que sea el producto del propio “adivino”, quien, así, causa y prepara los acontecimientos futuros. Kant está pensando en las historias “anunciadas” a la cuales usualmente recurren los pueblos (vr.gr., el pueblo judío), los políticos y el clero: se trata de vaticinar, haciendo al mismo tiempo, todo lo posible para que así ocurran las cosas. Ahora bien, las predicciones pueden ser de tres tipos: el terrorismo moral, según el cual la humanidad se encuentra en constante retroceso; el eudemonismo (o quialismo) de acuerdo con el cual la humanidad

⁵¹ El título del breve ensayo es, justamente: *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, (1797), muchas veces incluido en la segunda parte de La contienda de las facultades.

progresa siempre hacia lo mejor; por último, el abderetismo que consiste en predecir el congelamiento o estancamiento moral⁵². Terrorismo moral y eudemonismo adolecen del mismo supuesto cuestionable, pues en ambos casos podríamos reunir pruebas a favor de las tesis (en el primer caso seleccionando los eventos más desafortunados; en el segundo los más alentadores) y, sin embargo, en ambas puede darse un punto de inflexión a partir del cual el rumbo de la humanidad cambiara radicalmente. Muy al estilo de Hume, para Kant el principio de inducción sobre el cual podemos suponer que si las cosas han sido así en el pasado, tendrían que continuar de la misma manera en el futuro, no es una inferencia lógicamente necesaria. En el caso de defender el abderetismo tendríamos que concebir el progreso y el retroceso, el bien y el mal como momentos o estados que se alternan uno al otro sin conexión alguna, haciendo de la historia un absurdo dinamismo sin propósito alguno “de suerte que todo este juego de vaivén de nuestra especie sobre la tierra habría de ser considerado como una mera bufonada”⁵³ impropio de una especie dotada de razón. La cuestión, entonces, no se resuelve acudiendo a los datos empíricos del pasado histórico, sino atendiendo a la naturaleza libre de los seres humanos a quienes “se les puede dictar qué deben hacer, pero de los cuales no se puede predecir qué harán”:

Si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque limitada, entonces podríamos predecir con toda seguridad ese progreso de la especie hacia lo mejor, pues se trataría de algo que él mismo puede llevar a cabo. Pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción desconoce, no sabe qué resultado puede esperar de ello.⁵⁴

A pesar de ello, dice Kant, una historia profética tiene que basarse en algún tipo de experiencia, si no para inferir inductivamente la predicción, si como signo histórico (*signum rememorativum*, *demonstrativum*, *prognostikon*) que

⁵² Un argumento similar ya había sido presentado en la Idea.

⁵³ *Replanteamiento de la cuestión...*, p.84

⁵⁴ *Ib.*, p. 86

marca una tendencia o proyección hacia el futuro. En realidad, no se trata de que el hecho en sí mismo contenga los valores vinculados con el progreso, como del efecto que causa en los espectadores y que se “delata públicamente”, es decir, un efecto al cual no pueden sustraerse quienes viven y presencian ese hecho aún sin ser los actores del mismo. Un hecho así es, para Kant, la Revolución Francesa:

La revolución de un pueblo plétórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución – a mi modo de ver—encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano.⁵⁵

Una “causa” moral sin duda es el que un pueblo, a pesar de todas las dificultades y obstáculos, no se detenga en su búsqueda de la constitución política que le parezca mejor, una constitución moralmente buena (esto es, republicana) que, entre otros beneficios, sea capaz de establecer condiciones que frenen la guerra, “fuente de todos los males y de toda depravación de las costumbres”.

Ahora bien, es importante subrayar lo siguiente: nada más lejano de la intención de Kant que el recomendar la revolución o la rebelión popular para avanzar en el progreso político y moral de las sociedades: “¡Razonad todo como queráis y sobre lo que queráis, sólo que obedeced!”⁵⁶, es una de las frases más notables de su conocido ensayo *Qué es la Ilustración* (1784). En efecto, para Kant, a diferencia de otros pensadores de lo político, no puede existir un derecho a la rebelión porque éste iría en contra del pacto social, esto es, en contra de lo que voluntaria y libremente han establecido los individuos para

⁵⁵ *Ib.* p.88

⁵⁶ *Qué es Ilustración?*, en *En defensa de la ilustración*, p.71

fincar sus derechos. Sin embargo, el que a pesar de los impedimentos, los hombres prosigan en el camino de instaurar una constitución civil republicana, no puede ser sino un signo de progreso moral de la especie. La enseñanza de la Revolución Francesa no es el recurso a la violencia, sino el emblema de libertad e igualdad; emblema capaz de provocar un entusiasmo que, como tal, siempre está vinculado a un ideal. En otras palabras, Kant está convencido de que mientras los hombres no renuncien a sus ideales morales más altos, podemos esperar que la humanidad progrese hacia lo mejor.

La historia, material empírico y contingente, no puede proporcionarnos pues el fundamento de la moral, pero sí es un ámbito de competencia para ésta en la medida en que la razón práctica requiere de las acciones libremente ejecutadas y, de manera importante, de los ideales que se plantea a sí misma los que, para ser realizables, deben tener una dimensión temporal y espacial.

No obstante, antes de poder afirmar que no hay contraposición entre la ética kantiana y su filosofía de la historia, es necesario pasar a revisar algunas otras cuestiones.

La primera de ellas se refiere a qué tan congruente es la noción de autonomía de la voluntad respecto del papel que juega la naturaleza en el progreso y fin de la historia. En el primero y segundo principios de la Idea Kant hace alusión a que las disposiciones naturales del ser humano están dadas para desarrollarse y cumplirse de acuerdo con un fin o propósito ("Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin"⁵⁷) y, en segundo lugar, que dichas disposiciones sólo pueden desarrollarse plenamente en la especie y no en el individuo ("En el hombre...aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, más no en

⁵⁷ Idea, p. 5

el individuo⁵⁸). Más problemático resulta el tercer principio, en donde Kant afirma que la naturaleza no quiere para el hombre sino el logro de todo aquello que “sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón”⁵⁹. En la explicación de este principio, Kant se refiere a la cuestión de que la naturaleza no hace nada sin un propósito, siendo el principal, que el hombre realice el esfuerzo por actualizar y perfeccionar las capacidades de que ha sido dotado. En el logro de tal propósito, la naturaleza no ha hecho nada por facilitarle al hombre el camino del progreso, por el contrario, todo debe ser obra suya, de manera que “a él solo le corresponda el mérito de todo ello y sólo a sí mismo deba agradecerse, habiendo antepuesto su autoestimación racional al bienestar”⁶⁰. La aparente contradicción puede ser formulada de la siguiente manera: si la actualización de las facultades y disposiciones del hombre (por encima de su organización mecánica), así como la realización de su perfección y felicidad es todo lo que la naturaleza quiere para el hombre, aquello que podría ser el producto de su acción libre resulta ser lo que naturalmente se espera de él. En otras palabras, al realizarse como ser humano libre, el hombre cumple con los propósitos de la naturaleza. Lo que implica que si el hombre se quiere o proyecta a sí mismo como agente libre es porque así lo quiere la naturaleza. Por otra parte, hay en la formulación de Kant un segundo elemento igualmente perturbador: la naturaleza quiere que el hombre se sienta orgulloso de sus logros como si la perfección a la que aspira fuera su propio mérito, por tanto, merecedor de la felicidad. Esta afirmación parece contradecir la idea de que la acción moral del hombre debe ser incondicionada y autónoma, esto es, el fin último perseguido no puede ser otro que el cumplimiento mismo de la máxima

⁵⁸ *Idea*, p.6

⁵⁹ *Ib.*,p.7

⁶⁰ *Ib.*,p.8

del deber⁶¹. ¿Cómo, entonces, puede la naturaleza desear para el hombre algo distinto a lo que lo conduciría a su realización como agente moral?

...Cuando Kant se refiere al objeto de la moralidad (en términos de "auto-estima, "ser merecedor de la felicidad"), sugiere que este objeto es algo que la naturaleza quiere para nosotros...y que incluso puede lograrse a pesar de nuestras propias intenciones, en lugar de que sea algo que sólo puede ser promovido por un acto de nuestra propia y libre voluntad...⁶²

En efecto, como bien señala Guyer, parece haber un planteamiento paradójico en la idea misma de que la naturaleza nos quiera libres y en el hecho de que en la realización moral la naturaleza prefiera la satisfacción de la auto-estima de los agentes, al carácter autónomo de la moralidad.

La manera de resolver esta aparente contradicción en el pensamiento kantiano sólo puede darse tomando como base firme la doctrina teleológica de la tercera Crítica. En dicha obra se encuentra una posible salida al conflicto entre la naturaleza (la necesidad) y la libertad (fundamento de la moralidad), encontrando un fundamento válido para pensar a la naturaleza como la arena idóneamente adecuada a las acciones morales, esto es, el lugar en donde toman cuerpo las máximas de la moralidad. Si actuar moralmente tiene algún sentido, y suponemos junto con Kant que debe tenerlo, el mundo debe ser pensado como un ámbito en donde están dadas las condiciones para ese actuar. Pensar el mundo de esa manera está garantizada por el juicio reflexivo, en virtud del cual son posibles las ideas regulativas. Podríamos afirmar entonces que la razón pura práctica sería inoperante sin un principio teleológico, pues con él se garantiza la posibilidad de hacer efectivas, --en un mundo real, colmado de penurias y dificultades tan terribles como la guerra; siendo los seres imperfectos que somos, rivalizando y destruyendo lo que con dificultad se construye-- las máximas de la acción moral. Pero el mundo no sólo es el conjunto de los fenómenos naturales y los organismos vivos, también es un

⁶¹ Por lo menos, esta sería la interpretación estándar de la formulación kantiana del imperativo categórico en la FMC.

mundo en el cual ocurre la historia humana la cual posee también un propósito o finalidad por encima de nuestros anhelos inmediatos y muchas veces fallidos. Sólo a través del principio teleológico de la tercera Crítica podemos hacer corresponder la filosofía moral kantiana con la concepción de la historia surgida de las tesis de la Idea.

El segundo problema puede ser planteado en términos de, por lo menos, dos paradojas⁶³. La primera consiste en lo siguiente : si la sociedad humana aspira a alcanzar la perfección moral no puede ignorar el sacrificio de las generaciones que han sufrido todo tipo de infortunios –de manera importante, la guerra—en el cumplimiento de sus ideales. Ahora bien, esta memoria permanente, además de que dificultaría enormemente el ideal de la felicidad, podría conducir a la pérdida de la fe y la esperanza razonable en la realización de los fines más altos. Así,

(la) paradoja apunta al problema de que la historia, siendo una fuente de esperanza lo es también de la desesperanza, que emerge de la conciencia de que el sufrimiento de las incontables víctimas de la injusticia no pueden ser redimidas, una desesperanza que puede alejarnos del compromiso de la acción moral que nos conduciría hacia el ideal de la sociedad.⁶⁴

Concretamente, podría disuadirnos de buscar un camino hacia la paz permanente; la guerra sería, entonces, el destino fatal de la humanidad. Esta es, sin duda, una de las dificultades más serias que plantea la concepción de la historia de la Idea, pero no es irresoluble, o no debería serlo. El problema no es menor en la medida en que podemos encontrar sin mucha dificultad casos históricos concretos en los cuales es patente el círculo vicioso al que apunta la paradoja, situaciones en las cuales la desesperanza domina en el panorama humano y lleva a la inacción o a la certidumbre de la futilidad de la acción moral. Pero una vez que se ha llegado a ese extremo, se niega la posibilidad de

⁶² Guyer, Paul, Kant: on Freedom, Law and Happiness, p. 375

⁶³ La primera es conocida como paradoja de la “solidaridad anamnésica” s. Helmut Peukert y discutida por Van Der Linden en su obra: Kantian Ethics and Socialism.

la libertad y la voluntad, por ende, de la moral, y desde un punto de vista histórico, se acepta implícita o explícitamente un determinismo fatalista o “terrorismo” histórico. Tal determinismo conlleva el supuesto de que tenemos conocimiento acerca de lo que el futuro nos depara. Éste, sin embargo, no puede invalidar la esperanza— mientras ésta se interprete como que siempre estamos justificados a esperar un progreso hacia lo mejor, y no como que tenemos evidencias acerca de que vamos hacia lo mejor. Así que aunque contemos con evidencias en contra de que la humanidad va en progreso, éstas no pueden cancelar la esperanza del progreso en tanto idea regulativa. Un argumento de ésta índole es el que Kant esgrime, en uno de los textos que componen la obra conocida como Teoría y práctica (contra Moses Mendelssohn), para quien es “una quimera” el considerar que el género humano progresa hacia lo mejor:

Los argumentos empíricos contra el éxito de estas resoluciones tomadas por esperanza son aquí del todo inoperantes; la suposición de que, cuanto hasta ahora aún no se ha logrado, sólo por eso tampoco se va a lograr jamás, no autoriza en modo alguno a desistir de propósitos pragmáticos o técnicos ...y menos todavía de un propósito moral, pues respecto de éste último basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber⁶⁵.

En todo caso, apunta Kant, no tendríamos muchas razones para ser optimistas respecto del futuro de la humanidad pues dicho optimismo sí descansa en evidencias empíricas; no así la esperanza pues se ubica en el ámbito de lo nouménico. Para Kant, es el enemigo de la tesis sobre el perfeccionamiento moral de la especie quien tendría que ofrecer las evidencias en contra. Pero es claro que no puede darlas. Así, a pesar de lo dudosa que pueda resultar tal conjetura, esto no contradice ni cancela la necesidad de pensar en que un futuro mejor es posible y, por ende, el deber de conseguirlo.

Ahora bien, relacionada con el punto anterior tenemos la segunda paradoja: si aceptamos la hipótesis sobre el modo de operar de la naturaleza

⁶⁴ Van Der Linden, p.91-92

⁶⁵ TyP, (*Contra Moses Mendelssohn*) p. 55

hacia la meta del perfeccionamiento moral de la especie, tendríamos que ignorar la fórmula de la humanidad que nos manda tratarnos a nosotros mismos y a los demás, nunca como medios, siempre como fines. Dice Kant en el Tercer principio de la Idea:

...siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobablemente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza a proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones.⁶⁶

Como ya hemos dicho, es la naturaleza, la que no teniendo ninguna consideración especial con la especie humana, prolonga y dificulta el camino hacia la perfección y la felicidad. En este accidentado trayecto son muchas las generaciones que se sacrifican a favor de otras más afortunadas que sí verán consumados algunos de los logros de la especie. Así que, en principio, el hombre no dispone o proyecta tal sacrificio sino la naturaleza misma. Pero con ello el problema no queda resuelto pues, de acuerdo con el propio Kant, es el hombre quien, a través de su razón, postula los ideales y deberes que guían su acción, la naturaleza no quiere otros fines sino los que él mismo se plantea. En esa proyección de fines está implícita una comprensión del sentido de la historia en la cual juegan un papel fundamental las generaciones pasadas y, por ende, el considerarlas como los medios a través de los cuales es posible entender los avances presentes, así sean precarios. Esto, decíamos, parece contradecir la máxima de la humanidad, que enfatiza la obligatoriedad del mandato de tratarnos a nosotros mismos y a los demás “nunca como medios...siempre como

⁶⁶ Idea, p.8

fines". Por otro lado, no considerar a las generaciones pasadas como medios, sería ignorar el pasado, asumir una "amnesia colectiva" sobre la cual no es posible darle un sentido a la historia.

Es un hecho que para Kant es imprescindible que mantengamos la conjetura de acuerdo con la cual todo lo que acontece tiene una razón de ser... aún el sacrificio de las generaciones precedentes. Pensemos en la guerra, mecanismo dispuesto por la naturaleza para actualizar nuestras capacidades políticas y morales. Poco importan para Kant las razones por las cuales los hombres hacen la guerra, lo importante son los resultados que se obtienen a partir de la experiencia de la guerra. Esa experiencia no podría dar ningún tipo de resultado positivo si no fuera, en primer lugar, una experiencia que se repite en todos los tiempos y para todas las generaciones y, en segundo lugar, si no tuviésemos una memoria colectiva de esas guerras. Gracias a esa experiencia (i.e, memoria) un hecho tan funesto como es la guerra debe dar lugar a la necesidad de crear las instituciones políticas y morales que, eventualmente, harán posible su cancelación definitiva. El recordatorio de barbaries tales como el Holocausto, o las víctimas inocentes de los bombardeos nucleares a las islas japonesas, por sólo nombrar algunas de las más impactantes en el siglo XX, debería tener como objetivo el desarrollar la aversión moral hacia ese tipo de sucesos y motivar la creación de los instrumentos que impidan su repetición. Podemos decir, entonces, que la muerte de tantos seres humanos no fue inútil pues de alguna manera ha contribuido a fortalecer el ámbito moral y jurídico de nuestras instituciones. Si los sucesos del pasado no tuvieran un significado moral, la historia estaría condenada a un círculo vicioso al modo del inútil castigo de Sísifo. Aceptaríamos, por tanto, que la intuición kantiana es correcta, pero ¿cómo podemos hacerla coincidir con la máxima de la humanidad? Una posibilidad es la de hacer una lectura más atenta del

contenido expresado en dicha máxima⁶⁷. En otras palabras, debemos averiguar cuál es exactamente el significado que Kant confiere al término 'humanidad'.

Usualmente se entiende el segundo principio kantiano de la Fundamentación: << Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio>> ⁶⁸ como el mandato práctico moral que nos prohíbe usar a las personas como medios y, por el contrario, a considerarlos, sin excepción, como fines. Lo anterior puede interpretarse como una clara apuesta kantiana contra el utilitarismo más burdo, así como el repudio a toda conducta egoísta que no considera los intereses y fines de los demás. Sin duda, la ética kantiana no favorece ni el utilitarismo ni el egoísmo, pero no puede decirse que únicamente sea éste su contenido. Kant intenta dar un principio aún más general. En efecto, el modo como está expresado el principio indica claramente el significado que Kant quiere darle a 'humanidad', a saber: como una nota o característica de los seres racionales y no del género o la clase cuyos miembros son seres humanos. También se entiende así cuando la utiliza en la segunda persona del singular: "usar la humanidad en tu persona". Además, habla de usar la humanidad, lo que podría originar aún más perplejidades de interpretarse el principio como una condena irrestricta al utilitarismo. Así pues, 'humanidad' apunta a una característica especial de los seres humanos que, en principio, no se refiere a ninguna de las disposiciones biológicas que compartimos con los demás animales. El propio Kant nos da la clave en el argumento que antecede el principio:

El argumento parte de un condicional de acuerdo con el cual si ha de haber un principio práctico supremo, así como un imperativo categórico, éste debe ser tal que constituya un principio objetivo de la voluntad, en la medida en que siendo un fin en sí mismo, represente necesariamente un fin para todos. El fundamento de este principio es: la naturaleza racional existe como fin en sí

⁶⁷ Por ejemplo la interpretación de Korsgaard en "Kant's Formula of Humanity", Critical Assessments... .

mismo. Es así como el hombre se representa necesariamente su existencia y es ésta, por tanto, un principio subjetivo de las acciones humanas. Pero todo ser racional se representa igualmente su existencia⁶⁹, de manera que el mismo principio que vale para mí, vale para cualquier otro, por lo cual es, al mismo tiempo, un principio objetivo, del que debe ser posible derivar todas las leyes de la voluntad. Al hacer coincidir la humanidad con la naturaleza racional, Kant pone el énfasis en la capacidad humana de remontar las inclinaciones meramente biológicas y los instintos, esto es, la capacidad de representarse y darse a sí mismo otros objetos y fines distintos a aquellos a los que su naturaleza le compele. Dice Kant en la Metafísica de las costumbres:

La capacidad de proponerse en general algún fin es lo característico de la humanidad (a diferencia de la animalidad). Por tanto, con el fin de la humanidad en nuestra propia persona está unida también la voluntad racional y, por consiguiente, el deber de hacerse digno de la humanidad por medio de la cultura en general, el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles, en cuanto ésta se encuentra sólo en el hombre...⁷⁰

Lo mismo queda establecido en los pasajes ya citados del Comienzo presunto...en donde Kant se da a la tarea de reconstruir los distintos momentos del tránsito del reino de la necesidad, al reino de la libertad. No es la necesidad la que nos lleva a formarnos el anhelo amoroso (distinto del deseo sexual), la pasión por lo bello, o el temor a la muerte, sino la razón, que libre de las necesidades más imperiosas tiene la capacidad de dirigirse ilimitadamente, en el sentido de que sus objetos son infinitos. Esto, sin embargo, le plantea un serio problema a la razón porque, si bien es en virtud de ésta que el hombre abre infinitamente sus posibilidades de elección, no determina el valor de las

⁶⁸ FMC, p. 84

⁶⁹ Citando a Thomas Angel, Cumminskey (Kantian Consequentialism, 1966) lo resume de ésta manera: “No puedo pensar de mí mismo teniendo el poder de conferir valor a mis fines y , al mismo tiempo, pensarme a mí mismo y a mis fines como no teniendo significado en la deliberación práctica de los demás agentes. Pero si esto es así, también es cierto que debo reconocer el significado de los otros agentes y de sus fines elegidos racionalmente. Si mi propia capacidad de establecer fines para mí mismo y los fines elegidos en sí mismos, proveen de razones a otros, así también los otros y sus fines me proveen de razones”p. 74

mismas. La búsqueda de la felicidad no puede brindarnos el criterio adecuado del valor moral, sólo el desarrollo de la propia moralidad puede hacerlo. Por ello la moralidad es la última etapa en el trayecto hacia la libertad. Un objeto moralmente valioso es, en la óptica kantiana, aquel al cual se aspira porque es un deber aspirar a él; siendo que se puede aspirar a él por mera inclinación o por mero deber.

La humanidad, en tanto naturaleza racional, no es, de acuerdo con Kant una característica humana a ser construida, sino un fin en sí mismo, esto es, aquello que posee un valor intrínseco que sirve de fundamento o principio a la voluntad, válido para todo ser racional (objetivo). Por ello es condición de posibilidad del imperativo categórico (aunque la dependencia también corre en sentido opuesto: si hay un imperativo categórico, entonces debemos suponer el principio de la humanidad) pues éste sólo puede depender de un fin necesario, esto es, un fin en sí mismo. No es pues un fin particular, sino una razón para actuar. La naturaleza racional o humanidad consiste, entonces, en la capacidad de plantearse cualquier clase de fines y esta capacidad es el fundamento indispensable de cualquier decisión moralmente correcta. Esto quiere decir que el imperativo categórico y el principio práctico de la humanidad, en conjunto, dan lugar a las acciones moralmente correctas, porque el primero establece la necesidad y universalidad de la máxima, mientras el segundo establece la motivación moral de la voluntad. La capacidad de elección se completa y perfecciona sólo cuando los fines están determinados totalmente por la razón y esto ocurre únicamente cuando respondemos a un incentivo moral.⁷¹

Siendo la humanidad un fin en sí mismo, no puede servir como medio para realizar otros fines. El principio de la humanidad es, en realidad, un principio negativo en la medida en que intenta poner el límite de acuerdo con el cual cualquiera sea el fin que se persiga no puede dejar de considerar como prioridad absoluta la naturaleza racional propia y de cualquier otra persona.

⁷¹ MC, p.245

Lo que no necesariamente implica que nuestras máximas de acción serán correctas si y sólo si coinciden con los fines de todos los demás, lo que sería una petición absurda e imposible de satisfacer. En este sentido, sería falso suponer que el principio prohíbe, por ejemplo, hacer uso de los servicios de alguna persona a menos que coincida con los fines que pensamos conseguir: los albañiles empleados en la construcción de una casa no necesitan compartir los gustos y aspiraciones de los dueños o diseñadores del proyecto. Los maestros de la universidad no tiene que coincidir con los fines que persigue el rector de la Universidad, etcétera. El punto es que, en la medida en éstos son usados como medios, pueden ser capaces de adoptar el fin del agente (en este caso el del proyectista de la casa o del rector de la Universidad) bajo una descripción adecuada, sin que se de un conflicto de razones entre las distintas voluntades.⁷² Los albañiles que trabajan en la casa pueden, racionalmente, aceptar ser usados como mano de obra porque necesitan el trabajo y esperan recibir una paga por éste. No necesitan coincidir con los fines que persiguen los encargados de la obra. Lo que el principio pone de relevancia es que las máximas sobre las cuales actúan los agentes no deben contravenir la racionalidad de nadie, o en otras palabras, que el desear que esa máxima sirva como ley universal no es algo irracional.

Volvamos ahora al punto de partida de nuestra discusión, sobre si la conjetura acerca de la finalidad de la historia se contrapone a la máxima de la humanidad. Me parece que estamos en condiciones de afirmar que no hay tal inconsistencia. Ver a las generaciones precedentes como medios a través de los cuales se han conseguido avances políticos, jurídicos y morales, no viola la máxima de la humanidad porque no hay una contraposición racional entre los fines de aquellas y los fines de las generaciones actuales o aquellos que a futuro podemos plantearnos. Para Kant, ese progreso podrá verse interrumpido, entorpecido, pero nunca roto; y agrega a favor de esa idea:

⁷¹ Korsgaard, *op.cit.*, p. 164

...yo me apoyo en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones (...) actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor (...) y de manera que ese deber pueda así transmitirse legítimamente de un miembro de la serie a otro.⁷³

Hay, pues, un deber innato de que cada generación actúe mejorando a las generaciones posteriores, deber que es transmitido junto con las acciones encaminadas al mejoramiento de la especie. Es posible pensar, porque es lo que más frecuentemente sucede, que los fines particulares o relativos discrepan de una generación a otra, como de un individuo a otro. Esto, sin embargo, no contradice el principio de racionalidad implícito en la máxima de la humanidad. No atenta contra la naturaleza racional del ser humano la discrepancia de fines relativos. Por su parte, el deber innato al que se refiere Kant concuerda con el principio o máxima de la humanidad pues éste se refiere a que la motivación moral para actuar, por encima de cualquier fin particular, es la naturaleza racional. Sólo habría discrepancia si pudiéramos justificar la hipótesis de que el perfeccionamiento de la humanidad no es un fin racional o que, por ejemplo, el perfeccionamiento está reservado sólo para algunos cuantos privilegiados. Es cierto que la aplicación más inmediata de la máxima de la humanidad es en el sentido de un principio práctico que sirve como condición de posibilidad a toda decisión moral individual, como trata de ilustrar Kant en los ejemplos que refuerzan el argumento. En el caso del suicidio ¿qué es exactamente aquello que se vulnera? Dice Kant que no puedo tratarme a mí mismo como a una cosa, como algo “que puede usarse como simple medio”. La persona (en este caso la propia) es algo cuyo valor no es comparable con ninguna otra cosa, por ello no puede usarse como medio para conseguir algo, en este caso una situación en la cual ya no hay el sufrimiento ni las preocupaciones propias de la existencia. Pero lo importante aquí es que el suicida vulnera la naturaleza racional al poner por encima de ésta otros fines.

⁷² Hill, E. Thomas, “Humanity as an End in Itself”, en The International Library, vol. II, p. 89

⁷³ TyP, p. 54

En el caso de las generaciones precedentes, vistas como medios desde la perspectiva global del sentido de la historia, sucede lo contrario. Dicha perspectiva es acorde con el principio de humanidad porque confiere el valor más alto a las acciones realizadas en el pasado en tanto contribuciones imprescindibles en el proceso de perfeccionamiento de la especie. Más aún, esta contribución es vista por Kant como la evidencia de que a pesar de su naturaleza torcida, la naturaleza racional de la especie tiene un destino moral incuestionable. Ser miembro de la especie garantiza que la parte no puede actuar en contra del todo. Lo que hace improbable, casi impensable, es que las generaciones se sucedieran soslayando la posibilidad de actuar conforme a fines no meramente egoístas. En el hombre, ser racional, existe además la conciencia de ser miembro de una especie (i.e la conciencia histórica) y aunque esta conciencia puede estar más viva en algunas épocas, o en algunos grupos, en ningún caso, puede confundirse con la certeza de un conocimiento sobre lo que el futuro puede traer. La conciencia histórica es una conciencia de tipo moral, no un saber científico. De manera que si cada generación cumple con la parte que le corresponde, acorde con los fines que persigue, y en tanto ninguna pueda arrogarse el derecho de saber cuál es el proyecto completo y definitivo de la humanidad (pues cuando los pueblos se han creído en posesión de éste, la historia misma se ha encargado de mostrar el carácter irracional de esa pretendida certeza) la "mansión de felicidad"⁷⁴ se concibe no como un estado al cual sólo arriban algunos, sino un concepto histórico ideal.

Podríamos afirmar, incluso, que constituye un deber el considerar a las generaciones precedentes como medios a través de los cuales se han conseguido avances significativos. No hacerlo equivaldría a devaluar la humanidad (i.e, la racionalidad de las acciones) de las generaciones precedentes al no reconocerles el valor que poseen. Sin embargo, hay otro sentido en el cual las generaciones precedentes deben ser vistas ya no como medios, sino como fines en sí mismos,

⁷⁴ Idea, p.8 (Principio 3°)

en la medida en que al plantearse metas no inmediatas realizan su humanidad o naturaleza racional. Independientemente de que esos fines se cumplan en el futuro, las acciones emprendidas en relación con éstos tienen un valor intrínseco porque obedecen a la naturaleza racional que establece el principio de la humanidad y que consiste, justamente, en la capacidad de plantearse cualquier clase de fines.

De acuerdo con Kant, entonces, es racional pensar un plan de la naturaleza que es favorable a los fines que el hombre se plantea. Así, cada generación cumple con un papel igualmente importante desde el punto de vista de una historia para la cual es racional el concebir que los más altos fines pertenecen al ámbito de la moralidad. Y al cumplir su papel satisfacen la condición de la felicidad que es la de actuar conforme a un fin no egoísta. La expresión de Kant acerca de que sólo algunas generaciones podrán disfrutar de esa "mansión de felicidad" una vez alcanzado el más alto bien, remite, no a una cuestión empírica (cronológica), sino a la magnitud de la empresa que supone la formación del carácter moral de la especie, carácter que sólo se puede construir históricamente.

Sin duda la concepción kantiana de una historia finalista presenta una serie de problemas al interior del corpus kantiano. Algunos de los más importantes, en conexión con la ética, han sido planteados en las líneas anteriores con el fin de encontrar algunas salidas plausibles, lo que no significa que se las vea como respuestas definitivas. No obstante las discrepancias, me parece incuestionable la preocupación de Kant por rebasar los límites establecidos por él mismo en la primera Crítica abordando cuestiones, tales como la reflexión sobre un sentido moral de la historia que, en principio, podrían verse como colaterales o subsidiarias respecto de los grandes temas kantianos, pero que, al mismo tiempo, nunca dejan de estar presentes en sus trabajos más importantes. En efecto, el tema de la finalidad, a través del cual se hilan el de la historia, la

cultura y la guerra aparecerán nuevamente en algunos de los pasajes más importantes de la tercer Crítica y esto no puede ser entendido como algo meramente anecdótico o casual. Una vez concluido el trabajo de la Crítica de la razón práctica, Kant se dio a la tarea de establecer un “puente” entre el ámbito de la naturaleza, determinado por leyes generales formuladas con base en las categorías del entendimiento (Crítica de la razón pura), y el ámbito moral nouménico en el cual dicha determinación no es posible, pero que de cualquier manera forma parte de nuestra condición racional. La reflexión kantiana sobre el sentido de la historia más que un tema secundario, puede verse como un punto de partida distinto o alternativo en el cual Kant ha ido haciendo acercamientos importantes que habrán de contribuir a la teleología desarrollada en la Crítica del Juicio.

Es en la Idea, en donde aparece por primera vez en la filosofía kantiana la noción de una inteligencia en virtud de la cual las potencialidades de la naturaleza, incluida la naturaleza humana, van desplegándose de acuerdo con una finalidad. Se trata de una teleología “naturalista” o principio de idoneidad natural, que a modo de conjetura le proporciona al filósofo un punto de vista global, y por ello privilegiado, de la historia, del cual carece el historiador de lo empírico. Pero en esta etapa del pensamiento kantiano no se propone aún como un principio a-priori de la facultad de juzgar en su uso reflexionante que representa:

(...)la única manera en que habremos de proceder en nuestra reflexión sobre los objetos de la naturaleza con la intención puesta en una experiencia general, unificada y conexa en forma sistemática, que representará, pues, no un principio objetivo de carácter constitutivo sino, más bien, un principio subjetivo de la facultad de juzgar reflexionante.⁷⁵

Si bien es cierto que la propuesta teleológica de la Idea, no se da en términos de la necesidad de la facultad de juzgar de proporcionar un principio subjetivo a priori como la única manera de proceder en relación con los objetos de la

⁷⁵ Leyva, Gustavo, Intersubjetividad y gusto, p.72

naturaleza, esto es, como principio unificador de la experiencia particular, el carácter hipotético o conjetural que le imprime en dicho trabajo coincide con la idea de que dicho principio no lo proporciona la experiencia sino el propio sujeto (en este caso, el filósofo) que requiere de brindarse a sí mismo algún tipo de legalidad para conformar la acción de acuerdo con dicha conjetura. En la Idea, la "necesidad" de adoptar un punto de vista teleológico de la naturaleza y, por ende, de la historia, parece provenir más bien de un requisito moral, esto es, de la razón pura práctica. Se trata, entonces, no de una teleología formal, sino práctica, en el sentido de que el adoptar la conjetura finalista facilita y predispone el camino (las acciones) conducente a la realización de los fines. Pero este requisito moral no puede servir de fundamento sobre el cual se establezca la unidad entre los reinos de la necesidad y la libertad. Ningún principio práctico puede servir para deducir de él la necesidad de dicho fundamento. Así, el camino que sigue Kant en la Idea es insuficiente para construir el "puente" entre lo fenoménico y lo nouménico, pero adelanta parte del trayecto que finalmente quedará unido por el eslabón de la facultad de juzgar.

Capítulo 2

La guerra y los fines de la especie

Las distintas referencias de Kant sobre la guerra, principalmente en la Idea(s) para una historia universal en sentido cosmopolita, están encaminadas a mostrar que esa forma de conflicto humano puede pensarse, en tanto conjetura racional, como un mecanismo dispuesto por la naturaleza para hacer posible el progreso de la especie. Tesis fundamental de la filosofía de la historia kantiana debe ser ubicada en el marco de un sistema teleológico más amplio en donde naturaleza y libertad no pertenecen a ámbitos separados sino que, por el contrario, actúan conjuntamente. En esta nueva perspectiva, habremos de reconsiderar algunas de las nociones claves de la Idea, retomadas más tarde en Hacia la paz... y otros trabajos, siendo ahora el eje principal la doctrina teleológica contenida en la Crítica del Juicio.

El problema que intentamos despejar es el siguiente: cómo es que la guerra, mero mecanismo dispuesto por la naturaleza, se enlaza con la razón práctica de la cual emanan las máximas y guías para la acción; cómo puede la especie humana usar para su provecho, esto es, para su progreso moral y político, un mecanismo natural. Acorde con el Cuarto principio de la Idea, el conflicto es producto de la naturaleza contradictoria del ser humano que se manifiesta en el deseo de cumplir y satisfacer sus apetencias y necesidades egoístas y, al mismo tiempo, la necesidad de la sociabilización para desarrollar al máximo sus capacidades. Dicha contradicción funciona como un principio dinámico que impulsa al hombre a avanzar en la formación de instituciones políticas que garanticen el abandono paulatino, pero definitivo, de un estado de naturaleza en el cual el enfrentamiento continuo y permanente sería su fatal destino porque le impediría avanzar en el sentido de la civilización; en un estado semejante no podrían surgir ni el derecho ni la moralidad. Ahora bien, el estado de derecho y, eventualmente, la civilización o la plena Ilustración –como a veces gusta Kant de llamar a esa etapa del progreso, opuesta al estado de

naturaleza—no es algo a lo que aspire naturalmente el hombre. Al igual que cualquier otro animal, el ser humano seguramente viviría tan apacible como las ovejas de no ser por el acicate de la insociable sociabilidad. Una constitución republicana, y un derecho cosmopolita se convierten en fines de la especie sólo cuando las sociedades han probado las más amargas consecuencias de hacer de la fuerza el recurso para dirimir los conflictos. Así, lo que en su origen es una disposición natural que opera como un mecanismo, hace posible la emergencia de una “segunda naturaleza”, jurídico-política y moral, consistente en la capacidad de proyectar cualquier clase de fines, en términos de Kant: la cultura.

Éste problema, central para la filosofía práctica kantiana, es sólo un aspecto de la cuestión mucho más general de construir un puente entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad. A la fundamentación de dicho puente está dirigida la tercera Crítica de Kant, la que se ocupa de la facultad de juzgar. Por ello, son dos las tareas principales del presente capítulo: en primer lugar habremos de exponer de qué manera la revolución efectuada en dicha obra conlleva una manera teleológica de comprender el mundo natural, de manera de unir lo que en las dos primeras críticas aparecen como universos o mundos separados. En segundo lugar, tendremos que explicar cuáles son las consecuencias de dicha doctrina aplicables a la concepción kantiana de la guerra, lo que, a su vez, nos permitirá articular su visión crítica de la misma.

2.1. La Revolución de la tercera Crítica

De acuerdo con Kant, la razón nunca establece relaciones directas con los objetos. Corresponde al entendimiento, en tanto una de sus facultades, el establecer los principios a priori a partir de los cuales la realidad se estructura para ser conocida y explicada. La facultad del entendimiento distingue, ordena y organiza el material de la experiencia. Así, con base en los principios de las

categorías, podemos establecer distintas relaciones temporales y espaciales, de dependencia y de sucesión a partir de aquello que percibimos pero que no parece comportar en sí mismo las reglas para su adecuación con la mente que lo conoce. Parafraseando a Kant, podemos decir que la realidad es susceptible de ser conocida en virtud de que el entendimiento posee a priori las condiciones esenciales para hacer de ese material empírico, un material de conocimiento. La Crítica de la Razón Pura está dirigida, entonces, a explicar cómo es posible la conjunción entre las distintas formas del entendimiento y la materia informe de la experiencia, de manera que el resultado es algo conocido, esto es, los fenómenos.

Pero el entendimiento no agota las facultades de la razón, o si se quiere, no es exhaustivo respecto de nuestras vivencias. Y quizás sea éste el resultado más importante de la primera Crítica: además de conocer el mundo, los seres humanos se forman la idea de Dios, del bien y de un alma inmortal; formulan leyes morales de conducta; aprecian lo bello en la naturaleza y el arte; se plantean fines y metas que dirigen sus acciones, muchas de ellas pertenecientes a un futuro próximo e inclusive utópico, esto es, imposible de ser conocido. Y todo ello, justamente, porque el hombre es un ser racional. ¿Qué lugar ocupa este tipo de racionalidad junto a aquella en virtud de la cual podemos conocer y explicar el mundo? Sin temor a exagerar podríamos decir que con la primera Crítica Kant dio paso a los problemas más acuciantes de la filosofía. Ya en la Dialéctica de la Crítica de la Razón Pura, Kant había dado cuenta del problema al señalar las antinomias de la razón¹. Y aunque una de las interpretaciones más usuales del trabajo al cual se aboca Kant en la Crítica del Juicio lo enfocan desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza², también es posible ver en dicha obra el intento por dar respuesta a la inquietud

¹ En particular, la antinomia entre la causalidad y la libertad se encuentra bajo el nombre del “Tercer conflicto de las ideas trascendentales”.

² “De principio a fin la cuestión principal de la Crítica del Juicio concierne al conocimiento de la naturaleza. Las cuestiones metafísicas, entre ellas el tema central de la organización teleológica de la naturaleza, ocupan una mayor atención que en la Crítica de la Razón Pura”. Schrader G. “The status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy” en The International Library ... p.206

kantiana respecto del problema de la libertad, esto es, de la acción humana libre para la cual, aparentemente, no existe un espacio en el reino de la necesidad:

Para hacer un espacio a la libertad y salvar así la posibilidad de la acción moral, Kant introduce el concepto de orden de las cosas, mismo que no aparece a los sentidos: el orden nouménico. Dado que este orden no aparece a los sentidos, no está sometido a las leyes causales. Así, los eventos libres son, al menos posibles, según Kant, en el ámbito de lo nouménico.³

En efecto, si el mundo de lo fenoménico, aparente y perceptible, se determina con base a las leyes generales, en el mundo de lo nouménico, que no es aparente, la determinación por medio de leyes causales no es posible. Sin embargo, el sujeto no experimenta ambos mundos como universos separados. La brecha surge en el momento en que intentamos dar cuenta del modo como procede nuestro entendimiento frente a la diversidad de la experiencia. Se hace necesaria, entonces, una perspectiva distinta que no sea indiferente a las acciones humanas libres, sino que, por el contrario, establezca un orden favorable para la realización de las mismas. De manera que la necesidad de pensar un orden teleológico en el sistema kantiano, está motivado, tanto por razones de tipo teórico, como por las propias de la razón práctica. De hecho, lo que Kant intenta probar es la unidad de las dos partes de la filosofía (la teórica y la práctica) a través de hacer comprensible la unidad de lo sensible, y esto sólo se puede conseguir concibiendo a la naturaleza como si ella misma propiciara los propósitos o fines de un sujeto racional y libre. En la medida en que la facultad de juzgar es la única que puede proporcionar un principio general de idoneidad de la naturaleza, es en ella en donde se realiza dicha unidad.⁴

³ Kraft, M. "Kant's Theory of Teleology" en *I.Kant. Critical Assessments*, p. 78

⁴ La tercera Crítica puede verse no sólo como una teoría de lo estético, sino en términos de mostrar que nuestros juicios acerca de lo bello, por ejemplo, no son eventos aislados, ni triviales, sino que comportan un significado al estar ligados a las cuestiones más trascendentes, como la posibilidad misma del conocimiento, o el sentido mismo de la existencia.

Con el fin de no perdernos en la complejidad de la obra, podemos partir, entonces, de que uno de los problemas centrales que enfrenta Kant es, ab initio, el de solucionar lo que puede llamarse la antinomia teleológica⁵, a saber, el problema de conciliar dos maneras, en principio mutuamente excluyentes, de dar cuenta de la naturaleza: la explicación causal de los fenómenos y la comprensión de cómo son posibles los organismos naturales, cuya estructura interna escapa a la explicación meramente mecánica. Ambas responden a la misma inquietud de conocer el mundo, esto es, forman parte de la actividad científica. Ambas, por ende, tendrían que poder ser sistematizadas en una unidad que compartiera el mismo tipo de principios. No obstante, los principios teleológicos no tienen el mismo estatus que los principios de las categorías; éstos últimos son objetivos, mientras que los primeros tienen un carácter subjetivo, es decir, se trata de principios adecuados a un sujeto cognoscente particular: el ser humano. Esto significa algo más que la mera declaración simplista de que es el hombre quien los establece, también es él quien establece las leyes causales. Significa, en primer lugar, que para que la inducción⁶ pueda ser garantizada como un procedimiento exitoso, requiere del presupuesto de un orden sistemático de la naturaleza. En segundo lugar, que debe existir idoneidad entre el orden de la naturaleza y las necesidades del sujeto, tanto de la razón teórica como de la razón práctica. En tercer lugar, que sólo a través del establecimiento del principio de orden sistemático de la naturaleza (o principio teleológico) es posible conseguir la unidad sistemática de las leyes empíricas, pues se trata de un orden que ellas mismas no pueden darse:

Esta legalidad en sí misma contingente (según todos los conceptos del entendimiento), que el Juicio (para su propio provecho) presupone y postula en la naturaleza, es una finalidad formal de la naturaleza, que nosotros suponemos absolutamente en ella, pero que no permite fundar ni un conocimiento teórico de la naturaleza ni un principio práctico de la libertad, sin embargo proporciona un principio para juzgar e investigar la

⁵ Con este término me refiero a la discusión general del problema y no sólo a la parte de la CJ que lleva este título.

⁶ Para Kant la inducción es el procedimiento a través del cual es posible hacer una clasificación de los objetos particulares con base en sus diferencias. Para una discusión de este punto véase Kraft, *op. cit.*

naturaleza, en nuestra búsqueda de leyes generales para las experiencias particulares, según el cual tenemos que producir aquella conexión sistemática necesaria para una experiencia coherente, que tenemos motivos para suponer a priori.⁷

Así, el principio de orden sistemático de la naturaleza es un presupuesto propio de la facultad de juzgar⁸ en su uso reflexionante y no determinante. Con dicho principio, nuestro conocimiento de la naturaleza no aumenta “ni se enriquece” con ninguna ley nueva, sino que “funda una máxima para el juicio”⁹, mediante el cual se observa y unifican las diversas formas de la experiencia. De esta manera, el juicio determinante es el primero que consigue establecer un sistema de conocimiento de acuerdo con los principios de las categorías; pero hay un segundo sentido en el cual Kant habla de unidad sistemática de la naturaleza y éste se refiere a que las propias leyes empíricas, siendo sintéticas, deben aspirar a conformar una unidad sistemática (si quieren ser llamadas “leyes”) y es ésta la que concierne al juicio reflexionante:

La facultad de juzgar reflexionante, cuya misión es elevarse de lo particular de la naturaleza a lo universal, necesita, pues, un principio que no puede tomar de la experiencia porque precisamente tiene que establecer la unidad de todos los principios empíricos bajo otros principios, empíricos también, pero superiores y, por ende, la posibilidad de la subordinación de estos entre sí en un sistema.¹⁰

Para Kant, el camino que nos lleva a pensar la unidad sistemática de las leyes empíricas puede darse a través de la analogía entre el modo de operar de nuestro propio entendimiento y los principios de las categorías que él mismo impone, es decir, debemos ver esa unidad como si hubiese sido impuesta sobre la naturaleza por una inteligencia (no humana) de la misma manera en que nuestro entendimiento impone la unidad categórica. Y con un añadido: la

⁷ Kant, Primera Introducción a la <<Crítica de la Facultad de Juzgar>>, p.33

⁸ “Juzgar es en general la facultad de pensar lo particular como contenido de lo universal. Si lo dado es lo universal (la regla, el principio, la ley) la facultad de juzgar, que subsume lo particular en lo universal, es *determinante* (...) Sin embargo, si lo dado es lo particular, y para ello habrá de encontrarse lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*”. Kant, Introducción, C.J., p.20

⁹ Primera Int....., p. 34

¹⁰ Kant. *Id.*

unidad impuesta por dicha inteligencia tiene un propósito específico, a saber, nos permite descubrir por nosotros mismos esa unidad a través de la investigación de los organismos. Se trata, por tanto, de una idea que guía nuestra investigación acerca de la naturaleza (una “presuposición trascendental subjetivamente necesaria”¹¹) pero que, sin embargo, no determina nada en ella: “Esto es: por este concepto la naturaleza se representa como si un entendimiento contuviera el motivo de la unidad de lo diverso de las leyes empíricas de la naturaleza”¹².

La manera de resolver la antinomia teleológica es a través de asignarles, a la explicación causal y a los principios teleológicos roles en distintos niveles de la unidad sistemática del conocimiento. Mientras que los principios de las categorías son principios a priori constitutivos de la experiencia, los principios teleológicos, siendo también a priori, son meramente regulativos¹³. De la misma manera que no podemos pretender extender las explicaciones causales a todo el ámbito de nuestra experiencia, tampoco podemos hacerlo con los principios teleológicos. Empero, podemos establecer como una premisa general que su campo de aplicación es el del mundo de los organismos. Y si esto es así, no pueden sustituir a las explicaciones causales o mecánicas de la naturaleza. Mecanicismo y teleología son, pues, dos modos complementarios de abordar la naturaleza y, por ende, no se excluyen mutuamente. Pero además, es claro que Kant pensaba que la primera forma de abordar la investigación de la naturaleza es a través de los principios de las categorías y no a la inversa. Ambos, por tanto, son necesarios para completar nuestro conocimiento de la realidad:

Por consiguiente, toda apariencia de antinomia entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico) y teleológico (técnico), se basa en que se confunde un principio de la facultad de juzgar reflexionante con el de la determinante, y la autonomía de la primera...con

¹¹ Primera Int....,p.44

¹² *Ib.* p.21

¹³La nueva formulación de la antinomia teleológica, así como la resolución de la misma se encuentra en la *Dialéctica de la facultad de Juzgar teleológica*, parágrafos 69-71 de la CJ.

la heteronomía de la otra, que tiene que regirse por las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento.¹⁴

Ahora bien, es evidente que con la solución de la antinomia no se desvanecen todos los problemas que acarrea la introducción del orden sistemático de la naturaleza, o principio teleológico. No obstante, para Kant se trata de un recurso "imprescindible" si queremos explorar la naturaleza a través de sus productos organizados, de modo que este concepto es una máxima absolutamente necesaria¹⁵.

Conforme se avanza en la lectura de la Crítica del Juicio, va quedando claro que uno de los propósitos perseguidos por Kant en tan compleja obra es, como decíamos al inicio del capítulo, encontrar el espacio que la razón reclama para la libertad y la voluntad humanas, sin menoscabo del carácter necesario de la causalidad a la cual estamos sometidos como parte del mundo de la naturaleza. Por vía del examen de los organismos ("propósitos naturales") Kant logra abrir dicho espacio. En efecto, una y otra vez vuelve a la idea de que existen objetos y relaciones en el mundo cuyo origen está en causas meramente mecánicas, mientras que hay otros cuya existencia no podemos explicar recurriendo sólo a éstas. La manera en que están dispuestas las alas de los pájaros (huesos, articulaciones y plumas), por ejemplo, es absolutamente contingente si es vista desde un punto de vista meramente causal o mecánico. Es evidente, que podrían haber sido dispuestas de otra manera. Por qué, entonces, son así, es una pregunta que no puede ser resuelta si no es apelando a un orden sistemático de la naturaleza, esto es, pensar en términos de una cierta finalidad. En un montón de piedras, a diferencia de las alas del pájaro, formado por el deslave de una montaña, no encontramos ninguna disposición especial que sugiriese algún propósito. El modo como está colocada cada una de las piedras podría variar por completo y seguiría siendo un montón de piedras, a condición de que se volviesen a apiñar. Por lo mismo, éste puede ser

¹⁴ Kant, CJ., p.233

¹⁵ Ver párrafo 75, CJ.

comparado con otro montón de piedras con base en meras magnitudes: cantidad de piedras, peso de las mismas, etcétera. El que esté colocado en un lugar preciso puede ser explicado de acuerdo con leyes mecánicas referentes al modo como los objetos caen y la resistencia de los materiales tanto de las piedras como de la pendiente y el piso. No hay nada inquietante en el hecho de que las montañas se deslaven. Es algo que sucede en cualquier parte donde haya montañas.

Pero si avanzamos en la escala de la naturaleza, encontramos objetos que por poseer una serie de características o disposiciones que no son totalmente cuantificables (el color y variedad de las plumas de las aves, la forma de sus picos, los recursos que emplean para atraer a la pareja, etcétera), escapan a la caracterización de meros objetos y quedan englobados de manera más adecuada en el concepto de 'organismo', esto es, son objetos en los cuales cada una de sus partes no es un mero agregado sino que cumple una función específica respecto del todo, y a la inversa¹⁶:

...están organizados de una manera tal que no podemos concebir cómo pudieron haberse organizado por el mecanismo aleatorio de la naturaleza; como el propio Kant lo indica, la operación mecánica de la naturaleza es una causa irracional (mientras que los organismos) parecen apuntar y demandar una causa inteligible.¹⁷

Más allá de la pertinencia de los juicios kantianos en torno a la biología de su tiempo, es importante subrayar que mediante la facultad de juzgar reflexionante los organismos quedan dispuestos no como meros agregados, esto es, corresponden a lo que él llama idoneidad subjetiva; por otra parte, los objetos que no son organismos responden a una idoneidad objetiva, esto es, están dispuestos en tanto objetos de los sentidos. Así pues, el concepto de organismo está ligado, por vía de la idoneidad subjetiva, a la facultad de juzgar

¹⁶ Las siguientes definiciones pueden ayudar a aclarar más este punto: "...mecanismo es un sistema de cuerpos...cuyo movimiento está determinado por leyes derivadas solamente de su masa, carga eléctrica y posición (. ..) Una explicación teleológica es aquella que explica las partes en términos de la totalidad, los detalles en términos de su organización principal, y los procesos en términos de aquello que los hace ser". Errol Harris, "Mechanism and Teleology in Contemporary Thought" en *Philosophy in Context*, p.50-51

reflexionante. Esta facultad, como ya señalamos, nos da la posibilidad de pensar el mundo en términos de finalidades o propósitos. En este orden de ideas el concepto de organismo es “sólo la especificación del principio de orden sistemático de la naturaleza. La naturaleza es un sistema inclusivo de una totalidad. Un organismo es sólo un sistema más restringido”¹⁸. Un organismo queda definido como un objeto que es un propósito natural si cumple con las siguientes condiciones: si es causa¹⁹ y efecto de sí mismo en tanto se reproduce a sí mismo genéricamente; es causa y efecto de sí mismo en tanto se reproduce a sí mismo como individuo por la transformación de otros elementos en su propia sustancia; es causa y efecto de sí mismo si sus distintas partes dependen para su permanencia de la vida de la totalidad y viceversa.

De acuerdo con las condiciones expresadas anteriormente podemos establecer un aspecto esencial del principio de orden sistemático de la naturaleza: un objeto es un propósito natural sólo si pertenece a una especie y, a su vez, la especie se mantiene en su existencia por medio de los organismos que la conforman. Si cada organismo no funcionara como tal, la especie no sería posible y, a la inversa, los organismos existen en función de la especie. El resultado es una visión de los objetos del mundo (los que podemos llamar propósitos naturales) que se acerca mucho a una visión estética del mismo. En realidad, “...un examen más cuidadoso (de la tercera Crítica) descubriría que Kant estaba buscando un nuevo y más profundo nivel de experiencia en el cual el arte y la naturaleza exhibieran un orden común”²⁰. Esto es, de acuerdo con el autor de la Crítica del juicio, podemos visualizar la naturaleza como el producto ejemplar de un artista o un genio. En este punto parecen fundirse dos formas de la facultad de juzgar: la estética y la teleológica²¹. Lo que confirmaría la idea de que Kant no pretende afirmar que la naturaleza sea la obra de un genio

¹⁷ Mc Farland, J.D., Kant's Concept of Teleology, p.75

¹⁸ Kraft, *op. cit.*, p.83

¹⁹ El término ‘causa’ no se aplica aquí como una secuencia necesaria de eventos.

²⁰ Schrader, G., “The Status of teleological...” p.204

supra-humano, porque aunque los organismos sean objetos dados en la experiencia, al igual que las obras de arte, sólo pueden ser juzgados reflexivamente y no de modo determinante. De manera que no podemos afirmar categóricamente que la naturaleza esté ordenada estéticamente, pero sí podemos decir que mientras se nos muestre como formando una unidad estética, estamos en condiciones de considerarla como material de nuestra experiencia. Por otra parte, esta idea es consistente con la afirmación de Kant de que aunque la teleología puede conducir a la teología, ésta por más completa que sea no prueba nada sino que

...según la constitución de nuestras facultades de conocimiento, o sea combinando la experiencia con los principios supremos de la razón, no podemos en absoluto hacernos concepto alguno de ese mundo como no sea concibiendo para él una causa suprema que obre intencionalmente...²²

En suma, lo único que prueba el principio de orden sistemático de la naturaleza es que no podemos dar cuenta de nuestro conocimiento del mundo sin apelar a una finalidad. Pero dicho principio no es sino un recurso heurístico.

2.2. El hombre: unidad teleológica

El que la idea de una finalidad de la naturaleza tenga un carácter heurístico y no constitutivo implica, entre otras cosas, que no podemos decidir de antemano cuándo resulta legítimo el empleo de conceptos teleológicos tales como 'fin', 'propósito' o 'designio'. Aclaremos más esta idea: las explicaciones en términos mecanicistas o causales deben ser exhaustivos respecto del ámbito que nos interesa estudiar y conocer. Recordemos que para Kant, son estas leyes o principios los primeros en proporcionar la unidad de la experiencia. Sólo cuando se ha probado que no es posible ir más allá en el uso de dichos principios, la razón se legitima a sí misma (juicio reflexivo) para recurrir a los

²¹ Ambos juicios, sin embargo, no deben confundirse, dado que en la obra merecen análisis distintos. Aunque ambos pertenecen al modo de juzgar indeterminado o reflexionante, para Kant el juicio estético sería el ejemplo más puro, porque se trata de un juicio completamente desinteresado.

principios teleológicos, no ya en el terreno de la explicación, pero sí en el de la comprensión²³. Gran parte de la tercera Crítica está dirigida a demostrar esta tesis empleando el caso paradigmático de los organismos.²⁴ Pero, en realidad, a Kant le interesa extender el principio teleológico al caso del ser humano, pues es ahí en donde hallará las consecuencias más relevantes de su teleología.

Afirma Kant en el párrafo 83 de la obra:

Hemos mostrado...que, según principios de razón, no para la facultad de juzgar determinante, pero sí para la reflexionante, tenemos causa suficiente para juzgar al hombre, no sólo como fin natural, al igual que todos los seres organizados, sino también como fin último de la naturaleza en esta tierra, en relación con el cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines.²⁵

Así, el principio de orden sistemático de la naturaleza o principio teleológico puede ser extendido al ámbito de los seres humanos. No existe impedimento teórico alguno para que esto no pueda hacerse y sí la necesidad de recurrir a una terminología teleológica para dar cuenta de su origen y sus acciones. El hombre, al igual que los demás objetos de la naturaleza, está sometido a leyes mecánicas y causales. Pero, al mismo tiempo, la pregunta por su existencia rebasa los límites de la ciencia empírica. Además, es un ser que satisface plenamente la definición de 'propósito natural' en cuanto objeto que es causa y

²² Kant, *CJ*, p.243

²³ Kant utiliza la palabra *erklären* para referirse a la explicación objetiva, mientras que para hablar de la posibilidad de la comprensión de los organismos emplea el término *beurteilen* que significa 'formarse la opinión o presuponer'.

²⁴ En trabajos como *Elucidación sobre el concepto de raza humana* (1775) y *Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía* (1788), previos a la tercera Crítica, Kant había señalado algunas ideas que complementan algunas de estas tesis. En *Sobre el uso de...* resulta evidente la convicción kantiana según la cual ciertas características humanas no pueden ser el resultado de causas mecánicas, se trata de características inherentes a su propia naturaleza. Más aún, la posibilidad de que esas características se actualicen, se adapten y modifiquen debe estar dada por la "sabia implantación" de las mismas por parte de la naturaleza. La especie humana, siguiendo a Kant, fue provista con distintos elementos (plasma, germen) con el objeto de preparar a sus futuros miembros para las contingencias que podrían o no presentarse y ofrece una clara ilustración de su argumento para el caso del color de la piel de los negros: "La finalidad en una organización constituye el fundamento general del que deducimos una dotación originariamente dispuesta en la naturaleza de una criatura con este propósito..."²⁴. Estos comentarios son atinentes a la cuestión de la legitimidad del uso del concepto de "propósito" o "finalidad", para casos concretos de explicaciones "donde las fuentes teóricas del conocimiento son insuficientes" *Determinación del concepto de raza humana* en *En defensa de la Ilustración*, p. 108

²⁵ *CJ*, p. 274

efecto de sí mismo, a saber: se reproduce genéricamente, se reproduce en tanto individuo mediante la transformación de su propia sustancia y cada una de sus partes dependen de la totalidad (su cuerpo) y viceversa. En suma, el hombre es no sólo un fin natural, en tanto organismo, sino el fin último de la naturaleza

En primer lugar, el hombre es fin último de la naturaleza en la medida en la que todas las demás cosas naturales constituyen respecto de él, un sistema de fines. Las cosas están dispuestas de acuerdo con un cierto propósito o finalidad que es, en primer lugar, el mantenerse en su propio ser (finalidad intrínseca), pero también el de servir como medio para fines que se encuentran fuera de sí mismas (finalidad extrínseca): "(el hombre)...es el fin último de la creación de esta tierra, porque es en ella el único ser que puede formarse un concepto de ella y de un agregado de cosas idóneamente formadas puede, mediante su razón, hacerse un sistema de fines"²⁶ Esto significa que la existencia del hombre hace posible una cadena o sistema de fines en virtud de su vinculación con las demás cosas, esto es, de su accionar respecto de éstas. Ahora bien, la naturaleza, en su "acción benéfica" puede dirigir al hombre para el mejor aprovechamiento de las cosas, pero también le ha dado la aptitud y habilidad para idear cualquier clase de fines. La cultura, entendida como esa disposición para plantearse cualquier tipo de fines, es entonces el fin último del hombre y ella hace posible que éste se plantee un fin aún más alto que Kant algunas veces identifica con el más alto bien, con el reino de los fines, y en otras ocasiones con la comunidad ética.

De acuerdo con lo anterior, el hombre no está atado irremediamente a la disposición natural de las cosas: ciertamente está condicionado pero no determinado por ellas. Mediante dicho equilibrio Kant intenta librarse de un determinismo del cual no está del todo exento su planteamiento en otros textos como la Idea, en donde la "astucia" de la naturaleza parece no dejar mucho espacio para la acción libre del hombre. La doctrina teleológica de la tercera

²⁶ CJ, p. 272

Crítica, sin embargo, distingue entre distintos niveles y modos de actuar de la finalidad de la naturaleza:

(...)si en el hombre mismo tiene que encontrarse aquello que a título de fin hay en fomentar mediante su vinculación con la naturaleza y su acción benéfica, o bien sea la aptitud y habilidad para toda clase de fines para los cuales pueda ser utilizada por él la naturaleza (...) el primer fin de la naturaleza sería, entonces, la felicidad, y el segundo la cultura del hombre.²⁷

Kant parece partir de una intuición básica: el hombre, último eslabón de la cadena finalista, usa todos los medios a su alcance para ser feliz. Incluso las capacidades naturales del hombre le permiten ampliamente cubrir sus necesidades más inmediatas y así buscar otros modos de desarrollarlas y ampliarlas a favor de su bienestar. En esta búsqueda el principio rector es la proyección que hace de ese estado al cual le llama 'felicidad'. Pero la proyecta de modo "tan diverso" que la naturaleza, de estar sometida al arbitrio humano, jamás podría satisfacer ese "concepto vacilante"²⁸. Y aunque el hombre ocupa un lugar especial dentro del reino de la naturaleza, ésta no le concede ningún tipo de privilegio en cuanto a facilitarle el camino para la consecución del fin que naturalmente persigue, la felicidad: no le ha privado de ninguna de las penurias ni obstáculos que ha dispuesto para el resto de los animales. Por el contrario, a estas se agregan calamidades, como la guerra, provocadas por el hombre mismo en virtud de su propensión al mal. Este panorama kantiano de la batalla inútil del ser humano por alcanzar un modelo irrealizable no podría ser más exacto.

Así pues, la felicidad, siendo el fin último al cual aspira el hombre, no puede ser el fin final, porque a él tiende naturalmente.. Sólo liberándose de ese condicionamiento, puede el hombre plantearse otro tipo de fines: "...a saber: si entiende y tiene la voluntad de dar a ésta una relación de fines tal que pueda bastarse a sí mismo, independientemente de la naturaleza y ser, por ende, fin

²⁷ *Ib.*, p. 275

²⁸ *Ib.*, p.275

final que, sin embargo, ni siquiera tiene que ser buscado en la naturaleza"²⁹. En efecto, una condición sine qua non para descubrir un fin último (der letzte Zweck) que también sea fin final (der Endzweck) es que el hombre, empleando su capacidad racional, pueda deslindar los fines hacia los cuales está condicionado, éstos que son los que naturalmente se esperaría de él, de otros que sólo pueden surgir de su habilidad y capacidad para darse a sí mismo fines. La cultura se define como esa capacidad de elevarse por encima de la animalidad al proyectarse en metas o fines por encima de las propias disposiciones naturales o mecánicas: "Lograr que un ser racional sea apto para cualesquiera fines (por consiguiente, en su libertad), se llama cultura; por lo tanto, sólo ella puede ser el último fin atribuido con causa a la naturaleza con respecto al género humano..."³⁰ La cultura es, pues, el fin de la naturaleza, pero sólo realizable a través del hombre. Esa capacidad, sin embargo, requiere de ser dirigida a una cultura de la disciplina, que consiste en la emancipación del "despotismo de los sentidos" que hace de nosotros un eslabón más de una cadena meramente mecánica porque son los instintos, y no la razón, los que sirven de base para elegir nuestras metas y fines. La cultura es así la conjunción racional de la habilidad y la voluntad en la determinación. Es la emancipación gradual de las inclinaciones naturales, esto es, el ejercicio de la libertad que a su vez redundará en el fortalecimiento de la voluntad:

...sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero como necesaria en sí. El ser de esta clase es el hombre, pero considerado como nómeno...³¹

Kant, sin embargo, no desecha por completo la posibilidad de armonizar la felicidad, a la que tendemos naturalmente, con los fines más altos del ser humano, tales como la moralidad o la virtud. A la pregunta de si pueden

²⁹ *Ib.*, p.276

³⁰ *Ib.*, p. 276

conciliarse la felicidad y la virtud, responderíamos negativamente desde la filosofía moral kantiana de la Fundamentación. Ahora bien, haciendo uso de los conceptos teleológicos de la Crítica del juicio, se puede llegar a otras conclusiones, apelando al sistema de fines planteado en ésta y en los fines concientes (que a su vez son deberes) de la Doctrina de la virtud, siempre considerando al concepto de cultura como el eje central en la concepción del hombre como unidad teleológica: esa habilidad de plantearse cualquier clase de fines y, por ende, de tomar distancia respecto de los fines naturales. Veamos esto con más cuidado.

Creo que se puede afirmar que la mayoría de los textos kantianos son consistentes respecto de que la felicidad, entendida como la tendencia natural a buscar de todas las maneras posibles (por ello dirá Kant que el concepto es “vacilante”) el propio bienestar, nunca puede ser considerado un fin en sí mismo (no es un concepto objetivo, ni tampoco puede servir de límite a nuestras acciones) y la razón principal es que tendemos naturalmente a ella. La pregunta de Kant es el sentido de si un fin natural, como la felicidad, puede ser un fin en sí mismo y, claramente, la respuesta es que no lo es. Ese fin en sí mismo tendría que ser algo promovido por el sujeto, incluso contrario a su búsqueda natural de la felicidad (como en el caso de la virtud). Un argumento en este sentido es el que también emplea Kant en la Doctrina de la virtud : hacer de la felicidad propia la felicidad es un dulce mérito (pero nunca un deber) mientras que es un mérito amargo el favorecer el bien de los otros, lo reconozcan o no³². Tampoco puede ser un fin la virtud de los otros, porque no está en nuestras manos el conseguirlo. De manera que para Kant, sólo hay dos fines que son deberes, esto es, dos fines propuestos por la razón: la propia perfección (la perfección física y el cultivo de la moralidad al máximo) y la felicidad ajena (el bienestar moral de los demás, i.e, no hacer nada que se interponga en la realización del carácter moral de los otros). Así, la felicidad

³¹ *Ib.*, p.280

³² MC, p. 244

queda unida idealmente a la virtud porque no se trata de la felicidad individual, sino la que deviene del hecho de que todos los individuos actúen virtuosamente; esto es, se trata de un fin de la razón y no de un fin natural. Por otro lado, la propia perfección radica en ejercitar la habilidad de usar la naturaleza como medio para proponerse fines: "el deber de procurarse o de fomentar la capacidad de realizar todos los fines posibles...un deber de cultivar las disposiciones incultas de su naturaleza, como aquello a través de lo cual el animal se eleva a hombre..."³³ Al igual que en la tercera Crítica, la cultura, como habilidad de la disciplina es el fin último de la naturaleza, pero no de la naturaleza mecánica (cuya causalidad está en los instintos), sino esa segunda naturaleza o cultura que hace de la voluntad su única causalidad.

Llegamos finalmente a uno de los puntos más interesantes de la tercera Crítica: Kant ha mostrado cómo es posible transitar, vía la doctrina teleológica, del mundo de la legalidad natural, al mundo de la legalidad incondicionada, tránsito exclusivo del ser humano, a través del concepto de cultura como fin último de la naturaleza. Con ello, Kant establece las condiciones necesarias del progreso no sólo político, sino moral. Lo que la naturaleza hace por el hombre es dotarlo de ciertas disposiciones a ser desarrolladas por medio de recursos, como el conflicto y la guerra, de manera tal que pueda ir avanzando incluso, más allá de su propia voluntad hacia la constitución de un orden civil y, eventualmente de un derecho cosmopolita. Pero esto, aunque necesario, no basta para alcanzar la meta más alta que es la del perfeccionamiento moral. Acorde con su idea de la autonomía de la acción moralmente correcta, Kant propone que la meta más alta sea un fin que el hombre se plantee a sí mismo, lo que significa que debe plantearse no como una disposición natural (como las que le corresponden por ser un organismo o propósito natural), sino como algo cuya legalidad sea incondicionada, porque sólo así tendría sentido afirmar que se somete a ella libre y voluntariamente.

³³ *Ib.*, p.245

2.3 La guerra como incentivo para el progreso.

Hemos tenido que hacer un largo recorrido para llegar al punto central de nuestro interés, a saber, intentar resolver la inquietud que surge respecto de la función de la guerra en la consecución de los fines de la especie. A cambio, parece que contamos con algunas conclusiones importantes que contribuyen a enmarcar adecuadamente el problema antes aludido. Algunas de estas conclusiones son las siguientes:

- Estamos facultados para pensar la naturaleza como teniendo un propósito o finalidad
- Dicho propósito debe entenderse reflexivamente, i.e, como un principio teleológico subjetivo o recurso meramente heurístico
- Respecto del hombre ese propósito es el perfeccionamiento político y moral de la especie.
- Una vez adoptado el principio, podemos establecer un sistema de fines en el cual el hombre se ubica como el fin final y, por ende, como el único ser capaz de plantearse cualquier clase de fines (cultura).

Teniendo el esquema general de dichas conclusiones, podemos ocuparnos más detalladamente del papel que juega la guerra en la consecución de los fines de la especie.

De acuerdo con Kant: "El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho."³⁴ Influenciado por Hobbes y Rousseau, pero tomado distancia de éstos, basa la necesidad que impulsa al hombre a pasar de un estado de naturaleza a un estado civil, no en la desconfianza o la voluntad de reunirse para establecer un pacto social que haga posible la organización del trabajo, la familia, etcétera, sino en la necesidad de

constituirse realmente como ser racional. En efecto, es su capacidad racional lo que le impele a la sociabilidad, porque sólo en ella puede realizarse realmente como hombre; lo que jamás lograría de manera aislada. Pero así como la naturaleza fuerza al hombre a realizar al máximo todas sus capacidades, entre ellas su capacidad racional, también está sometido a un impulso en sentido contrario, que lo empuja a romper con el pacto social. Como ya se ha dicho, a esta doble dinámica le llama Kant una “insociable sociabilidad” establecida previamente en el Cuarto principio de la Idea. Es el antagonismo el mecanismo por el cual el hombre se perfecciona y puede llegar a pulir su tosca naturaleza; gracias a él se desarrollan los talentos, el gusto y el carácter moral. De un pacto nacido de una urgencia patológica—como la llama Kant—, surge la cultura y con ella la moral, pues sólo en el enfrentamiento de las voluntades movidas por la libertad de cada quien, el hombre es capaz de encontrar las formas de convivencia por medio de las cuales puede afirmarse como sujeto racional. Al igual que los árboles que sólo crecen derechos en compañía de otros árboles, “... un sujeto libre (como) el hombre necesita de la confrontación con otras subjetividades libres, a partir de las cuales obtendrá reconocimiento y estima, con quienes se enfrentará como rival, y a quienes eventualmente podrá reconocer como sus iguales”.³⁵ Y reconocer al otro como igual es, en última instancia, acceder al universo de la moralidad.

Establecido el mecanismo (la insociable sociabilidad) de que se sirve la naturaleza, y la finalidad a que apunta --la constitución civil-- contamos con los elementos indispensables para comprender el sentido cosmopolita de la historia que se plantea en la Idea. Según Kant el problema del establecimiento del orden a través de una constitución civil está necesariamente ligado (en una relación de dependencia) a la “reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último”³⁶. Kant procede

³⁴ Idea, p.10

³⁵ Yovel, Y., Kant and the Philosophy of History, p. 149.

³⁶ Idea, p.13

utilizando el siguiente argumento: de nada serviría que los hombres pudiesen establecer una constitución civil al interior del Estado si hacia el exterior prevaleciera una "libertad desenfrenada" en donde el antagonismo, ya superado a nivel de las relaciones entre los individuos, dominara las relaciones entre las naciones. Corresponde a la naturaleza, también en este nivel, el desarrollar un mecanismo por el cual las comunidades transformen la incompatibilidad en un estado de paz y seguridad. Dicho mecanismo es la guerra. Así, reformulando la tesis de Hobbes, para Kant la guerra no es sólo la condición natural de los poderosos Leviatanes, sino el instrumento del que se vale la astucia de la naturaleza para hacer posible el equilibrio del poder entre las naciones:

...a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos, mediante la indignancia que por esta causa ha de acabar experimentando internamente todo Estado incluso en tiempos de paz, la Naturaleza les arrastra...a abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos...³⁷

Podemos concluir entonces que las naciones tienen que hacer la guerra para poder superarla. Al igual que en el nivel de las relaciones entre los individuos, es el conflicto, llevado a su máxima expresión, el único camino por el cual se accede, habiéndose probado la futilidad de la guerra, a nuevas formas de convivencia..."la guerra es también el progreso de la historia hacia delante, dirigiéndose a su propia cancelación".³⁸

No obstante, en la Idea, la teleología histórica posee aún un fuerte acento mecanicista. Kant expresa que la naturaleza ha utilizado nuevamente, ahora en el ámbito de los cuerpos políticos o Estados, la incompatibilidad "como un medio" para descubrir el camino para un estado de paz y seguridad, es decir:

...que a través de las guerras y sus exagerados e incesantes preparativos,...la naturaleza les arrastra, primero a intentos fallidos, pero finalmente, tras muchas devastaciones, tropiezos e incluso la total consunción interna de sus fuerzas, a lo que la razón podría haberles

³⁷ *Ib.* p.14

³⁸ Yovel, *op.cit.*, p.152

indicado sin necesidad de tantas y tan penosas experiencias, a saber: abandonar el estado anómico propio de los salvajes...³⁹

Una de las frases claves en el texto anterior es: "la naturaleza les arrastra", porque apunta a la idea kantiana de que por su propio albedrío, el hombre quizás no persistiría en el camino de la violencia y la guerra. Y ello no porque Kant piense que la naturaleza humana es esencialmente bondadosa, sino porque el hombre requiere que se le fuerce o presione en el sentido contrario al que le inducen sus inclinaciones primarias o básicas: la comodidad, el egoísmo, la búsqueda de la comodidad y el placer, la indolencia; en suma, la libertad sin restricciones. Sólo algo tan violento como la guerra puede equilibrar y vencer el impulso contrario por permanecer en el estado indolente propio de los seres vivos no racionales. Incluso la razón, y ésta sería la segunda idea importante del párrafo, no podría por sí sola enseñar a los hombres y, por ende, a los Estados compuestos por ellos, el camino adecuado del progreso político y moral. Los cuerpos políticos requieren de la experiencia de la guerra para decidirse a abandonar el estado de salvajismo que, en el individuo, corresponde al estado de naturaleza.

Ahora bien, parece que podemos sacar en claro que es la experiencia de la guerra y no la guerra per se, lo que sirve de "motor" o "mecanismo" para el abandono del estado anómico. Esto es, al hacer énfasis en la experiencia de la guerra está implícita la idea de que la guerra no es mero impulso violento que no deja más resultado que la destrucción y el empeño en la barbarie. Hay un aprendizaje que encamina después de muchos intentos fallidos a la necesidad de replantear el camino del progreso. Sin embargo, es evidente que Kant le otorga a la astucia de la naturaleza un papel preponderante en cuanto a la intención que como una "mano oculta" dirige y encamina a la humanidad hacia la civilidad: "toda guerra supone un intento (ciertamente no en la intención de los hombres pero sí en la intención de la naturaleza) de promover nuevas

³⁹ Idea, p.14

relaciones entre los Estados..."⁴⁰ Por ello hemos mantenido el término 'mecanismo' para referirnos al modo como Kant concibe la función de la guerra en la Idea.

En este sentido puede verse la aportación de la tercera Crítica. La revolución efectuada por Kant en ese trabajo, permite concebir la guerra (y el conflicto, en general) ya no como mero mecanismo o fuerza del cambio histórico, cuyo origen se encuentra en la naturaleza humana, sino, además, como una "técnica" de la naturaleza en la cual se reconoce el papel que la transformación de la acción humana, esto es, de la voluntad, puede efectuar en las condiciones objetivas, i.e, históricas, que llevarían a la consecución de los fines que persigue la "suprema sabiduría". Veámos con más detalle este punto.

El contexto en el cual se da la referencia a la guerra (parágrafo 83) es el de la discusión acerca de que la cultura se corresponde con la capacidad de elegir cualquier tipo de fines. Sobre ese concepto central de la doctrina teleológica, Kant hace una distinción entre la cultura como habilidad y la cultura como disciplina, refiriéndose a los modos en que las distintas aptitudes humanas realizan los fines que históricamente pueden ser consignados. A la cultura como capacidad de los seres humanos para usar el medio natural y social a favor de sus propios propósitos, la identifica como habilidad. De carácter positivo, es aquella que se expresa en las disposiciones pragmáticas y técnicas; siendo ésta la condición "más excelente" para el logro de cualquier fin, empero, se requiere de algo más para estimular la voluntad en la determinación y la elección de los fines. Así, la última condición de la aptitud (o cultura) es la que se expresa en la disciplina, cuyo carácter es negativo porque consiste en la liberación de la voluntad del despotismo de los deseos e inclinaciones naturales.

Es en la justificación del papel de la cultura como habilidad que Kant introduce el tema de la guerra. El supuesto inicial del argumento es que "la habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana si no es mediante

⁴⁰ *Ib.*, p.15 (El énfasis es mío).

la desigualdad entre los hombres"⁴¹; se refiere Kant a las desigualdades materiales y de oportunidades de las cuales van emergiendo dos "clases" antagónicas: la de los privilegiados, cada vez más decadentes, y la de los desposeídos, cada vez más inconformes. Al irse polarizando las clases, aumenta el sufrimiento en ambas: "en una por una opresión extraña, y en otra por su intrínseca exigencia"⁴², siendo la especie en su totalidad la menos favorecida por esta situación, en la medida en que no se desarrollan plenamente las capacidades dispuestas en ella. Ésta dinámica, sin embargo, de manera paradójica lleva a los hombres a buscar una organización de las relaciones sociales en donde, a través de un poder legal constituido por la "sociedad civil", puedan evitarse los atropellos mutuos de la libertad a la que todos tienen derecho. Una vez más, sin embargo, la sociedad no puede garantizar que prevalezca el estado de derecho, a menos que se constituya un todo cosmopolita:

A falta de él y teniendo en cuenta los obstáculos que...opondrían la avidez, la ambición y el afán de dominio sobre todo de quienes tienen el poder en sus manos, resulta inevitable la guerra...la cual, así como es una tentativa indeliberada por parte de los hombres (excitada por indómitas pasiones), aunque muy recóndita y tal vez deliberada por parte de la suprema sabiduría, si no para fundar, sí para preparar, la conciliación de la legalidad con la libertad de los Estados que constituyera así un sistema de éstos basado en la moral, y a pesar de los horrorosos sufrimientos que causa al ser humano, y de los, acaso mayores, a que durante la paz obliga el estar preparado para la guerra, es, sin embargo, un incentivo más (cuando se aleja cada vez más la esperanza de que la inactividad militar garantice la felicidad de la nación) para desarrollar hasta el grado máximo todos los talentos que sirven para la cultura.⁴³

Igual que en el texto de la Idea, examinado en líneas anteriores, la guerra se presenta nuevamente como algo indeliberado por parte del hombre y "tal vez" deliberado por parte de la suprema sabiduría. Esto puede dar lugar a confusiones pues ¿acaso cuando Kant afirma que la guerra es algo indeliberado,

⁴¹ *CJ*, p.277

⁴² *Id.*

⁴³ *Ib.*, p.278

está implicando que no son los hombres quienes declaran, participan y se preparan para la guerra, sino una fuerza superior a ellos – la sabiduría suprema-- a la cual no pueden resistirse? Aunque las palabras de Kant podrían invitar a una lectura en estos términos, creo que la interpretación correcta es la siguiente: dadas las disposiciones del hombre, que se expresan en las pasiones y el carácter conflictivo de su naturaleza, éste no puede evitar hacer la guerra mientras no la agote como el recurso dispuesto por la naturaleza para su progreso. Ahora bien, puesta en el contexto de la cultura como habilidad, debe matizarse qué entendemos por el recurso del cual se sirve el hombre para consolidar y garantizar el orden social. De la misma manera que el hombre echa mano de los recursos de la naturaleza para desarrollar el arte y la tecnología (parte también de la cultura), la guerra se convierte en un elemento puesto por la naturaleza para incentivarlo a desarrollar plenamente sus capacidades. Guerra y cultura, estados y condiciones contrapuestos, son a la vista de Kant, dos elementos que se corresponden y operan en el mismo sentido, el del progreso hacia lo mejor. La guerra pasa de ser un mero mecanismo, a un incentivo para el progreso, por la acción transformadora del hombre que, a través de la habilidad de la disciplina, se sobrepone a la fuerza ciega de tal mecanismo y lo domina. En efecto, Kant reconoce la matriz pasional de la guerra (“la avidez, la ambición y el afán de dominio”), cuya práctica trae para el hombre los más “horrorosos sufrimientos”. Pero también la capacidad transformadora del ser humano de manera que, incluso, puede considerarla sublime:

La misma guerra, si es llevada con orden y con el sagrado respeto de los derechos civiles, tiene en sí algo de sublime y al propio tiempo hace la mentalidad de un pueblo que de este modo lleva tanto más sublime cuanto mayores fueron los peligros a que estuvo expuesto habiendo sabido mantenerse valeroso en medio de ellos; por el contrario, la paz prolongada suele hacer dominar el mero espíritu mercantil... ⁴⁴.

⁴⁴ CJ, p.105

Parece que contamos con los elementos para establecer una diferencia fundamental para la concepción kantiana de la guerra: en tanto mecanismo, la guerra explota la naturaleza conflictiva en favor del carácter pasional del hombre; de manera tal que puede llevarlo a su propia destrucción. Inmerso en la dinámica de la guerra, el hombre se somete a sus pasiones: la ambición, la venganza, el poder ilimitado, etcétera. La guerra, en sí misma, carece de un elemento transformador que sólo el hombre puede darle empleando en su favor tal mecanismo. La cultura, como habilidad de la disciplina, hace posible el dominio de la razón sobre las pasiones y, por ende, es a través de ella que el hombre explota la capacidad transformadora de la guerra y el conflicto. Transforma la guerra en un incentivo para el progreso en lugar de su fatal destino. No es que la capacidad racional del hombre elimine el conflicto, sino que lo aprovecha para alcanzar fines diferentes a los que naturalmente conduce la guerra, a saber: la destrucción, el odio y la reproducción de la violencia. La observación kantiana sobre el carácter sublime de la guerra, si bien pudiera ser discutible, resalta la capacidad transformadora de la guerra cuando ésta deja de ser un mero mecanismo, para convertirse en un incentivo. (Aunque también señala una cuestión por demás inquietante: el poder de seducción que tiene la guerra y la “representación” de la misma: ¿quién no se siente conmovido frente a “La rendición de Breda” de Velásquez o el perturbador cuadro de Otto Dix “Flandern”? ¿Quién puede quedar insensible al escuchar la sinfonía “Stalingrado” de Shostakovich?)

La guerra no es entonces el mal que la divinidad nos manda o dispone para hacernos dignos de participar de la felicidad eterna. Visión más cercana al cristianismo que a la religión natural defendida por nuestro filósofo. La piedra de toque para Kant es la naturaleza, es decir la racionalidad ordenadora de la totalidad (unidad) de lo real que incluye la propia racionalidad humana, que se desarrolla como la actividad libre y voluntaria de sus agentes⁴⁵. Ahora bien, si

⁴⁵ Para Kant no es lógicamente posible que siendo racional el todo una de sus partes actuara irracionalmente.

la guerra es un recurso para el progreso de la especie ¿podríamos decir que para Kant la guerra es útil?

Me parece que existen elementos para distinguir claramente entre aprovechar el mecanismo de la guerra a favor de los fines de la especie y la idea de que la guerra es útil. Sin duda pueden esgrimirse razones que justifican elegir el uso de ese medio para alcanzar una gran variedad de fines: la conquista de territorios, de mercados, de riquezas naturales como el agua, el petróleo, los minerales, etcétera. Bajo la óptica de los poderosos la guerra es de gran utilidad, a pesar de las calamidades que pueda traernos. Lo que significa también que, desde esa perspectiva, pesan más los beneficios --desde la satisfacción de la avidez por el poder, la gloria, las ganancias económicas, etcétera-- que las penalidades que la guerra acarrea. 'La guerra es útil', significa en pocas palabras, que con ella se obtiene algún beneficio o fin inmediato o a mediano plazo, que por otros medios (como el diálogo o la concertación), no es posible conseguir. Conclusión muy lejana a lo que Kant parece querer plantear. Hay un cálculo en este modo de razonar que se antoja inaceptable para la concepción del progreso hacia lo mejor, como idea regulativa.

Ciertamente, la guerra puede ser concebida de esta manera. Y Kant probablemente estaba muy conciente de ello. De hecho, podemos presumir que lo que se propone es justamente desechar o erradicar nuestra valoración de la guerra como un medio útil que, dependiendo exclusivamente de lo que los hombres hacen o proyectan, "sólo arrancan de las partes, e incluso se quedan en ellas...sobre todo porque, al oponerse unos a otros en sus proyectos, difícilmente se unirán para ello (el progreso hacia mejor) por su propia y libre decisión". Así, la idea del progreso hacia lo mejor, en tanto idea regulativa, resulta incompatible con la concepción utilitaria de la guerra, pues implica, entre otras cosas, el reforzamiento del mecanismo y el alejamiento de su posible

abandono. No así la guerra entendida como incentivo o como ímpetus⁴⁶ promotora del progreso. En efecto, para Kant, la guerra, al igual que el conflicto o insociable sociabilidad, debe estimular a los hombres a buscar mejores formas de convivencia. Estímulo que no se encuentra naturalmente en el hombre. De ser así, el carácter moral reflejando en las instituciones sociales sería algo dado y no el producto de un largo proceso histórico. Pero entonces tampoco habría historia. La intención de la naturaleza es incitar al hombre para que lleve a cabo los cambios necesarios en su propio actuar y se convierta en un agente moral que actúe con vistas a alcanzar los mejores fines.

Al contrario de lo que sucede si se concibe la guerra como un medio útil, en donde pesan más los supuestos beneficios que los males ocasionados por ella, concebirla como un estímulo o ímpetu, implica descubrir en ella sus aspectos más negativos a través de la experiencia. Esta labor, sin embargo, pertenece única y exclusivamente al hombre. Las condiciones que hacen posible la guerra son puestas por la naturaleza a través de la insociable sociabilidad, pero es a través de las múltiples experiencias fallidas de la guerra, que los Estados pueden alcanzar el "horizonte" adecuado para cambiar su concepción de ésta --como medio "útil" para conseguir fines egoístas-- y dejar que la naturaleza opere incitándolos a dar el paso hacia el camino de su erradicación. Depende de los cuerpos políticos el que la guerra sea combatida, i.e, la decisión humana es condición sine qua non para la búsqueda de la paz. Esto es algo que la naturaleza, por sí misma, no puede lograr: "También la necesidad resultante de las continuas guerras con que los Estados tratan una y otra vez de menguarse o sojuzgarse entre sí ha de llevarlos finalmente, incluso contra su voluntad a ingresar a una constitución cosmopolita...⁴⁷" Es la experiencia repetida de la guerra la que crea la necesidad de concertar un nuevo orden en las relaciones. De la misma manera que la insociable sociabilidad lleva al hombre a establecer un orden o constitución civil. Y aclara Kant que no sólo las

⁴⁶ La expresión es de Van Der Linden.

⁴⁷ TyP, p.57

guerras efectivas, es decir, el despliegue de ejércitos, batallas, etcétera, sino una "cierta situación de paz" que puede resultar aún más peligrosa, ya que produce un "terrible despotismo" en el cual se cancela la libertad. Kant apunta así al hecho de que un Estado que se enfoca hacia el fin exclusivo de prepararse para la guerra, lo hace a costa de ignorar las necesidades de los ciudadanos e ignorando las posibles voces discordantes que pudieran oponerse a tales fines.

Es claro que Kant intenta convencernos de que si bien la guerra es inevitable es, sobre todo, un recurso fútil mientras se la conciba como un medio para obtener fines inmediatos, traducibles en beneficios materiales económicos, en el aumento y concentración del poder, soslayando la otra parte de esta verdad: que en el camino de la guerra y la violencia, la especie humana se aleja cada vez más del perfeccionamiento moral. La guerra y la frágil paz consistente en un mero intervalo para prepararse mejor para las guerras futuras, no pueden garantizar una mejoría para la población porque "ninguna paz dura tanto tiempo como para que el ahorro hecho mientras dura llegue a igualar los costes de la próxima guerra, contra lo cual la invención de la deuda pública es sin duda un recurso muy ingenioso, pero termina destruyéndose a sí mismo"⁴⁸.

Ciertamente las condiciones económicas del mundo han cambiado mucho desde los tiempos de Kant, y quizás ahora no defendería de manera tan entusiasta la idea de que la guerra, desde el punto de vista de ganancias económicas, acaba siendo contraproducente. La guerra es un gran negocio y eso lo sabemos de sobra los habitantes de la era postmoderna. No obstante, su argumento tiene aún validez si hacemos de lado las objeciones más obvias. De hecho, podríamos decir que el argumento kantiano tiene una notable actualidad, en el sentido de que bien podríamos suponer que no ha sido posible erradicar las guerras porque ha triunfado la concepción según la cual la guerra es el recurso idóneo para obtener riqueza y poder, sobre aquella que surgiría a partir de la consideración de los ingentes males que provoca, de manera que pudiera servir de incentivo para renunciar a ella. ¿Porqué no ha sido posible

erradicar la guerra? es una pregunta de difícil respuesta. Podríamos adelantar un esbozo de respuesta: sin duda a través de la guerra se han logrado conquistas importantes para la humanidad; implacable como es la guerra, ha forzado y acelerado el desarrollo de tecnologías en muy diversos campos del saber humano: la ingeniería no sólo mecánica sino médica y alimenticia, por señalar algunas.) Aquí la cultura, como disciplina, juega un papel fundamental pues sirve de contrapeso a las inclinaciones de goce que se magnifican en un mundo civilizado: conforme más se abandona el estado de rudeza originario del ser humano, más evidente se hace la necesidad de “templar las fuerzas del alma” y descubrir las aptitudes que pueden llevar a la especie a la búsqueda de “fines superiores”⁴⁹.

Así pues, este cambio de concepción sobre la guerra puede ser llevado a cabo sólo si el hombre se concibe como un fin en sí mismo. En efecto, no es casual que Kant insertara la referencia a la guerra de la tercera Crítica justo antes de abordar el tema (párrafo 84) : “Del final de la existencia de un mundo, es decir, de la creación misma” en donde define un fin final como aquél que “no necesita otro como condición de su posibilidad.” La guerra, al igual que todos los sucesos del mundo, puede ser explicada de acuerdo con mecanismos causales, tales como la correlación de fuerzas políticas y económicas, la distribución desigual de la riqueza y de las oportunidades, etcétera. Una explicación en estos términos no es equivocada, pero sí incompleta. Es necesario que nos preguntemos por el propósito que pudo haber llevado a la naturaleza a diseñar ese recurso humano para incentivar el progreso y descubrir así el fin final para el cual las cosas han sido dispuestas de esa manera. Ese fin final no puede ser otro que el hombre como ser moral o nómeno porque es el único ser que puede plantearse como fin supremo el más alto bien en el mundo:

Ahora bien, del hombre...en calidad de ser moral, no puede formularse la ulterior pregunta: ¿para qué (quem in finem) existe? Su existencia tiene en

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ CJ, p.279

sí misma el fin supremo, al cual, hasta donde le sea posible, puede someter toda la naturaleza, o, por lo menos, frente al cual no debe tenerse por sometido a ninguna influencia de la naturaleza...es el hombre fin final de la creación, pues sin éste no quedaría completamente fundada la cadena de fines subordinados entre sí, y sólo en el hombre...cabe encontrar la legislación incondicionada con respecto a fines, que lo hace, pues, exclusivamente capaz de ser fin final, al cual se halla subordinada teleológicamente toda la naturaleza.⁵⁰

Para realizarse como fin final, el hombre debe dominar a la naturaleza, pero no detenerse por estar sometido a su influencia. La idea expresada aquí refuerza y completa la concepción teleológica de la guerra que hemos venido proponiendo en párrafos anteriores: la manera de escapar al dominio de la guerra es concebirnos como el fin final de la creación. Pensar la guerra en términos de los propósitos inmediatos que pueda cumplir es someternos o rendirnos a su influencia pues siempre habrá un propósito nuevo que perseguir para el cual la guerra resulta el recurso idóneo (vr.gr. la guerra contra el terrorismo ideada y llevada a cabo por Bush hijo no conoce límites geográficos ni temporales) Pero una vez que el hombre se concibe a sí mismo como fin final, la guerra se agota como recurso y deja espacio para establecer un tipo de legalidad a la cual los Estados se someten voluntariamente, aunque para llegar a este punto hayan sido forzados por la intención de la naturaleza.

2.4. Comunidad ética: proyecto común de la especie

Según Kant, la naturaleza ha desplegado mecanismos para impulsar al hombre a progresar política y moralmente. El modo como operan dichos mecanismos se ha clarificado conforme hemos ido avanzando en la revisión de algunos párrafos de la Crítica del juicio. Este texto nos ha revelado una importante conclusión: el progreso moral de la especie no es algo que pueda lograrse sólo mediante mecanismos naturales, sino a partir de la posibilidad de transformar lo

⁵⁰ *Ib.*, p.281

dispuesto por la naturaleza a favor de la especie, esto es, hacer de los mecanismos, incentivos para el progreso. A esto podemos llamarle un proceso de "culturización" que, en la terminología kantiana no sólo significa el proceso por el cual el hombre adquiere maneras y formas cada vez más refinadas; la creación de instituciones que norman las relaciones sociales, sino el ejercicio de la disciplina que lleva al dominio de nuestra naturaleza instintiva y que hace emerger el universo de la moral y la política. Para Kant, al igual que para Rousseau, es muy claro que el refinamiento de las costumbres no necesariamente va acompañado del perfeccionamiento de nuestra calidad moral. El fin de la especie es, pues, la perfección integral de su naturaleza racional.

De manera que la parte medular de ese proceso de culturización consiste en el fortalecimiento de la voluntad o de la libertad entendida como el libre arbitrio que elige actuar conforme a las leyes de la moralidad. Ahora bien, aunque Kant suscribió la tesis (sobre todo en sus obras más importantes como la Fundamentación y la Crítica de la razón práctica) según la cual es bastante inútil tratar de averiguar cuáles son los resortes más íntimos que nos empujan a actuar correcta o incorrectamente --su investigación se centró en las condiciones a priori de la ley moral-- no renunció totalmente a pronunciarse sobre los aspectos antropológicos asociados a la decisión moral. Algunas de sus observaciones más importantes en este sentido se encuentran en la Religión dentro de los límites exclusivos de la razón, en donde Kant retoma el problema del mal como un impedimento real, positivo, y no como mera ausencia de virtud. Interesa al propósito de nuestro trabajo la revisión de este aspecto de la filosofía kantiana porque el principal impedimento para la especie en la consecución de sus fines, es sin duda, el mal. Pero habría que precisar cómo concibe Kant el mal y la ingente lucha del ser humano para combatirlo. Veamos algunas de las tesis más importantes a este respecto.

La visión del hombre, extraída de la lectura de la Religión, es la de un ser con una naturaleza frágil y voluble. En él se encuentra una propensión al

bien, porque sólo así se puede entender la posibilidad de actuar conforme a las máximas de la moral, pero también una propensión al mal. Ninguna de estas propensiones pueden considerarse innatas, porque siendo así no habría manera de fundar la responsabilidad moral. A Kant le interesa dejar claro que el hombre, en cuanto agente libre, es el único responsable de sus acciones. De la propensión al mal el hombre no puede escapar, aún y cuando actúe correctamente; tampoco es privativa de unos cuantos, sino de la humanidad entera. A esta propensión Kant le llama "mal radical":

Por propensión (propensio) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, concupiscentia) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general...Pero aquí se trata sólo de la propensión al mal propiamente tal, esto es: al mal moral, lo cual puesto que es posible sólo como determinación del libre albedrío...tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto de la ley moral y, esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre...⁵¹

Dicha propensión adopta tres modalidades: como fragilidad, esto es, tener presente el deber, pero no hay la fuerza para cumplirlo; como impureza, es decir, cuando las acciones no son hechas "puramente por deber"; y como malignidad, esto es, un "estado de corrupción" del corazón humano que invierte el orden de las motivaciones, concediéndole primacía a los deseos más egoístas. Siendo esto así, aparentemente no hay diferencia entre un hombre "de buenas costumbres" que actúa casi siempre conforme a la ley y otro cuya motivación es siempre el deseo de cumplir con el deber. La diferencia, sin embargo, es de raíz: "Del primero se puede decir que sigue la ley según la letra...del segundo, en cambio, que observa la ley según el espíritu"⁵². De estas tres modalidades, la segunda y la tercera son las que expresan más claramente la naturaleza del mal: el que no se actúe puramente por deber y el que se invierte el orden de las motivaciones que impulsan al individuo a actuar conforme a la ley. En efecto, si el respeto a la ley no ocupa el primer lugar en los motivos para actuar, la

⁵¹ RLR, pp. 37-38

⁵² *Ib.*, p. 39

adhesión a ésta es accidental o contingente y no necesaria; estos mismos factores podrían inducirlo a ir en contra de la ley. Así, el mal no consiste en el rechazo o la violación a la ley moral –todos incurrimos en ese tipo de acciones por nuestra propia condición de seres libres—sino en un “desliz” de la naturaleza humana. Por ello Kant admite la imposibilidad de extirpar de la naturaleza humana las inclinaciones egoístas, el ir contra la sensibilidad y la sensualidad que nos mueven a buscar satisfacer nuestros deseos. Ciertamente el mal no está en nuestra predisposición sensual. Como cualquier otro animal, el hombre busca satisfacer sus necesidades más básicas como el alimento, la pareja, la seguridad. Empero, en tanto seres dotados de razón, el reconocimiento de la ley debería operar en nosotros un cambio en el sentimiento, es decir, tendríamos que desear, por encima de cualquier cosa, el apego a la ley. Al no operarse el cambio, podemos seguir actuando “conforme” a la ley, pero esto no nos hace moralmente buenos. La virtud se alcanza entonces, no cuando se ha anulado al lado “oscuro” del ser humano, lo cual es imposible, sino cuando se ha logrado actuar siempre anteponiendo el deseo por el cumplimiento del deber a cualquier otro tipo de deseo egoísta. Siendo esta posibilidad tan difícil, aunque no imposible, podemos concluir, en primer lugar, que la noción de “mal radical” implica la permanente lucha por derribar los deseos egoístas y dejarnos “seducir” por la ley moral.

En segundo lugar, la propensión al mal es una característica de la especie y no del individuo aislado, aunque de ella tengamos ejemplos en todos los niveles de la acción humana. Tampoco es prioritario de algunos pueblos o culturas, ni de su nivel de “civilidad”. También está presente en aquellos en donde supuestamente se ha producido un avance en la civilización. De manera especial, es fácilmente constatable en las relaciones entre los Estados, no únicamente por el salvajismo imperante en ellas, sino por el poco respeto que inspiran los intentos por conseguir una paz duradera. No obstante, Kant considera reversible esta situación a partir del restablecimiento de la pureza de la ley “como fundamento de todas nuestras máximas”. El esfuerzo dirigido en

este sentido es la virtud, como una especie de aprendizaje o "larga costumbre" por medio de la cual se llevan a cabo reformas paulatinas que, poco a poco, consiguen el afianzamiento de las máximas. Las reformas paulatinas pueden, en efecto, propiciar un cambio en las costumbres, alejándonos de los vicios sociales como la injusticia y el nulo respeto a los derechos de todos los hombres.

Sólo una verdadera revolución puede producir el cambio en el corazón del hombre, esto es, en su intención: "Se sigue que la formación moral del hombre tiene que comenzar no por el mejoramiento de las costumbres, sino por la conversión del modo de pensar y por la fundación de un carácter"⁵³. Aquí, sin embargo surge el problema de cómo puede justificar Kant la tesis de la posibilidad de la revolución (en la intención) partiendo del "mal radical" como propensión inextirpable del ser humano. Claramente exhibe dos razones: la primera es ésta: si el deber nos obliga a ser mejores, es porque podemos serlo. La ley moral no puede plantear una exigencia imposible de cumplir porque es el hombre mismo quien la formula a través de su razón pura práctica. Y, en segundo lugar afirma que la tesis del "mal radical", lejos de erigirse como la fuente de un dogmatismo fatalista para la renovación del corazón humano, es la base indispensable para darle sentido a la moralidad. En otras palabras, la vocación moral del hombre sería incomprensible si no partimos del supuesto del mal radical porque la sumisión a la ley moral debe ser voluntaria, dado que el hombre es un ser libre; pero sólo el respeto a la exigencia de la ley puede fundar la intención más allá de las inclinaciones naturales o mecánicas a las que estamos sujetos. Sobre tal punto dice Kant en la segunda Crítica:

La sumisión libre de la voluntad a la ley, pero unida con una coerción inevitable ejercida sobre todas las inclinaciones, pero sólo mediante la propia razón, es el respeto a la ley. La ley que exige y también inspira ese respeto, no es otra, como se ve, que la ley moral.⁵⁴

Así, el único sentimiento moral genuino en el hombre es el respeto al deber. Por este sentimiento moral el hombre se eleva "por encima de sí mismo" hacia un

⁵³ *Ib.*, p.57

orden de cosas totalmente diferente. Si las leyes mecánicas lo determinan en cuanto a su condición de ser sensible, las leyes de la moral determinan su acción libre, más aún, se determina a sí mismo, o como afirma Kant, adquiere personalidad:

Y, por tanto, no es de admirarse que el hombre, como perteneciente a los dos mundos, deba considerar su propio ser, en relación con su segunda y suprema determinación, con veneración, y las leyes de esta determinación con el más grande respeto⁵⁵.

La existencia humana, ya no considerada en su determinación mecánico-casual, adquiere una dimensión moral, esto es, nouménica: el hombre como fin en sí mismo. El valor de esta existencia racional es incondicionado, a diferencia de cualquier otro objeto o valor condicionado y éste valor es motivo suficiente y necesario para inspirar el respeto a cumplir con nuestro deber. Ya hemos visto que la incondicionalidad del valor de la existencia racional queda expresada en la formulación del imperativo categórico (práctico) como máxima de la humanidad. Esto es así porque la autonomía moral del individuo concuerda necesariamente con la autonomía del ser racional en general: si toda voluntad individual reconoce como límite la autonomía del otro, la fórmula "ser fin en sí mismo" incluye a todo ser racional. En tanto máxima de la moralidad la ley no admite excepciones, nuestro deber más alto es el de considerarnos a nosotros mismos y a los demás, siempre como fines y no solamente como medios. A esta máxima podemos llamarle también la máxima de la dignidad del hombre.

La humanidad se identifica entonces con nuestra personalidad nouménica, distinta de la fenoménica o determinable por mecanismos naturales (la posibilidad de plantearse cualquier tipo de fines ,según la definición de humanidad dada en la Metafísica de las costumbres) que se refiere a distintas cosas, entre las cuales podemos mencionar las siguientes 56:

⁵⁴ CRPr, p. 78

⁵⁵ *Ib.*, p. 84

⁵⁶ De acuerdo con: Hill, Thomas E., *Humanity as an End in Itself*, en The International Library....., vol II, p.103

- La capacidad y disposición para actuar conforme a principios y máximas;
- La capacidad y disposición de seguir principios racionales prudenciales, i.e, imperativos hipotéticos o condicionados;
- La clase de libertad, ausente en los animales, de adoptar metas a largo plazo, previendo las consecuencias futuras; resistir tentaciones inmediatas, o bien, comprometerse con fines que no incluyen deseos inmediatos;
- La aceptación de principios de conducta incondicionados, i.e, imperativos categóricos; y por último
- (En tanto ser dotado de una razón teórica y práctica) la habilidad de razonar abstractamente y de comprender el mundo.

La humanidad así concebida puede ser atribuida a cualquier ser humano por depravado y limitado intelectualmente que sea. Para Kant, la humanidad es una condición de la cual no puede privarse a ningún ser humano y a la cual no podemos renunciar a pesar de lo incorrectas que puedan ser nuestras acciones.

En segundo lugar, la máxima, tal y como está formulada por Kant, posee dos partes que expresan acciones absolutamente incompatibles: en la primera se exige tratarnos a nosotros mismos⁵⁷ y a los demás siempre como fines; en la segunda se prohíbe, tratarnos a nosotros mismos y a los otros como medios. Parece claro entonces que ambas posturas son, como decíamos, incompatibles, sin embargo, no son exhaustivas. Alguien puede no tratar a los otros como medios, pero tampoco como fines, esto es, se puede ser indiferente sobre lo que a otros sucede. Así, no basta abstenerse de usar a los otros como medios, cumplir con esta parte de la máxima no es cumplir con la máxima, ésta exige un cierto movimiento en nuestra acción: tratar a los otros (y a uno mismo) como fines en sí mismos. Pero ¿qué significa, tratar a los otros como fines en sí mismos? Más exactamente ¿qué significa tratar a la humanidad como un fin en sí misma? Algunas cuestiones ya han sido anotadas en el capítulo anterior, sin

⁵⁷ La formulación de la máxima para la primera persona del singular, plantea espinosos problemas; sin embargo, en este punto esas dificultades no son relevantes

embargo, debemos destacar otros puntos relacionados con dicha máxima de la humanidad en oposición al mal radical.

Quizás la primera observación que debemos hacer es la siguiente: la humanidad como fin en sí misma, no es el resultado o el producto de las acciones conjuntas de los hombres. La humanidad no es un fin contingente, sino un fin en sí mismo, en otras palabras, es un valor incondicionado, el fundamento que determina toda ley moral. Es cierto, sin embargo, que algunas frases de Kant sugieren la idea de un proceso en el cual nos alejamos de la animalidad para acercarnos a la humanidad. Pero, en realidad no se trata de un proceso en el cual "ganemos" humanidad, pues esta siempre tiene el mismo valor. En todo caso, se trata de un proceso en el cual se actualiza o reconoce el valor incondicionado de la humanidad. Frente a los fines particulares, para los cuales formulamos planes y determinamos los medios a ser empleados en su obtención, la humanidad no es algo que se obtenga, sino que se posee y debe ser reconocida como el valor más alto, la mejor y única razón para actuar.

En cuanto a las acciones a ser realizadas de acuerdo con la máxima kantiana de la humanidad, la interpretación más usual la concibe como contraria a toda forma de utilitarismo dirigido a la persona humana. En efecto, la máxima nos conmina a no ver en los otros la posible utilidad o el provecho que nos pueden brindar, es decir, prohíbe tomar a los otros como meros objetos. La máxima debe actuar como una fuerza que se opone al impulso natural (el amor a sí mismo) de acercarnos a los otros, en primera instancia, para satisfacer alguna necesidad, esto es, para obtener un provecho. No considerar a los otros como medios implica, entonces, el primer gran esfuerzo moral porque es contrario a nuestra propia naturaleza. Significa ir más allá de una propensión natural que consiste en perseguir nuestros propios fines, así sea a costa de los demás. Ver a los otros como agentes libres, capaces de plantearse a sí mismos fines es así la condición de posibilidad de la moralidad misma. Ahora bien, no sólo debemos considerar los fines de los otros como valiosos, por una deferencia hacia los iguales, sino porque esa consideración pone límites a

nuestras propias acciones. El límite incluye tanto a los fines propios, esto es, no deben estar por encima de los de los otros, así como los medios para alcanzarlos. Si alguien es considerado un fin en sí mismo (puesto que puede plantearse fines libremente), no puede, al mismo tiempo, ser considerado un medio.

La consideración de los fines de los otros como valiosos en sí mismos, no sólo se contrapone al utilitarismo, sino a la "indiferencia" moral. Ya anotábamos que entre la primera parte de la máxima y la segunda, se establece un espacio porque no considerar como medios a los otros no nos obliga automáticamente a considerarlos como fines. Ese espacio lo ocupa la indiferencia moral, esto es, el mantenerse ajeno respecto de los fines de los otros. Ésta corresponde a la actitud de actuar conforme a los propios fines, tratando de no perjudicar o interferir en los fines de los otros, pero sin establecer compromiso alguno respecto de éstos. Sin embargo, al incluir en la formulación de la máxima la noción de 'humanidad' de la persona, tiene el propósito de cancelar esa posibilidad como actitud moralmente correcta. Al considerar la humanidad en mi propia persona, no puedo dejar de reconocer la humanidad como valor incondicionado y, por ende, propio de todo ser racional. Promover los fines propios implica, entonces, promover los fines de la humanidad y eso significa lo contrario a ser indiferentes respecto de los fines de la especie: que las razones últimas de nuestra acción deben ser compatibles (y compartibles) con todo ser racional. Una promesa que se hace sin el propósito de ser cumplida, tiene el propósito de engañar al otro. La acción es incorrecta en la medida en que el engaño no puede ser una razón compartida por quien hace la promesa y aquél a quien va dirigida y se ve afectado. De la máxima de la humanidad debe seguirse entonces el principio particular de no hacer promesas falsas, pues la veracidad es una razón o un fin compartible por todo ser racional.

El "reino de los fines" es la expresión kantiana para referirse a la consecuencia moral que tendría la promoción de los fines de la humanidad, a diferencia de los fines particulares y condicionados. Sólo los fines de la

humanidad poseen dignidad , a diferencia de los fines particulares de los cuales podemos decir que tienen un precio. Resulta bastante obvio para Kant que la dignidad proviene de la autonomía moral de las personas. Al promover los fines de la humanidad reconocemos la dignidad de la persona humana en tanto ser libre y racional, capaz de actuar de acuerdo con leyes, aún y cuando las acciones de los particulares sean contrarias a éstas. La dignidad, al igual que la humanidad, no es algo que dependa de acciones o hechos contingentes, es un valor incondicionado. Ninguna acción, por perversa que sea puede anular la dignidad de la persona, en tanto agente moral. Aunada a lo anterior está una cuestión esencial de la dignidad, a saber, que a diferencia de los fines particulares, puestos en primer lugar por nuestra tendencia al amor a sí mismo o mal radical, ésta no posee un precio y, por ende, es incomparable respecto de cualquier otro objeto por valioso que sea y, por lo mismo, es irremplazable.

Son muchas las conclusiones prácticas a ser obtenidas de las consideraciones anteriores respecto de la humanidad y la dignidad como valores incondicionados, incomparables e irremplazables. Formuladas en términos de normas de conducta, algunas tienen carácter negativo, esto es, restringen las acciones, y otras las promueven. Un código de conducta pensado a partir de ellas debería prohibir cualquier tipo de acción en contra de las capacidades humanas, especialmente la de la racionalidad. En particular, no deberíamos desear la destrucción de la persona misma. Por el contrario, deberíamos promover acciones para desarrollar el conjunto de capacidades humanas, en especial, la de la racionalidad. Estas acciones son contrarias a toda acción que manipule por métodos irracionales a las personas para actuar en contra de sus propias convicciones. En suma, deberíamos valorar los fines y propósitos de los otros y, por tanto, promover la libertad para que éstos se expresen poniendo como únicos límites marcos prudenciales y racionales. La lista puede ser ampliada siempre y cuando se satisfaga el principio del valor incondicionado de la humanidad y la dignidad, pues en tanto tales, deben ser honrados y respetados.

Ahora bien, la máxima de la humanidad o la dignidad como ley moral, actúa también como un marco externo por medio del cual se establecen las condiciones de justicia para el cumplimiento de la ley; en palabras de Guyer:

Para Kant, la fuente de todos los deberes es la dignidad de la humanidad como un fin en sí mismo, fundamento del principio de la moralidad según el cual cada ser humano debe hacer lo posible por preservar y promover la acción racional libre en sí mismo y en los demás. Los principios fundamentales del derecho y la justicia estriban en la obligación de mantener las condiciones externas necesarias en orden de preservar al máximo la posibilidad del libre ejercicio de la acción racional.⁵⁸

En efecto, promover la justicia y el derecho corresponden externamente al deber, como adhesión voluntaria y libre, de cumplir la máxima de la humanidad. Sobre esta base podemos volver nuevamente a la cuestión de la guerra y el deber de promover los fines de la especie.

Parece claro ahora que la promoción de la justicia y el derecho no son posibles en un estado de guerra permanente. Más aún, la guerra es contraria a dicho ideal, porque es contraria al ideal de moralidad expresado en la máxima de la humanidad o dignidad. Uno de los elementos definitorios de la guerra como mecanismo es, tal y como propusimos en párrafos anteriores, su carácter útil, esto es, el ser adecuada para promover intereses particulares: económicos, políticos*. Intereses que pueden ir cambiando, en tanto empresa histórica que va evolucionando, pero, ciertamente, es indudable que la guerra mediatiza a los individuos y a las naciones. Una guerra de conquista, imperial, o como quiera llamársele, no podría ser llevada a cabo si los fines de la humanidad prevalecieran por encima de los intereses particulares de las naciones. Éstas emprenden las guerras, cuyos costos son enormes en términos materiales y humanos, justamente porque los fines que persiguen no reparan en la dignidad y el valor de las personas. Por ende, la guerra no toma en cuenta el valor de la humanidad como incondicionado e irremplazable. Si aceptamos esta premisa,

⁵⁸ *Op.cit.*, p.410

* Ver apartado anterior.

debemos aceptar entonces, que las condiciones de derecho y justicia no pueden establecerse plenamente mientras exista el llamado "derecho de guerra".

Ahora bien, aunque remota, existe la posibilidad de que la mayoría de los Estados logren instaurar al interior constituciones republicanas, esto es, un orden social en donde imperen la libertad, la igualdad, y la independencia, indispensables para la sustentación de la justicia y el derecho. Pero resulta evidente, por lo menos para Kant, que a menos que se logre una paz definitiva entre los pueblos, es impensable un orden mundial acorde con estos principios. Esta es quizás la conclusión más importante a la que arribará Kant en Hacia la paz perpetua. Así, la guerra es el "síntoma" de que la justicia y el derecho aún no se han alcanzado. Si bien la paz no puede ser construida sin el logro previo de un orden civil republicano, éste depende de la paz al exterior para mantenerse vigente. Cualquier motivo esgrimido para alcanzar la paz definitiva que no sea el respeto a la ley, cuya fuente de valor es la humanidad y la dignidad, puede siempre ser remplazado por otro, así, la paz se convierte en un objetivo indefinidamente postergable. Si para emprender la guerra, como afirma Kant, no se necesitan motivos especiales pues éstos pueden ser tan variados como innumerables, en cambio, todas las voluntades deben y pueden convergir en un único criterio para emprender el camino de la paz, y este es el respeto a la ley moral y a la instauración de las condiciones de justicia que la hacen posible. La única motivación por la cual es posible hacer a un lado todos los valores e intereses condicionados a partir de los cuales es imposible unificar las voluntades es el respeto a la humanidad y la dignidad de la persona. Así, el proyecto de la paz perpetua coincide plenamente con la máxima de la humanidad en el sentido de que sólo puede ser construida a través de la promoción de un fin incondicionado, que no es otro que la humanidad como fin en sí misma. Desde la perspectiva kantiana, esto no puede lograrse solamente a través de intención o sabiduría de la naturaleza:

Al final, tiene que añadirse una determinación moral de la voluntad a cualquier mecanismo natural que sólo hace decrecer las posibilidades de la guerra...así, los gobiernos republicanos requieren, en última instancia, de

un compromiso moral con la paz y no puede esperarse que la consigan y mantengan sólo por mecanismos naturales.⁵⁹

A la manera de un rompecabezas, cada pieza parece ir encajando en el complejo sistema kantiano. No obstante, es necesario preguntarnos cómo se consigue el cambio en la disposición hacia la ley moral, y aquí nos adentramos en un terreno no muy firme. Kant sugiere varias formas de lograr esta revolución del “corazón”: la costumbre de la virtud, la educación a través del ejemplo, la libertad e independencia de juicio o Ilustración, y alguna variante y/o combinación de las anteriores. Todo ello dirigido a la perfección integral del ser humano. Ninguno de estos caminos es, sin embargo, sencillo, en todos ellos está implícita la idea de lucha contra el “mal radical”. La lucha, claramente, es contra nosotros mismos, pues se trata de liberar a la voluntad de los mecanismos naturales y cumplir con la condición de ser “el último fin de la naturaleza.” Por otro lado, la posibilidad de triunfo sobre el mal implica a toda la especie y no sólo al individuo; por ende, los esfuerzos encaminados al logro de la virtud tienen una dimensión histórica y social que encaja bien con la interpretación que ya habíamos adelantado sobre el sentido moral del progreso histórico en la obra temprana de Kant sobre la historia. Los vínculos morales entre las personas (promovidos por la máxima de la humanidad) tienen que ser contruidos; el reconocimiento moral exige de actos específicos que tienen que ver con una sociedad justa en todos los órdenes: una sociedad civil, un derecho cosmopolita y, eventualmente, una paz perpetua. La filosofía de la historia de Kant conduce inevitablemente a la idea de justicia y, por ende, al ámbito de la política.

Ahora bien, el proyecto de una paz definitiva, uno de los fines de la especie, que pondría fin a la guerra, puede verse como la forma externa e históricamente viable de un ideal más alto al cual Kant llama “comunidad ética”, desarrollado ampliamente en la Religión (Tercera parte: “El triunfo del principio bueno

⁵⁹ Guyer, P., *op. cit.*, p. 421

sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”). Esta noción corresponde a la libre conjunción de las voluntades para actualizar la virtud. La intuición filosófica de la cual surge es la siguiente: la lucha contra el mal radical no puede ser victoriosa a menos que se conciba no sólo una alianza política entre los hombres y los pueblos, sino una alianza virtuosa:

Sin el mutuo compromiso de establecer leyes de virtud comunes, las disposiciones subjetivas hacia el bien se convierten en formas de conflicto no intencionado que frustran continuamente la perfección última de la especie. El objetivo de la comunidad ética es la completa eliminación del mal moral, tanto para el individuo, como para la especie.⁶⁰

Kant emplea el término ‘comunidad’ para hacer patente la cuestión de que la victoria sobre el mal radical no se consigue individualmente y con él subraya una idea central de su filosofía: el deber individual desemboca en las metas sociales de la especie. En efecto, en la formulación de este ideal (la comunidad ética), Kant completa algunas de las tesis centrales de la Idea: en el segundo principio, se afirma que aquellas disposiciones de la especie relacionadas con el uso de la razón, “sólo pueden desarrollarse por completo en la especie, más no en el individuo”. Siendo la disposición moral una forma de su racionalidad, podemos concluir que ésta se desarrolla plenamente en la especie. Más aún, podemos afirmar que la vocación de la especie es una vocación moral. El conflicto en todas sus variantes, incluida la guerra, dificulta el camino de esa vocación pero, al mismo tiempo, actúa como el incentivo para superar los obstáculos que impiden cumplir con las metas para las cuales el hombre ha sido dispuesto. Estas metas son, en la formulación de la Idea, un acuerdo político fundacional llamado “pacto social” y un derecho cosmopolita. Empero, de acuerdo con la noción de “comunidad ética”, la meta se cumple únicamente cuando las relaciones sociales e interestatales, más allá de las instituciones a que hayan dado lugar, son trasladadas al ámbito de la virtud.

Ahora bien, cabría preguntarnos lo siguiente: ¿es indispensable esta noción de la ética social kantiana? La respuesta a esta inquietud puede ser

construida a partir de los mismos elementos justificatorios empleados por Kant para introducir la idea de Dios y la inmortalidad del alma en conexión con la moral. De acuerdo con el filósofo prusiano, la moral no puede ser deducida de la idea de Dios, pero ésta, la moral, sólo adquiere sentido si, como una idea de la razón práctica, suponemos la existencia de un ser trascendente. De manera similar, los ideales de paz y de una sociedad justa, se convierten en conceptos vacíos si no concebimos la posibilidad de una comunidad ética, un reino de fines, o un "reino de Dios en la tierra", en suma, una comunidad mundial virtuosa. En ambos casos, la finalidad de estas ideas es la de afirmar la redención, esto es, la de garantizar que es posible corregir el camino por grandes que parezcan las dificultades, porque la ley moral no puede estar sujeta a la contingencia de la práctica humana. Así, lejos de ser una noción místico-religiosa, la noción de comunidad ética, se engarza adecuadamente con la idea de progreso histórico desarrollada en la filosofía de la historia kantiana.

Según habíamos afirmado, para Kant, el mal radical es una predisposición del hombre (de la especie), paralelo al principio de bondad, en virtud del cual estamos en posibilidad de actuar en concordancia con la ley moral. El mal radical, este "amor de sí mismo" que compartimos todos los humanos no es, sin embargo, el producto de nuestras pasiones que, aunque nos ocasionan "tan grandes estragos", no son la fuente del mal. Éste se origina en la insoslayable asociación de los hombres con sus iguales. En efecto, aunque el mal radical va asociado al egoísmo, es evidente que sólo puede surgir cuando nos sometemos al escrutinio de los otros. El egoísmo pierde su sentido para un hombre aislado, los sentimientos ligados a éste emergen cuando entramos en contacto unos con otros:

La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante

⁶⁰ Anderson-Gold S., "A Common Vocation: Humanity as Moral Species", en Proceedings, p. 691

que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros.⁶¹

De manera que, según Kant, el mal radical consiste en la corrupción de la disposición moral que emerge de la interacción social misma. No es necesario suponer que el hombre es malo en sí mismo, basta ponerlo en contacto con otros para que su disposición moral se corrompa como consecuencia de someterse a la acción de otras voluntades. Al igual que Hobbes, para Kant la reunión de los iguales no tiene como consecuencia la armonía y el consenso, sino el odio y la discordia. A diferencia de Hobbes, para Kant el pacto social sólo resuelve el problema del conflicto (i.e, los límites de la libertad), pero no el problema del mal. Por otra parte, es imposible sustraerse a la vida social, pues ésta es la condición sine qua non del desarrollo de las capacidades humanas. Muchos son los esfuerzos que los hombres realizan para promover condiciones favorables al desarrollo y perfeccionamiento del principio bueno. Los esfuerzos, sin embargo, nunca son coincidentes, armónicos, ni definitivos. Sin duda hay sociedades que han avanzado un gran trecho en el establecimiento de condiciones de justicia y de derecho cada vez mejores, pero hay otros casos en donde no sólo no se ven avances sino retrocesos.

El mal es entonces radical en el sentido de que está en la raíz de la asociación humana. De manera que para resolverlo no basta la lucha individual contra los sentimientos egoístas, sino el establecimiento de leyes de virtud por encima de los pactos sociales:

El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la razón, tarea y deber para todo el género humano...⁶²

La sociedad civil, surgida a partir del pacto, es concebida por Kant en la Religión, como un estado de naturaleza ético en el cual pueden permanecer las

⁶¹ RLR, p.94

comunidades políticas indefinidamente pues no existe una fuerza externa capaz de obligarlas a abandonar dicho estado. Ninguna ley ni dispositivo de coacción “alcanza” para forzar el cambio a una comunidad ética. En gran medida esto es así porque las leyes de la comunidad política no están en conflicto con las leyes de virtud, esto es, el tránsito de un estado de naturaleza ético a la comunidad ética no implica el abandono de unas leyes por otras, sino un cambio en la perspectiva o dimensión del sentido de convivencia en la comunidad o, mejor dicho, un cambio en el modo de entender los vínculos entre los miembros de la comunidad.

El estado de naturaleza ético es un estado de “guerra”, según palabras de Kant, en el cual unos corrompen a otros, alejándose de los ideales comunitarios. El triunfo del mal, así lo entendemos, consiste en que a pesar del estado de derecho que priva en las comunidades políticas, está ausente la idea del bien generalizado, esto es, del supremo bien. Salir de este estado es un deber del género humano para consigo mismo. El logro de ese deber es el más alto bien al cual Kant había hecho referencia en la Fundamentación. La noción de comunidad ética también está ligada al concepto de “reino de los fines”, porque parte importante del cambio en el modo de entender las relaciones sociales estriba en hacer coincidir los fines particulares con los fines de la humanidad. En esta etapa de su madurez filosófica, queda claro sin embargo, que ambas nociones – comunidad ética y reino de los fines-- tienen para Kant una contraparte social y, por ende, histórica. Sharon Anderson-Gold lo expresa así en el siguiente párrafo:

La propensión al mal no es algo que simplemente “esté en mí” o “esté en ti”, sino algo que opera precisamente en el modo de asociarnos. Así, Kant implica que nuestra esperanza de efectuar una “revolución” interna descansa en la transformación de las condiciones sociales de nuestra existencia.⁶³

⁶² *Id.*

⁶³ Unnecessary Evil, p. 46

En efecto, con la noción de comunidad ética, Kant consigue dar una nueva dirección a las nociones morales del supremo bien y reino de los fines hacia el ámbito de la ética social. El ideal de moralidad kantiano, una vez que se ha integrado al sistema la noción de 'mal radical', no puede ser alcanzado por medio de acciones basadas únicamente en la buena voluntad, por más pura que sea esta fuente, ni tampoco puede entenderse que la virtud sea alcanzada como una decisión meramente individual. La dimensión social no parece incompatible con la filosofía moral kantiana sino, por el contrario, consecuente con ella. A Kant le interesa, sobre todo, no el ideal de la virtud individual, sino el ideal de una comunidad virtuosa, lo que implica una comunidad mundial. La moralidad, entonces, no es una empresa individual sino de la especie. En esta perspectiva, la crítica y prohibición de la guerra y, por ende, la consecución de la paz perpetua se entienden como condiciones ineludibles. Si bien no son equivalentes 'paz perpetua' y 'comunidad ética', hay entre ellas vínculos conceptuales bastante claros. El más evidente es que ninguna de éstas metas puede ser conseguida sólo por mecanismos naturales, ni tampoco por la buena voluntad individual; tampoco pueden ser mantenidas por una constitución formal ni por coacción externa de algún tipo. Ambas suponen una revolución interna cuyo resultado sea el compromiso con la ley moral expresada en el respeto a la dignidad humana. Quizás entonces, una conclusión importante de esta parte de nuestro trabajo es la idea de que el camino de la virtud pasa por la consideración de las condiciones sociales indisolublemente ligadas a la dignidad y la libertad del hombre y, por tanto, la prohibición de la guerra y la prosecución de la paz.

Capítulo 3

El proyecto kantiano de la paz

Para todo estudioso de la filosofía social (política) kantiana es un reto el conciliar su concepción en torno a la guerra, como motor del progreso y, al mismo tiempo, su posición pacifista contenida en Hacia la paz perpetua. Sin embargo, si nuestra lectura de la idea del progreso expresada por Kant en sus textos referentes a la historia y retomados a partir de la tercera Crítica es correcta, no hay tal inconsistencia entre las distintas tesis. Probar este punto requiere por fuerza de un examen más cuidadoso de la postura kantiana respecto del proyecto de paz, sus condiciones y límites. Lo que intentaremos realizar en el presente capítulo.

Recordemos que, en efecto, para Kant la guerra es un incentivo para el progreso. Y no sólo eso, sino que en ocasiones se expresa con admiración respecto del espíritu guerrero que impulsa a los pueblos. En contraste, no son pocas las veces que nuestro filósofo condena la guerra como “uno de los grandes males de la humanidad”. Más allá de dichas expresiones de repudio a la guerra encontradas a lo largo de muchas de sus obras, el viejo Kant se dio a la tarea de escribir un “esbozo filosófico” cuyo tema central es, ni más ni menos, una propuesta para alcanzar la paz definitiva. No pudo ser sino su profunda convicción en que la guerra debe y puede ser evitada lo que llevó a Kant a este esfuerzo cuyo resultado es una obra a la cual no siempre se le ha reconocido su trascendencia. Dicha convicción intenta ser justificada en una serie de consideraciones, algunas veces en la forma de argumentos muy complejos, respecto de cómo deben ser entendidas las relaciones entre los Estados, cuyo fundamento descansa en la concepción kantiana respecto de la racionalidad humana, así como de la justicia que debe quedar expresada en toda máxima de acción que involucra a los otros.

No obstante, existe la idea generalizada de que Hacia la paz perpetua es un trabajo menos sistemático que las obras mayores de Kant pues “ciertamente no pertenece al grupo de textos sobre los cuales descansa la posición y reputación sobresalientes de Kant.”¹ Lo que no significa que esta breve obra carezca de interés o relevancia. En primer lugar, quizás es el texto en donde de manera más completa Kant expone su concepción acerca de las relaciones interestatales, por ende, de la guerra y la paz. Además, está la cuestión de su asombrosa actualidad. Más que resaltarlo como un antecedente de las instituciones y organizaciones en pro de la paz –que por su actuación efectiva en el “concierto” de las naciones, escandalizarían al filósofo de Königsberg-- la relevancia de este trabajo está en que recupera la idea de la interdependencia entre los distintos órdenes, el civil y el interestatal. En efecto, para Kant, la única manera de erradicar la guerra pasa por establecer condiciones de justicia e igualdad permanentes en todos los órdenes normativos. En su visión, la normativización de la política internacional tiene que dar lugar a una noción global de justicia y de derecho. La historia del último siglo, quizás el más prolífico en guerras, ha probado que el problema de la justicia social al interior de las unidades políticas no puede ser solucionado al margen de dicha “globalización”. Salvando las distancias ideológicas e históricas, es interesante constatar la similitud de las ideas kantianas referentes al cosmopolitismo, con las expresadas por los movimientos sociales actuales que pugnan por una visión internacionalista² del problema de la justicia.

Al igual que otros pensadores de lo político, Kant concibe la guerra como un estado inherente a los mismos, porque se encuentran inmersos en el estado de naturaleza, pero a diferencia de la mayoría, la concibe como la prueba de que el problema del orden jurídico (i.e, la justicia) no ha encontrado una

¹ Lutz-Bachmann, “Kant’s Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic” en Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal, p. 60

² Sobre los vínculos del socialismo –olvidados por gran parte de la izquierda actual--con el internacionalismo, ver: Perry Anderson, “Internacionalismo: un Breviario”, en *New Left Review*, n.14 Mayo/Junio, 2002.

solución definitiva. Mientras existan las guerras, los distintos Estados no pueden ufanarse de haber conseguido “paz” y “progreso”. Esas metas sólo podrán alcanzarse plenamente cuando cada uno de ellos contribuya a la erradicación de la guerra, esto es, cuando libre y voluntariamente decidan olvidarse de la agresión bélica como el recurso para hacer prevalecer sus derechos. Un estado semejante, el de la paz definitiva, no sólo hará obsoleta la guerra, sino el derecho “de guerra”; la razón habrá vencido a la fuerza. A los ojos de Kant, ésta es la meta más difícil y más tardíamente conquistada; no por ello imposible. En el camino, sin embargo, se hace necesario un orden jurídico internacional, esto es, la fuerza de la ley, como antesala del pacto voluntario y libre (de orden moral). Hacia la paz está dedicada entonces a ofrecer las pautas básicas de dicha normatividad. En este sentido, no comparto la idea de que en ella Kant plantee un ideal utópico. Me parece más correcto interpretarla como la invitación a reflexionar sobre las dificultades reales que entraña la reglamentación de las relaciones interestatales, a la par que expresa la vocación de buscar permanentemente la paz³ como única posibilidad de acercarnos a la erradicación de la guerra.

Adoptando la forma de un acuerdo de paz, el texto kantiano incluye dos apartados que contienen los Artículos preliminares y los Artículos definitivos para la paz perpetua; además, dos Suplementos y un Anexo. El Primer Apartado, que contiene los artículos preliminares, es un conjunto de “meras leyes prohibitivas” que se refieren a un “no hacer”. Por su parte, el segundo Apartado contiene las condiciones para la paz que, a diferencia de las reglas de contención del primero, se refieren a los distintos órdenes normativos jurídicamente interdependientes. Por último, en el Suplemento y el Anexo encontramos quizás las observaciones filosóficas más valiosas sobre la contraposición entre la moral y la política, esto es, entre las razones de Estado

³ Ésta última lectura es la que sugiere C. Pereda en “Sobre la consigna: ‘hacia la paz perpetua’ ” en Filosofía moral, educación e historia.

para ir a la guerra y el concepto de una política moralmente justificada para lo cual resulta esencial el principio de publicidad. Cada una de estas secciones merece un examen detallado, a lo cual nos abocaremos en las siguientes líneas.

3.1. Limitar la guerra

Podemos empezar por la siguiente observación: la distinción entre los apartados, al inicio mismo del trabajo, sugiere la idea de que el logro de la paz supone dos “momentos” o etapas claramente diferenciables: el primero consiste en poner límites a la guerra. En efecto, la “lógica” de la paz obliga a la reglamentación y limitación de la conducta de guerra. Más que civilizar la guerra –crítica que el propio Kant hace a los defensores del derecho internacional— las reglas tienen la intención de ir estrechando el espacio de la posible legitimación del recurso bélico y, a la par, ir acrecentando la confianza entre los Estados. Los puntos a que se refieren estas leyes prohibitivas (*leges prohibitivae*) son varios:

1. No puede ser válido un tratado de paz sobre la reserva secreta de una guerra futura;
2. Ningún Estado independiente puede ser adquirido por otro mediante herencia, intercambio, compra o donación;
3. Los ejércitos regulares deben desaparecer eventualmente;
4. La política exterior no debe dar lugar a deuda pública;
5. Debe prohibirse la intervención de un Estado en los asuntos internos (constitución) de otro;
6. Deben prohibirse las hostilidades de tipo tal que hagan imposible “la confianza mutua en la paz futura”;

Como bien señala Kant, las leyes correspondientes a los principios 1,5 y 6 “tienen una eficacia rígida”, esto es, no deben tomar en cuenta las circunstancias y obligan inmediatamente a un “no hacer”; son *leges strictae*.

Las leyes contenidas en 2, 3 y 4 son *leges latae* (leyes latas) ya que sin ser excepciones a la norma jurídica, “contienen una autorización para aplazar la ejecución de la norma”⁴. Las leyes estrictas, no pueden no ser aplicadas por consideración de circunstancias específicas; mientras que las leyes “laxas” podrían no ser aplicadas en consideración de ciertas circunstancias, lo que no significa que admitan excepciones. Vayamos a las leyes mismas para aclarar el punto, siguiendo la agrupación antes mencionada:

i) La primera regla rígida se refiere a la invalidez de los tratados de paz celebrados con “reserva secreta” que siempre puede propiciar guerras futuras. Dichos tratados carecen de validez porque su finalidad es el aplazamiento de las hostilidades y no una paz duradera. La noción misma de paz, a los ojos de Kant, implica una paz perpetua (“el añadido del calificativo eterna es ya un pleonasma sospechoso”⁵), de manera que todo cálculo dirigido a suspender el estado de guerra, con vías a reiniciarlo en el momento oportuno, convierte en ilegítimos los tratados de paz y los armisticios. Claramente la regla expresa un “no hacer”, en este caso, mantener reservas sobre los acuerdos pactados con fines de pacificación. La prohibición no puede ser anulada por ningún tipo de circunstancia específica: o se quiere la paz, o se quiere aplazar la guerra con el propósito de seguir recurriendo a ella en caso “necesario”. En otras palabras, los tratados de paz hechos con reservas no expresan la convicción de la paz y, por ende, no pueden ser legítimos. Ejemplos en la historia abundan*. Si seguimos al pie de la letra la argumentación de Kant, habremos de concluir que no han existido tratados de paz legítimos, pues ninguno ha logrado la pacificación definitiva. En todos los casos, los términos en los cuales se acuerdan los tratados y armisticios, contienen condiciones de rendición, las más de las veces irrealizables, lo que da oportunidad al vencedor de retomar el

⁴ *PP*.77

⁵ *Ib.*, p. 78

* No sólo se han roto pactos de paz entre naciones particulares sino aquellos tratados que, como el pacto Kellog-Briand (Paris, 1928), se firmó con la intención de regular el recurso de guerra.

camino de las hostilidades. Éstas son algunas de las "reservas" a las que alude Kant en la regla: saber de antemano la inoperancia del pacto y, sin embargo, mantener los términos del mismo. Kant incluso sugiere que las reservas se dan en ambas partes. No sólo el vencedor, apoyándose en la fuerza de su posición, exige condiciones insatisfacibles, utiliza un lenguaje intencionalmente ambiguo, o estipula condiciones aceptables pero secretamente no asume el compromiso de la paz (*reservatio mentalis*). También la parte vencida se somete a ese "juego" de la paz, que es todavía la guerra, con la esperanza de tomar revancha en el futuro. Siendo ésta la realidad que impera en las relaciones interestatales, la fuerza jurídico-moral de la regla estriba en el compromiso que debería asumirse cuando se proyecta y se realiza un tratado de paz legítimo entre los beligerantes: el compromiso de abandonar el estado de naturaleza en el cual están inmersos los Estados. Un compromiso genuino con la paz no tiene porqué mantener cláusulas secretas, su publicidad sería la garantía de la buena voluntad que lo anima. No es casual, entonces, que Kant incluya esta regla como la primera en el orden de los Artículos preliminares. Se trata de una condición formal indispensable para la aplicación de los demás principios. Con ella intenta establecer la "lógica" de la paz que pueda superar el mecanismo de la guerra.

ii) Siguiendo con las leyes estrictas, pasamos al principio expresado en la regla 5: <<Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y en el gobierno de otro>> ⁶ Se pregunta Kant qué podría darle a un Estado el derecho de intervenir si no es la lesión provocada por otro. Pero una retribución cobrada a ese precio es más bien una "desgracia", pues coloca al pueblo mismo en la ilegitimidad. No hay pues, para Kant, justificación para intervenir en otro Estado, con lo cual parece estar formulando un principio de no intervención muy cercano al que prevalece en los distintos códigos internacionales de

⁶ *Ib.*, p.76

nuestros días⁷. Para Kant, como veremos más adelante, un Estado es una persona moral, que no puede ser tomada como una cosa y, por ende, no puede ser objeto de la ambición o la rapiña de otro Estado que es su igual. No obstante, en el comentario a la regla, Kant introduce una observación que merece ser examinada: el caso en que al interior del Estado se dispute el poder al punto de que no exista ya como unidad, sino como dos Estados rivales. En una circunstancia tal, la ingerencia no podría considerarse como un caso de intervención, pues ésta se hace con el fin de ayudar a una de las partes. Ahora bien, son dos las condiciones que tienen que ser satisfechas: cuando la partición del Estado en conflicto sea un hecho consumado, esto es, cuando prive la anarquía, y cuando la ayuda haya sido solicitada por alguna de las partes, es decir, sólo si ha sido acordada bajo el criterio racional de la voluntad general. De otra manera: "la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna..."⁸ Sin duda lo que preocupa a Kant es, como apuntábamos, preservar la existencia independiente de los Estados en tanto personas morales. Intervenir desde el exterior para decidir el futuro de un pueblo es no respetar la dignidad de quienes lo forman y pasar por encima del pacto que han suscrito para formar un Estado. Así, el caso que cumple las dos condiciones mencionadas, Kant no lo reconoce como un caso de violación al principio de no intervención. Tampoco, como una excepción a la regla; por el contrario, cae en el rango de un principio más general que es el de la preservación de la existencia de los Estados como personas morales: las guerras civiles suelen ser tan o más cruentas y devastadoras que las guerras entre naciones. Pueblos enteros pueden, incluso, llegar a desaparecer en manos de sus propios hermanos. La no ingerencia externa puede dar lugar, en ese caso, a la indiferencia moral que lesiona la máxima de la humanidad. Por otro lado, si fuese considerado una excepción, Kant tendría que corregir su noción de

⁷ Artículo 2, parágrafo 4 de la Carta de las Naciones Unidas.

⁸ *Id.*

“inviolabilidad” de la soberanía que es uno de los pilares de su concepción política. Nada puede destruir el vínculo jurídico que se establece en el pacto social. Si un pueblo está descontento con la forma en que proceden sus gobernantes (o su soberano) es legítima la disidencia, pero ilegítimo –jurídica y moralmente—el recurrir a la rebelión. Ni decir cabe cuál sería la opinión de Kant si otro Estado interviniera para derrocar un régimen. Por ello se cuida muy bien de subrayar el estado de anarquía que debe imperar al interior del estado, esto es, cuando de facto, se ha producido una involución hacia el estado de naturaleza. En ese caso, no es ilegítima la intervención porque, en realidad, a los ojos de Kant, no se produce una intervención en la constitución de otro Estado, éste ya no existe. De esta manera Kant preserva la inviolabilidad de la soberanía y reivindica la máxima moral del respeto a la humanidad.

Ciertamente, del principio de no intervención como universalmente válido, surgen varios problemas que no fueron considerados por el autor de Hacia la paz, pero que tampoco han sido satisfactoriamente resueltos por el derecho internacional posterior. Uno de ellos es el que se refiere a la ayuda humanitaria en el caso de desastres naturales o genocidio. Un principio de no intervención en sentido absoluto no podría dar respuesta a estas situaciones. Si siguiéramos el principio de Kant, la no violación del principio tendría consecuencias moralmente indeseables. Y si se actuara siguiendo la máxima de respeto a la humanidad habría que admitir excepciones al mismo, convirtiéndolo en un principio prudencial. No hay pues, una manera sencilla de resolver el problema surgido del principio de no intervención. No es posible prescindir de él, si lo que se quiere es fijar límites jurídicos y morales a los Estados en sus relaciones mutuas; por otro lado, el fortalecimiento de esas relaciones pasa por considerar la posibilidad de ayuda en casos en donde múltiples factores pueden conjugarse para hacer deseable la posibilidad de la intervención, incluso lesionando el principio de soberanía.

iii) La última de las leyes que tienen “eficacia rígida” se refiere a la prohibición de que los Estados en guerra se permitan métodos nefandos de cierta clase, y especifica algunos de éstos: “asesinos, envenenadores, el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición, etcétera.”⁹ Para Kant aún en la guerra debe haber un mínimo de confianza en el enemigo. De no ser así, es imposible pensar un acuerdo futuro que comprometiera a las partes a una paz definitiva. Esta prohibición da lugar a que se extienda en su comentario acerca de la guerra de exterminio. La prohibición se refiere a lo que los clásicos han llamado “leyes de la guerra” o *ius in bello*, esto es, las reglas de conducta o “de humanidad” entre los combatientes. Dice Kant:

...aún en plena guerra ha de existir alguna confianza en la mentalidad del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz, y las hostilidades se desviarían hacia una guerra de exterminio (*bellum internecium*)¹⁰

En realidad se trata de la conclusión de un argumento cuyas premisas adelantan algunas de las tesis centrales sobre las que Kant va a insistir más adelante, dichas premisas son: la guerra no es sino el recurso para afirmar el derecho por la fuerza en el estado de naturaleza, el resultado de la contienda es el que determina del lado de quién está la justicia, esto es, mientras dura la guerra no podemos decir de ninguno de los bandos cuál es el injusto. Por ende, tampoco pueden reivindicarse las guerras punitivas o de castigo, pues no existe una autoridad por encima de los combatientes que pueda dictaminar ese derecho. Dadas estas condiciones, no queda sino aceptar como una prohibición, mientras persista el estado de guerra, el que los Estados utilicen métodos de tal naturaleza que cancelen la posible confianza en el contrincante y, en consecuencia, hagan imposible un arreglo futuro y una paz definitiva. De no respetarse esta prohibición, están dadas las condiciones para una guerra de exterminio cuyo resultado sería “la paz de los sepulcros”.

⁹ *Id.*

¹⁰ *Id.*

Parece bastante claro que Kant propone mantener el *ius in bello*, i.e, las leyes de la guerra, sólo como un artículo provisional, esto es, como un requisito que ayuda a mantener viva la posibilidad de una paz duradera. Puesto que la guerra no es algo que pueda desaparecer de un día para otro, es indispensable mantener las leyes de la guerra que, en sí mismas podrían contraponerse con la filosofía moral kantiana, pero que en vistas de lograr un bien mayor, deben ser aceptadas. Lo que nos lleva a una importante conclusión con la cual se pone de manifiesto la distancia entre Kant y las formulaciones clásicas de la teoría de la guerra justa: el *ius in bello* debe funcionar provisionalmente con vistas a la cancelación del *ius ad bellum* o derecho de guerra, y no la parte complementaria de la doctrina del derecho de guerra. En efecto, conforme vayamos avanzando en la exposición de las tesis kantianas en torno a su proyecto de paz, será evidente que uno de los puntos a donde se dirige la crítica kantiana es el conjunto de leyes de guerra reivindicado por teóricos como Grotius y Vattel, por más que haya tomado de éstos algunos de los principios de contención para la guerra

Pasamos ahora a la consideración de las reglas del segundo tipo, a saber aquéllas cuya ejecución puede ser aplazada por motivos prudenciales:

iv) Dice Kant en el artículo 2: <<Ningún Estado existente de modo independiente podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación>>¹¹ En el comentario al artículo, Kant define al Estado como “una sociedad de seres humanos sobre la que nadie que él mismo tiene que mandar y disponer”¹² Siendo autónomo –como un tronco que tiene “sus propias raíces”-- un Estado no puede ser injertado en otro; ello supondría convertir una persona moral en una cosa y, por tanto, suprimir toda posibilidad

¹¹ *Ib.*, p. 73

¹² *Ib.*, p.74

de pensar el estado de derecho que se establece con el pacto originario. Aún en el caso de los reinos heredados, no es el Estado mismo el que se hereda a un soberano, sino el Estado quien hereda a un gobernante. Así, pues, si los Estados son personas morales, por ende, no se “adquieren”, por más que los monarcas absolutos pensarán que éstos les pertenecían de la misma manera que sus joyas, sus tierras y sus castillos. Ahora bien si bien es evidente la crítica de Kant al aún prevaeciente absolutismo de su tiempo, podemos preguntarnos porqué no clasifica esta regla como “rígida”. La respuesta, me parece, está en el hecho de que a Kant no se le escapa que los Estados son entidades políticas históricamente conformadas. Tratemos de explicar el punto: idealmente un Estado es una entidad autónoma (aunque quienes detentan el poder al interior del mismo no siempre han reconocido esa autonomía, siendo el caso más extremo el de “fundirse” con el Estado: “L’ état c’est moi”), autonomía que proviene de la voluntad general de los ciudadanos. Está en ellos, por tanto, hacer valer y preservarla, lo que supone un largo y sufrido proceso. Todo indica, pues, que, en este punto, Kant toma en cuenta el hecho de que las reglas no pueden ser impuestas a los propios procesos históricos y sociales, ni a sus actores. Si esta regla fuese “estricta”, es decir, sin consideración a las circunstancias, estaría pensada como una especie de decreto por medio del cual todos los Estados bajo un régimen hereditario tendrían que abandonar “por ley” dicha condición. Pero una ley de esa naturaleza actuaría en el sentido contrario de la intención que la anima, por ello Kant afirma que la regla permite su aplazamiento siempre y cuando no signifique el abandono de la finalidad, la restitución de los Estados, y sólo para que dicha restitución “no se haga de manera apresurada y contraria a la propia intención”¹³. La “restitución” de los Estados, esto es, hacer valer su autonomía, pasa por la instauración de una constitución republicana, pero ésta es el producto de las luchas del propio pueblo y no de la aplicación de una ley. Ahora bien, la ley tiene sentido porque

¹³ *Ib.*, p. 77

impulsa e inspira los cambios, al mismo tiempo que establece una prohibición a futuro.

v) El tercer artículo preliminar, también una ley lata en su aplicación, dice: <<Con el tiempo los ejércitos permanentes (miles perpetuus) deben desaparecer totalmente>>¹⁴ Las razones esgrimidas por Kant son varias: la permanencia de ejércitos regulares indican una disposición a la guerra que tiende a irse incrementando “en el conjunto de los Estados armados”, pues constituye una amenaza para los demás, los que tenderán a emularlo para protegerse. Por otro lado están los enormes gastos que representa mantener los ejércitos y mejorar el armamento, una carga que tiene que ser liberada en la forma de guerras ofensivas. No menos importante considera Kant el pago a mercenarios dado que “parece implicar un abuso de los hombres como meras máquinas de otro (el Estado) que no se armoniza bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona”¹⁵. Y agrega un comentario por demás interesante: “Otra cosa muy distinta es defenderse y defender la patria de los ataques del exterior con las prácticas voluntarias de los ciudadanos, realizadas periódicamente”¹⁶. Con lo cual acepta tácitamente la legitimidad de las guerras defensivas, siempre y cuando se lleven a cabo empleando la fuerza voluntaria de los ciudadanos. En suma, la idea de Kant en este punto es que los Estados que se preparan para la guerra, harán eventualmente la guerra. Un ejército regular, cuyos costos representan un gasto considerable al Estado, no tiene sentido si no es para disuadir a los demás, ya sea por la amenaza misma que representa el poder de las armas, o bien, pasando a la agresión, esto es, a la guerra ofensiva. Por su parte, la defensa del territorio o de la patria, es un derecho de todo Estado aunque no puede ser tomada como pretexto para unirse a la carrera armamentista. La ecuación kantiana parece ser: desarmar a las naciones para evitar la guerra, a la cual han intentado sumarse las naciones en los últimos siglos como una de las formas más eficaces de pacificación.

¹⁴ *Ib.*, p. 74

¹⁵ *Id.*

Ahora bien, aunque es una ley prohibitiva, es indudable que no puede ser llevada a cabo sin considerar las condiciones prevalecientes. Los ejércitos no desaparecen de un día a otro y, quizás, tampoco es deseable. Sobre todo, la ley supone que todos los Estados acuerden obedecerla. De nada sirve que sólo algunos Estados se desarmen, pues son las grandes potencias las que salen beneficiadas de una ley que se aplica parcialmente.

vi) La última de las leyes latas es la contenida en el artículo 4, la prohibición se expresa así: <<No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior>>¹⁷. De acuerdo con Kant, un sistema de crédito semejante “es un poder económico peligroso, porque es un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de todos los demás Estados en conjunto”¹⁸. Obtener dinero como resultado de la guerra la facilita porque se convierte en una fuente de financiamiento extraordinaria, un “tesoro” en manos de los poderosos de por sí inclinados naturalmente a ésta. Además, la deuda contraída por una guerra provoca la bancarrota del Estado vencido que termina involucrando a otros Estados “sin culpa”, los que tienen el derecho a aliarse contra las pretensiones del Estado vencedor. Nuevamente, la ley permite su aplazamiento en virtud de que las sanciones económicas de guerra no pueden ser suspendidas sin las consideraciones del caso. El fin último que persigue este artículo preliminar y que no puede dejarse de cumplir eventualmente es evitar que la guerra sea una fuente de riqueza para algunas naciones en detrimento de otras y también el que se castigue sólo a una de las partes involucradas en una empresa bélica. Este puede ser, justamente, un nuevo motivo para emprender la guerra, con lo cual se reproduce el camino de las armas y se aleja la posibilidad de acordar la paz definitiva.

¹⁶ *Ib.* 75

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Id.*

Los seis Artículos preliminares del proyecto kantiano para una paz perpetua son, pues, un conjunto de leyes de contención, destinados a condenar las políticas belicistas y el militarismo que en nombre de la “justicia” de las guerras llevan a cabo los Estados. Se trata de un proyecto de *ius gentium*, o conjunto de leyes para las naciones, aún definido en meros términos prohibitivos: se prohíbe mantener reservas secretas en los tratados de paz y tratar a un Estado como un bien patrimonial; conservar permanentemente ejércitos y armamento así como contratar deudas de guerra; intervenir en los asuntos internos de otro Estado, las guerras ofensivas y punitivas, y el empleo de métodos nefandos. Sin embargo, a través de éstas prohibiciones se expresa el espíritu “positivo” que alienta el proyecto de Kant, como afirma Goyard-Fabre:

Es decir, que la vida de un Estado —tanto en su gobierno, como en sus relaciones exteriores— la libertad debe estar afirmada como la esencia de lo político: el derecho de gentes tiene el deber (*Sollen*) de respetar la independencia de todo Estado, su constitución, su territorio, sus usos y costumbres.¹⁹

En conjunto, expresan reglas mínimas e indispensables para el logro de la paz, aunque no suficientes. Como antesala normativa, sólo preparan el camino de la paz. En este sentido, es importante subrayar que el propósito central de las mismas es establecer el imperativo político de respetar la libertad y autonomía de los Estados, así como evitar el desgaste de las relaciones interestatales al punto de llegar a la ausencia total de confianza, caldo de cultivo ideal para emprender la vía de las armas. En suma, Kant establece a través de estos artículos la idea de que la construcción de la paz supone una base jurídica mínima a través de la cual queden proscritas ciertas prácticas que inducen y reproducen la guerra.

¹⁹ Goyard-Fabre, S. “Les Articles Preliminaires”, en *L'Année 1795*, p. 49

3.2. Construir la paz

Una vez establecidos los requisitos preliminares para el logro de la paz perpetua, Kant se da a la tarea de formular lo que considera son las condiciones definitivas de ésta. El Segundo Apartado, que contiene dichos artículos, inicia con una famosa declaración:

El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz..."²⁰

Y en seguida se ofrecen las condiciones para instaurar dicho estado. Pero examinemos antes la cita anterior. En primer lugar, Kant sigue la tradición hobbesiana al considerar que el estado de naturaleza es el de la guerra, no el de la paz. Recordemos también que para Kant, como para otros autores afines a la noción de "estado de naturaleza", éste no se refiere a un momento histórico de la sociedad humana²¹, sino a la descripción del conjunto de condiciones "naturales", esto es, básicas, sobre las cuales se construye el contrato social. En este sentido, para Kant, lo que define las relaciones humanas no es la convivencia pacífica, sino el conflicto, no es una inclinación natural al bien, sino el mal radical que emerge, justamente, de las relaciones sociales. Ya en la *Idea*, hacía uso de la noción de "insociable sociabilidad" para dar cuenta de esta situación: el hombre se siente "más cómodo" viviendo en sociedad porque sólo en ella puede realizar plenamente sus capacidades, pero tiene una irresistible tendencia no sólo a aislarse, sino a destruir los intentos de consolidación

²⁰ *PP*, p. 81

²¹ De acuerdo con R. Tuck (*The Rights of War and Peace*), algunos filósofos iusnaturalistas sí querían apuntar con ese concepto a "un posible estado de cosas", por tanto, no se trata de un mero recurso heurístico. Rousseau sería un buen ejemplo.

política; principio dinámico por el cual se explica la necesidad de establecer un orden legal. De modo que tanto el orden civil, como la paz, son formas de una armonía “no natural”; formas de convivencia a ser creadas por el hombre. Siendo el conflicto, el punto de partida de todo orden social, Kant extiende el argumento al nivel de los Estados en donde se reproduce y magnifica el antagonismo propio del estado de naturaleza. Empero, dicho estado de barbarie interestatal no se soluciona con pactos de paz que, lejos de conseguir un alto definitivo y permanente a las hostilidades, reafirman dicha condición de salvajismo.

Kant se enfrenta en su trabajo a un problema distinto del de diseñar un modelo de pacto para las naciones en conflicto, esto es, un documento acorde con los derechos, entre ellos el de la defensa, a que toda nación independiente se siente acreedora y, entre otras cosas, la posibilita a salvaguardar su derecho a la agresión. En efecto, para Kant es muy claro el modo en que los pactos de paz y los armisticios sólo reproducen la situación de desigualdad e injusticia causantes de la guerra. En esta medida, ve la guerra y la paz como dos momentos de la misma dinámica que opera al nivel de las relaciones entre los individuos, el antagonismo natural, la “insociable sociabilidad” ahora entre los Estados.

Así, la cuestión a la cual Kant intenta dar respuesta en su ensayo tiene la forma de una típica pregunta trascendental, en el más puro estilo kantiano, a saber ¿Cómo es posible la paz perpetua? Lo que supone (como en las tres Críticas) encontrar las condiciones suficientes y necesarias para establecer una paz definitiva. Aunque, como ya hemos dicho, Kant no procede de manera absolutamente sistemática en este trabajo, esto es, con las divisiones usuales entre la analítica (i.e, responder a una pregunta de la forma ¿cómo es posible x? y la dialéctica (concerniente al razonamiento falaz), es posible reconstruir parte de lo que podría ser un “argumento trascendental” sobre la paz²². En las

²² Esta manera de concebir y abordar el texto pertenece al trabajo de Arto Siitonen “*Transcendental Reasoning in Kant’s Treatise on Perpetual Peace*”, *Proceedings*, vol. II.2

siguientes líneas intentaremos reconstruir el argumento contenido en Hacia la paz.

- Condiciones de la paz perpetua

En los artículos definitivos Kant intenta responder a la pregunta ¿Cómo es posible la paz? a través de la formulación de las siguientes condiciones necesarias:

1. El establecimiento de una constitución republicana para todo Estado;
2. Un derecho de gentes fundado en una federación de Estados libres;
3. Un derecho cosmopolita que debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal

1. Cuando revisamos los principios de la Idea, hacíamos hincapié en que para Kant existe una relación de interdependencia entre el orden civil al interior de un Estado para la instauración de un orden normativo en las relaciones al exterior de los mismos. En Hacia la paz, Kant se extiende aún más en esta consideración: sólo cuando se ha establecido una constitución acorde con los principios de libertad e igualdad entre los ciudadanos y de estricta dependencia a la legislación, esto es, sólo con base en una constitución republicana, puede aspirarse a lograr una paz definitiva, porque es la única de la cual es posible derivar la idea de “contrato original” y el fundamento de toda norma jurídica. Así, la constitución republicana es “la que subyace a todos los tipos de constitución civil”.²³ Ya en Teoría y práctica, Kant había definido su concepción contractualista del orden civil:

Entre todos los contratos por los que un conjunto de personas se unen para formar una sociedad (pactum sociale), el contrato que establece entre ellos una constitución civil (pactum unionis civilis) es de índole tan peculiar que, aunque desde el punto de vista de la ejecución tenga mucho en común con

²³ PP, p.84

todos los demás (...) se diferencia esencialmente de todos ellos en el principio de su institución.²⁴

Este pacto constituye un deber porque su fin es el derecho, esto es, la limitación de la libertad individual a condición de que esté en concordancia con la de los otros según una ley universal. "El derecho público es el conjunto de leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción."²⁵ La libertad, la igualdad y la independencia son los principios a priori en los que se funda tal contrato. El primero se refiere a que cada quien es libre de buscar el camino de su felicidad según le parezca, siempre y cuando no afecte la libertad y los derechos de los otros. El segundo principio consiste en la uniformización de los ciudadanos a través de la ley, esto es, al hecho de que todos los individuos están sujetos a la mismas leyes de coacción. Por ende, esta igualdad no se contrapone a las diferencias de índole material, tales como las riquezas u otros aspectos que dependen de cada quien. La ley es la misma para todos. Argumentando a favor de este principio Kant desliza, una vez más, una crítica a los regímenes hereditarios al afirmar que si bien todos los ciudadanos tienen el derecho de colocarse en cualquier nivel de la escala social "no es lícito que los cosúbditos le cierren el paso merced a la prerrogativa hereditaria(...) manteniéndole eternamente, a él y a su descendencia en una posición inferior"²⁶. Por último, el tercer principio, sobre la independencia, atañe al carácter de colegislador de todo ciudadano de una república. Las leyes son "dictadas" por los ciudadanos y todo aquél que no participe, porque no está facultado, se halla sometido²⁷ a la obediencia de esas leyes. Finalmente, para Kant todo derecho procede de una voluntad pública, por ende "no ha de cometer injusticia contra nadie"²⁸.

En el primer artículo definitivo de Hacia la paz, Kant argumenta a favor de una constitución civil basándose en dos premisas centrales: la "pureza de

²⁴ TyP, *De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)*, p.25

²⁵ *Ib.*, p.26.

²⁶ *Ib.*, p.30

²⁷ Acorde con una visión paternalista de la sociedad imperante en su época, Kant incluye a los niños y a las mujeres en el rango de *coprottegidos*.

origen" de dicha constitución pues emana no de una fuente de poder por encima de los individuos sino de un "contrato originario"y, en segundo lugar, la idea de que una constitución de corte republicano, el único con base en el cual puede legitimarse el orden civil o ley pública, tiene como finalidad la paz al imponer como requisito el "consentimiento de los ciudadanos para llevar a cabo un juego tan maligno como la guerra"²⁹. Nada más fácil que la empresa de guerra para aquel Estado en donde el soberano se considera el "propietario" del mismo y, por tanto, con la libertad para decidir sobre los destinos y propiedades de los individuos. Para él la guerra es "una especie de juego, (que se declara) por causas insignificantes y encomienda indiferentemente la justificación de la misma, por mor de la sociedad, al cuerpo diplomático, siempre dispuesto a ello"³⁰.

Por otra parte, Kant distingue entre una constitución republicana y la democracia; ésta última, en tanto forma de soberanía (la modalidad en que se detenta el poder del Estado), es colocada junto con la autocracia y la aristocracia. Esto es así porque sólo existen dos modos o formas de gobierno (forma regiminis): la constitución o es republicana o bien es despótica. El principio republicano establece la división de poderes (ejecutivo y legislativo), mientras que en el despotismo priva el principio de la "ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como si se tratara de una voluntad particular"³¹ La democracia deviene en despotismo porque el poder ejecutivo está fundado en la decisión de un "todos" que nunca abarca a todos, lo que contradice la voluntad general y la libertad. Es una forma de gobierno en la que "todos quieren ser soberanos". El ideal es, pues, para Kant, un sistema representativo en el cual se reduce el número de personas que gobiernan y se fortalece la "voz del pueblo". Por ello es más fácil que la monarquía adopte una forma de gobierno

²⁸ *Ib.*, p.33

²⁹ *PP*, p.85

³⁰ *Id.*

³¹ *Ib.*, p.86

republicana; mientras que en la democracia se torna imposible. Para Kant, las repúblicas emergentes (Francia y Estados Unidos) representaban un modelo ideal acorde con los principios de libertad e igualdad, pero sobre todo, los más propicios para garantizar un límite al poder político. En este sentido, Kant se muestra como un claro defensor de la sociedad civil y, en particular, de los regímenes republicanos, mucho más convencido que su admirado Rousseau.³² Un punto en el cual esto resulta claro es en el modo de abordar el problema de la guerra: una empresa en la cual se pone en riesgo la seguridad y la propiedad de individuos que son ciudadanos y no súbditos, no puede ser decidida sólo por el soberano. El jefe de la república no puede comprometer al Estado, porque éste no es de su propiedad, su función es vigilar la existencia del Estado, esto es, mantener el orden civil emanado del pacto social. Parte de esta función es buscar la paz y evitar la guerra... como lo es también, combatir la rebelión.

Si bien en este punto Kant se nos presenta como un pensador conservador es, sin duda, consistente. En efecto, para Kant es obvio que ningún orden civil puede, a riesgo de negarse a sí mismo, establecer el derecho a la rebelión. El mismo pacto, origen de las normas, no puede establecer como norma la disolución del orden³³. El ciudadano, al igual que el jefe de la república, tiene como límite de su libertad, la obediencia a la ley establecida por un acuerdo general. Si Kant reivindica algunas revoluciones, concretamente la Revolución Francesa, lo hace con base en otro tipo de razones, entre ellas, su espíritu libertario y desinteresado, símbolo de la mejor parte de la naturaleza humana, opuesto al amor de sí mismo o "mal radical". Podemos entonces establecer una relación interesante entre la rebelión y la guerra: el ciudadano está en la obligación de obedecer la norma establecida, no puede en

³² Para Kant la sociedad civil es la sociedad en progreso. Rousseau en cambio, puede ser considerado como el primer gran crítico de la sociedad burguesa moderna porque considera que ésta reproduce la desigualdad perversa del estado de naturaleza. Para Kant la piedra de toque de la sociedad civil es la libertad, para Rousseau la igualdad. *Cfr.* Colletti: *Idelogía y sociedad*, p.231

³³ Este argumento aparece en *Teoría y práctica* (1793): "Que la constitución contuviera una ley para tal caso, una ley que autorizara a derrocar la constitución vigente –de la cual emanan todas las leyes particulares—en el supuesto de que el contrato sea quebrantado, sería una clara contradicción, porque entonces habría de contener también un contrapoder *públicamente constituido*...", p. 45

los términos de la misma, reivindicar el derecho a la rebelión. La constitución garantiza, así, la existencia del orden civil al interior del Estado. Pero también garantiza que el soberano procure la paz y no la guerra porque no está en sus funciones decidir el destino de los ciudadanos libres, sino la permanencia del Estado.

2. Necesariamente la idea de paz perpetua implica la posibilidad de un acuerdo entre las naciones para formar un "compacto". Todo ideal de organización social es un asunto espinoso, y el proyecto de una reunión de Estados en procura de la paz definitiva, no tendría por qué ser la excepción. Quizás por ello la propuesta kantiana de la federación de naciones libres ha sido una de las cuestiones más debatidas de Hacia la paz. Veamos en qué consiste su propuesta:

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos particulares que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros ya por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho.³⁴

El segundo artículo definitivo abre con una analogía entre los individuos y los Estados "en su estado de naturaleza". Analogía que da pie a una serie de discrepancias en torno a la interpretación que debe hacerse de éste famoso artículo. El propio Kant, como veremos, parece no querer sostener las conclusiones a las cuales le llevaría la analogía: a nivel de los individuos sí se puede forzar el pacto por el cual superan el estado de naturaleza, en el caso de los Estados no existe la fuerza que obligue a ese abandono. De ahí su ambigüedad cuando tiene que decidir el tipo de orden jurídico viable para una comunidad de Estados. La idea de una reunión de Estados surge, en primer lugar, de la exigencia según la cual cada uno debe imponerse a sí mismo y a los demás el deber de establecer un nuevo orden en sus relaciones: "consideramos

³⁴ PP, p.89

obligado pensar que los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir cuanto antes de una situación tan infame...³⁵. Se refiere Kant, como ya se ha mencionado, al estado de salvajismo, comparable al de los individuos antes del establecimiento del pacto social. Así pues, el estado anómico se reproduce al nivel de las naciones, y de él nace la necesidad de buscar un orden justo y conforme a derecho. Kant, sin embargo, mantiene y enfatiza su crítica a un *ius gentium* que incluya un derecho de guerra. La paz definitiva no puede ser el producto de la fuerza, sino de la elección libre. De aquí su comentario a quienes hacen uso del concepto de 'derecho' para normar las "políticas de guerra":

Dada la maldad de la naturaleza humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos...resulta, ciertamente, admirable que la palabra derecho no haya podido ser eliminada todavía por pedante, de la política de guerra, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta opinión: Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (mera enojosa fuente de consuelo), aunque sus códigos elaborados filosófica o diplomáticamente no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla.³⁶

En efecto, para Kant el derecho internacional de su tiempo (pero lo mismo podría decirse del actual) no hace sino disfrazar el estado de barbarie entre los Estados, una justificación para permanecer en dicha condición, pues se le invoca, precisamente, para legitimizar las empresas de guerra y no para construir un orden distinto. Si con el derecho internacional se constituye un derecho de guerra (*ius ad bellum*), esto es, si lo que establece son las condiciones bajo las cuales es "legítimo" emprender una guerra, éste no puede establecer, al mismo tiempo, las condiciones para una paz definitiva. Sólo cuando el derecho se concibe como una imposición proveniente de un acto voluntario y libre puede constituirse legítimamente una federación de paz (*foedus pacificum*), que "buscaría terminar con todas las guerras para siempre".

³⁵ *Id.*

³⁶ *Ib.*, 90

Varias razones, aunadas a la exigencia de salir del estado de salvajismo, respaldan la creación de la federación de Estados libres. De manera importante está la cuestión de que los Estados sólo reconocen a la guerra como la manera de reclamar su derecho a ser independientes y soberanos. Sin embargo, esta manera de reclamar la soberanía no puede estar fincada en una victoria o una derrota, como tampoco en un pacto de paz aleatorio. Mientras no se cancele la situación de guerra, es evidente que no se habrá superado el estado de barbarie, en el cual ningún derecho puede ser genuinamente invocado. Aún y cuando la propia razón práctica

...condena la guerra como vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato la paz, que no puede establecerse o garantizarse sin un pacto entre los pueblos, dado todo ello: tiene que existir una federación de índole particular a la que se pueda llamar federación de la paz (*foedus pacificum*).³⁷

La federación de naciones libres es, pues, una exigencia para superar el estado anómico entre los Estados. Sin embargo, puesto que Kant había recurrido a la analogía con el estado de naturaleza de los individuos, era de esperarse que propusiera la constitución de un Estado o República mundial³⁸ para superar dicha condición anómica. Por el contrario, Kant propone una federación de Estados libres, esto es, una asociación libre y voluntaria de naciones, porque la exigencia de abandonar el estado de naturaleza de éstos no constituye, como en los individuos “una obligación”, o sea, no existe el constreñimiento externo que pudiera tomar cuerpo en una constitución mundial. Para él, no son situaciones equiparables porque los Estados poseen su propia ley interna y, por ende, deben ser pensados como personas morales sujetas de derecho pero que no pueden ser obligadas por ninguna fuerza exterior. ¿Se contradice Kant?³⁹. Antes de responder la pregunta, examinemos su argumento: por un lado, la situación

³⁷ *Ib.*, p. 91

³⁸ En la *Idea* Kant se refiere a una “Sociedad de naciones”, en la *RLR* a una “República mundial”

³⁹ Lutz-Bachmann, “Kant’s Idea of Peace...” está entre los autores que considera que sí existe una inconsistencia en el argumento kantiano.

de salvajismo imperante entre los Estados los mueve a buscar un nuevo orden regulador de sus relaciones pero, al mismo tiempo, los Estados en tanto entidades soberanas no tienen porqué reconocer un poder proveniente de un "Estado de Estados":

Resulta comprensible que un pueblo diga <<No debe haber entre nosotros ninguna guerra, pues queremos formar un Estado, es decir, queremos imponernos a nosotros mismos un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial que dirima nuestros conflictos pacíficamente.>> Pero si este Estado dice << No debe haber ninguna guerra entre mí y otros Estados aunque no reconozco ningún poder legislativo supremo que asegure mi derecho y al que yo asegure mi derecho>> , no puede entenderse en absoluto dónde quiero basar entonces la confianza en mi derecho, si no es en el sucedáneo de la federación de las sociedades civiles, es decir, en el federalismo libre, que debe ser vinculado necesariamente por la razón con el concepto de derecho de gentes, si este concepto tiene todavía algún contenido pensable.⁴⁰

Dos son las opciones que Kant plantea en el texto anterior. En ambas los Estados toman como punto de partida que no debe haber ninguna guerra entre ellos; la primera opción "comprensible" o "razonable" es la de formar un Estado con tres poderes: ejecutivo, legislativo y judicial, esto es, republicano, al cual se sometan y por el cual diriman sus conflictos; la segunda, un federalismo libre. Kant da a entender que la segunda es la opción posible o más viable: los Estados muy bien pueden no aceptar por encima de ellos un poder que decida sus derechos. En un caso así, se pregunta Kant, en dónde se puede basar el derecho si no es en un federalismo "vinculado a la razón". No hay pues sino dos opciones: o bien una República mundial o bien un federalismo libre. Cancelada la primera, Kant tiene que optar por la segunda.

¿Qué tipo de reservas llevan a Kant a no aplicar la misma fórmula política del orden republicano a las relaciones entre los Estados? La más evidente se refiere a cómo pensar una "República mundial" sin la disolución de la soberanía de cada Estado para formar un solo pueblo. En efecto, para Kant la soberanía del Estado es inviolable e irrenunciable porque es el resultado del

pacto que garantiza la libertad de los ciudadanos. Siendo un Estado "secundario", la República mundial tendría que sustraer las funciones del Estado originario, o bien reducirse a un "Estado mínimo" que sólo normara las relaciones interestatales; limitarse a "tan sólo un residuo de atribuciones correspondientes a los vestigios del estado de naturaleza internacional"⁴¹. Siguiendo las propias premisas kantianas, se puede concebir, entonces, una federación de la paz, que:

...no se propone recabar ningún poder del Estado, sino mantener y garantizar solamente la libertad de un estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción.⁴²

En segundo lugar está la cuestión de los límites impuestos por el propio Kant por el "no hacer" de las leyes prohibitivas del Primer Apartado. El principio de no intervención es, como veíamos, de carácter universal: ningún estado tiene el derecho a intervenir en la constitución y el gobierno de otro Estado (5° principio). Si un Estado decide armarse y preparar ejércitos para una eventual defensa de su territorio, ¿cómo podría la legislación mundial prohibir dichas acciones sin intervenir en sus asuntos internos? Este principio imposibilita la acción de una legislación mundial en los casos en los cuales una nación incurriera en algún tipo de amenaza o una guerra "fría"⁴³. Está también el problema de la legitimidad de la república de Estados, en donde un poder ejecutivo tendría que ser el encargado de hacer cumplir la ley. Pero esto, sin duda, podría tener una consecuencia totalmente indeseable: si un poder se erigiera por encima de los miembros de la nueva república, reproduciría la situación de desigualdad causante, en gran medida, de las guerras. Esto es, un derecho de gentes interestatal "ejecutado" por uno de los miembros del pacto, le

⁴⁰ *Ib.* p.92

⁴¹ Höffe, O. « Fédération de peuples ou République Universelle ? » , en *L'Année* 1795, p. 147

⁴² *PP.*, p. 91

⁴³ Kant parece, sin embargo, haber reconsiderado este punto al incluir en el *Derecho Interestatal* (del *Derecho de gentes*, MC) los apartados sobre el "enemigo injusto" y el "derecho de paz", mismos que se discuten en el siguiente capítulo.

convertiría al mismo tiempo en legislador según máximas unilaterales del poder y no según leyes exteriores, que garantizan tanto la libertad individual como estatal, de validez universal, es decir, se convertiría en un despotismo universal⁴⁴.

Estos mismos argumentos llevan a Kant a tomar distancia del proyecto de paz formulado por Saint-Pierre en las primeras décadas del siglo XVIII (1712): *Memoires pour rendre la Paix perpetuelle en Europe*, (reeditado el siguiente año bajo el título: *Projet pour rendre la Paix perpetuelle en Europe*⁴⁵). La intención del Abad de Saint-Pierre era proporcionar un plan de paz duradera para las naciones europeas de su época. La propuesta consistía en formar una “gran alianza” entre las potencias cristianas para mantener y, en última instancia obligar, a una paz general basada en el respeto a las posesiones territoriales así como de los derechos adquiridos en los últimos tratados. La idea del francés era que esa alianza tuviera los mismos poderes y atribuciones de cualquier Estado independiente, de manera que las naciones que se incorporasen a la misma tendrían que sacrificar parte de su soberanía, pues sólo así podrían renunciar para siempre al recurso de guerra para defender sus derechos. Dicha alianza tenía que ser permanente e indisoluble. Acorde con esto, debía tener el poder suficiente para obligar a sus miembros a mantenerse unidos a favor del interés común de la paz y, caso contrario, a tratar al Estado infractor como un enemigo de los Estados aliados.⁴⁶ Antes que Kant, Rousseau⁴⁷ ya había reaccionado en contra de Saint Pierre, no porque el proyecto no le pareciera loable, sino porque no daba cuenta de lo que en realidad los Estados perciben como sus intereses, entre los cuales el más sagrado es el de mantener una absoluta independencia respecto de cualquier ley o coerción externa. Adelantándose a Kant, Rousseau llama la atención

⁴⁴ Las reservas de Kant no son gratuitas: el propio Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, integrado por miembros de varios Estados, no ha podido, en la práctica, funcionar de manera autónoma e independiente de los intereses bélicos de la gran potencia representada por Estados Unidos.

⁴⁵ En 1717 publicó la última versión del mismo y en años posteriores aparecieron versiones abreviadas de las primeras ediciones.

⁴⁶ Cfr. Covell, Ch. Kant and the Law of Peace, p. 126

sobre la discrepancia entre intereses aparentes e intereses reales (la real politik) de los soberanos. Como el famoso ginebrino, Kant manifiesta también poca confianza en la capacidad de las naciones para entender la finalidad de un orden jurídico a favor de un nuevo orden mundial fundador del civitas gentium.

Si el derecho de gentes se asume y entiende como un derecho para la guerra, no puede pensarse, en realidad, nada en absoluto(...) con un concepto así habría que entender, en ese caso, que a los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos otros y encuentran la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes. Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el someterse a leyes públicas coactivas...pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto in thesi lo rechazan in hypothesi, en ese caso, la corriente de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenida, en vez de por la idea positiva de una república mundial, por el sucedáneo negativo de una federación permanente y en continua expansión, aunque con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen.⁴⁸

Así pues, sigue a Rousseau al enfatizar la renuencia de los soberanos a cualquier intento de sujetarse a los constreñimientos externos impuestos por una posible legislación interestatal. No obstante, se separa de éste en que para él sí existe una alternativa para establecer un orden mundial, no bajo la forma de una constitución mundial, sino de una confederación voluntaria de naciones.

No hay pues contradicción en el planteamiento kantiano del segundo artículo definitivo. Desde la Idea⁴⁹, en donde aparece la primera referencia al proyecto de Saint-Pierre, Kant se manifiesta a favor de una Sociedad de Naciones que persiguiera la paz como ideal regulativo y no como obligación contractual. Ahora bien, el que no haya inconsistencias en la argumentación

⁴⁷ Extrait du projet de paix perpétuelle de M. L'Abbé de Saint-Pierre (1760)

⁴⁸ *Ib.*, p.92

⁴⁹ En el séptimo principio Kant propone para “abandonar el estado anómico propio de los salvajes...una confederación de pueblos...de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común. Por muy extravagante que parezca esta idea, ridiculizada como tal en un Abbé Saint-Pierre o en un Rousseau...”p.14

kantiana, no significa que nos deje plenamente satisfechos. Es indudable que Kant tuvo una visión estrecha a la hora de imaginar la solución para normar las relaciones interestatales. Sólo así se explica su comentario a la federación de Estados libres como un "sustituto negativo", en lugar de la "idea positiva" de una República mundial. Esto es, si los Estados se niegan a entregar su "libertad salvaje" para formar un Estado de pueblos al que paulatinamente se agregarían todos, la única manera de detener "la corriente de odios e injusticia" es a través de una federación de Estados libres a la cual tendrían que irse agregando voluntariamente las naciones. La idea de un derecho internacional que no solamente vigile sino coercione y sancione el ámbito interestatal tendría que surgir una vez que los Estados hubieran interiorizado las reglas de convivencia entre ellos y sólo para consolidar la paz. Pero es claro que en esto Kant se muestra quizás más ingenuo que los otros autores a los cuales critica tan severamente. Su defensa de un republicanismo a ultranza lo lleva a optar por una solución mucho más difícil de lograr porque está basada en una especie de "voluntarismo" interestatal en el cual todo depende de lo que decidan los Estados que, a su vez, son pensados por Kant como republicas representativas. Paradójicamente, conforme en el pensamiento kantiano se fue robusteciendo el republicanismo, se fue debilitando la idea de una república mundial, pues, a los ojos de Kant, ésta presupone la forma de una constitución civil a través de la cual se legislan leyes, se adjudica poder a una autoridad ejecutiva y se establece un poder judicial. Ninguna de estas funciones se adecuaban a la idea de Kant de un gobierno mundial, porque no debía de existir tal gobierno. No pudo concebir la idea de una legislación internacional basada en el derecho a la coexistencia pacífica sin la presencia de un "gobierno real". Empero, es importante reconocer, que a pesar de sus reservas, Kant parece admitir un derecho in subsidium en su doctrina del derecho internacional de la Metafísica de las costumbres a la cual nos referiremos en el siguiente capítulo.

3. En el tercer artículo definitivo de Hacia la paz... Kant se refiere al derecho a la hospitalidad, a través del cual intenta mostrar más que los alcances de ese derecho, sus limitaciones: se trata de un derecho de los extranjeros cuyas fronteras no deben extenderse más allá de "intentar" un tráfico comercial y humano. El argumento está principalmente apoyado en consideraciones empíricas acerca de las características geográficas y climatológicas del planeta, las que obligan a los hombres a concentrarse sólo en algunas regiones y, por ende, a competir por ganar las zonas más apropiadas para el cultivo y el desarrollo de las actividades comerciales. Con estas observaciones Kant pretende hacernos ver que, en principio, cualquiera podría reclamar su derecho a establecerse y beneficiarse de esas "regiones sin dueño"; se trata de un derecho a la superficie, "que pertenece conjuntamente a la especie humana"⁵⁰. No obstante, ese derecho tiene límites cuando las regiones ya han sido pobladas. En ese sentido va dirigida su crítica al colonialismo europeo:

...la conducta inhospitalaria de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto (por) la injusticia que ponen de manifiesto en la visita a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que conquistarlos). América, los países negros, las islas de las especies, el cabo, etcétera, eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada....introdujeron tropas extranjeras, con el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambrunas, rebelión, perfidia y cuanto figure en la letanía de todos los males que afligen al género humano.⁵¹

En efecto, para la potencia colonizadora, los habitantes originales no son tomados en cuenta; con el pretexto de establecer vínculos comerciales se les combate y tiraniza; en lugar del comercio, se les hace la guerra. Es claro, entonces que, para Kant, el derecho cosmopolita va dirigido a evitar el abuso de las potencias sobre pueblos menos desarrollados, pero en posesión de riquezas naturales y, por ende, se manifiesta en contra de ciertos teóricos que

⁵⁰ *PP.*, p.95

⁵¹ *Id.*

defienden el derecho de posesión de tierras "ociosas"⁵². Imposible de ser frenado el intercambio humano, un derecho cosmopolita debe establecer leyes universales mediante las cuales el comercio entre los pueblos no sea el pretexto para someter a otros. En esta medida, la ley cosmopolita es, para Kant, una de las condiciones esenciales para la construcción de la paz.

Es interesante señalar que Kant explícitamente restringe la ley cosmopolita a condiciones de hospitalidad universal y no a una "ley" universal que, nuevamente, podría vulnerar la soberanía de los Estados. Sin embargo, esta ley cosmopolita pretende, de aquí su novedad, garantizar un marco de justicia que respondiera a la concepción de la persona humana como poseedora de dignidad y de autonomía y, por ende, garantizara el respeto de los derechos fundamentales que pertenecen universalmente a todo ser racional. El ideal que Kant proyecta a través del cosmopolitismo no es, por supuesto, el de suprimir las barreras territoriales y hacer del mundo una sola comunidad, sino construir un concepto global de justicia. Si el comercio y la cultura se extienden a todos los rincones del planeta, es posible pensar que también para los principios básicos de justicia no hubiese barreras:

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación de un derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa necesariamente el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, auxiliando en el camino de la paz perpetua, a la que no es posible aproximarse de modo continuado sin esta condición.⁵³

Representación fantástica o no, el hecho es que para Kant un proyecto de paz definitiva no puede ser concebido sin una visión cosmopolita del derecho y la justicia. Sin duda en esto Kant superó a muchos de sus contemporáneos que en su tratamiento de las relaciones interestatales soslayaron la necesidad de insertarlas en un marco jurídico más amplio. En particular, debería

⁵² Alberico Gentili y el propio Hugo Grocio.

⁵³ *Ib.*, p.98

reconocerse al cosmopolitismo kantiano el que hayan ingresado a las agendas de discusión internacional el tema de los derechos humanos como derechos que competen a toda la comunidad mundial.

-Garantía de la paz perpetua

Kant aborda el tema la garantía de la paz perpetua en el primer Suplemento y es en este punto en donde arranca el argumento central del tratado. Esto tiene su propia lógica: el análisis de las condiciones para la paz definitiva, en especial la federación de Estados libres, las muestra como las condiciones necesarias para el proyecto de paz, pues a partir de ellas deben llevarse a cabo cambios profundos respecto del modo de entender y de darse, en la práctica, las relaciones políticas al interior y al exterior de los Estados⁵⁴. El cambio más importante supondría que los miembros de la federación subordinaran las "razones de Estado" a la obligación o compromiso moral para no dirimir más sus conflictos a través de la guerra.

Ahora bien, Kant ha renunciado a proponer una fórmula política en la cual, a través de un conjunto de leyes coercitivas, se pudiera forzar a los Estados a establecer un pacto de paz. Para Kant la paz sólo puede lograrse por el respeto al derecho de los otros, pero esta es una condición difícil de cumplirse porque depende de una decisión libre (moral) de los agentes históricos. En este sentido, Kant se ocupa primero de ofrecer una garantía para el logro de esas condiciones, referida a los mecanismos dispuestos por la naturaleza para lograr la paz perpetua, la cual estaba ya presente en la Idea. La novedad consiste en que ahora señala de manera más clara la insuficiencia de dichos mecanismos y, por tanto, la necesidad de una adhesión libre y voluntaria al principio del derecho y la justicia para completar así las condiciones de la paz perpetua.

⁵⁴ En relación a este punto véase el excelente artículo de Habermas "Two Hundred Years' Hindsight" en Bohman y Lutz-Bachmann: Perpetual Peace..., p.p.114-153

En efecto, Kant nos remite nuevamente a la noción de “astucia natural”, ahora caracterizada:

...como la gran artista naturaleza (natura daedala rerum) en cuyo curso mecánico destaca ostensiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad, razón por la cual se la llama indistintamente destino, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o providencia, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin final objetivo del género humano y que predetermina el curso del mundo⁵⁵.

Ésta sabiduría profunda es una providencia “extraordinaria” que como “causa teleológica” “ordena la naturaleza”; es también destino porque actúa aún en contra de los deseos e inclinaciones del hombre. Una causa eficiente que, sin embargo, no se descubre por vía del conocimiento, ni se infiere, sino sólo se piensa “por analogía” con la práctica artística. Se trata de una idea, en tanto establece la concordancia de la causa con el fin moral, bien fundada en razones prácticas que nos llevan a sacar provecho del mecanismo natural. Así, la gran artista naturaleza ha dispuesto que los hombres puedan vivir en cualquier parte del planeta; que la guerra los lleve a regiones inhóspitas para poblarlas y también a través de la guerra los obligue a “entrar en relaciones más o menos legalmente reguladas”. Maravilla a Kant la riqueza de recursos que la naturaleza ha dispuesto “provisionalmente” para que el hombre desarrolle todas sus potencialidades: las corrientes de agua que transportan troncos de lejanas regiones para construir sus casas; la variedad de animales gracias a los cuales puede cubrirse y alimentarse cuando habita en regiones heladas; el caballo que le ha permitido transportarse y ser usado para la guerra; cultivos que sólo se dan en ciertas zonas y que propician el intercambio y el comercio, etcétera:

Habiendo cuidado la naturaleza de que los hombres puedan vivir sobre la tierra ha querido también, y de manera despótica, que deban vivir bien...y sin que este deber presuponga al mismo tiempo un concepto de obligación

⁵⁵PP., p.100

que los uniera a tal efecto mediante una ley moral, sino que para lograr este fin la naturaleza ha elegido la guerra como medio.⁵⁶

El deber de vivir bien, que ya había sido deñalado por Aristóteles, decidido despóticamente por la naturaleza, tiene que ser alcanzado por ser una meta o destino; si bien ésta no forma parte del panorama provisional sí lo hace el mecanismo a ser empleado en favor de relaciones cada vez mejores. Este mecanismo, como ya sabemos, es la insociable sociabilidad, cuya forma más extrema es la guerra. Kant puntualiza cómo opera el mecanismo: la diversidad de lenguas y costumbres hace que los hombres rivalicen y se combatan. La guerra desplaza grupos humanos a otras regiones del planeta, pero llega el punto en el cual ya no es posible desplazarse y se impone un pacto. Esta dinámica se repite a lo largo de la historia en infinitas variantes: algunos pueblos harán de la guerra una práctica por la cual adquieren honor y prestigio, la unirán a sus creencias religiosas y a ritos variadísimos. Cualesquiera sean sus formas y sus causas, lo esencial es la dinámica que impulsa un cambio en el modo de concebir las relaciones entre los pueblos. Esto es lo que la naturaleza hace por el hombre, no para que se destruya, sino para que se imponga a sí mismo el deber de la concordia:

Quando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo hace, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) ("El destino quía a quien se somete, arrastra a la fuerza al que se resiste", Séneca)⁵⁷

Kant ofrece tres tesis sobre cómo la naturaleza garantiza el sometimiento a un deber de paz y así cumplir nuestra finalidad moral. La primera se expresa en un argumento en donde, nuevamente, Kant concibe a la guerra como la fuerza que obliga a los hombres a pactar para formar un orden civil. Los pueblos garantizan su existencia instituyendo un Estado que puede hacer frente a las amenazas externas. Ese pacto no puede dejarse a la voluntad de los hombres,

⁵⁶ *Ib.*, p.103

es la naturaleza a través de la guerra, quien fuerza el ingreso a la existencia política de los pueblos. Empero, no son las “buenas” intenciones las que operan en favor del pacto, ni las que lo mantienen vigente, sino las tendencias egoístas las empleadas por la naturaleza para así cumplir la meta más difícil: la constitución republicana y la paz perpetua. En suma: no es la naturaleza quien se somete a la voluntad de los individuos y los pueblos, sino éstos los que se ven sometidos a su sabiduría. Ésta no puede esperar a que los hombres decidan poner fin al estado de barbarie que impera en el estado de naturaleza, por ello afirma Kant: “El problema del establecimiento del Estado tiene solución incluso para un pueblo de demonios (siempre que tengan entendimiento)”⁵⁸. Queda claro entonces algo esencial en la concepción kantiana de la astucia de la naturaleza, ya apuntado en el capítulo anterior: la guerra actúa como el incentivo para promover y mantener el orden civil... y también es el factor que pone fin a ése orden. En efecto, el establecimiento de una constitución civil se reduce al sometimiento racional a la ley y no al perfeccionamiento moral de los pueblos, la guerra puede obligar a ese sometimiento a la ley cuando no se da por el mero deseo de actuar conforme a derecho. Ahora bien, racionalmente los individuos deciden ajustarse a la norma para preservar su libertad; para conseguir la paz, sin embargo, no se requiere sólo del sometimiento racional a la ley sino del sometimiento de la voluntad a la ley. Por lo pronto la guerra es el medio por el cual la naturaleza asegura la instauración del orden civil, condición necesaria de metas ulteriores.

En segundo lugar, Kant establece la tesis sobre las diferencias de lenguaje y religión como indispensables para establecer un estado de conflicto y pugna, de odio incluso, pero, nuevamente, al incrementarse la cultura harán posibles el equilibrio y la coincidencia en la paz, “una paz generada y garantizada mediante el equilibrio de fuerzas en la más viva competencia...y no

⁵⁷ *Ib.*, p.104

⁵⁸ *Ib.*, p.105

como resultado del quebrantamiento de todas las energías"⁵⁹. Se refiere Kant a la idea según la cual el derecho de gentes se consigue a través de una armonía por encima de la separación y diferencia de los pueblos: si no hay rivalidad y competencia, no hay necesidad de impulsar las condiciones de justicia. Por otro lado, si estas rivalidades y oposiciones se dejan llevar a sus últimas consecuencias, habrá de instaurarse la paz de los sepulcros, no el derecho, ni la justicia. Si el derecho consiste en que "la libertad de cada quien pueda coexistir con la libertad de todos en concordancia con la ley universal"⁶⁰, debemos suponer la diferencia, no sólo entre los individuos concretos, sino la competencia cultural, condición de posibilidad para la construcción de un orden de cosas distinto. Esta segunda tesis añade algo de suma importancia para la argumentación kantiana: la justicia y el derecho, como el orden civil, son condiciones para la paz, y no a la inversa.

En apoyo de esta tesis, Kant se refiere, por último al espíritu comercial, esto es, a la posibilidad de potenciar esta disposición natural de los pueblos. Opuesto a la guerra, pues supone el logro de acuerdos mínimos, el espíritu comercial puede actuar como un mecanismo conducente a propiciar otro tipo de relaciones entre los Estados. Aunque, en principio, pudiera resultar ingenua, es rescatable la idea kantiana según la cual los Estados tienen que llevar a cabo un cambio sustancial en el modo de entender sus relaciones y el espíritu comercial puede verse como un escenario propiciador de ese cambio. Si se acepta la tesis sobre las condiciones de justicia, i.e, de respeto al derecho, no es difícil imaginar entonces el comercio como la fórmula que regule las relaciones entre todas las naciones, y no sólo entre unas cuantas, mientras las demás son objeto del abuso y la rapiña.

Antes de abandonar este apartado, es importante señalar algunas observaciones sobre el concepto de providencia empleado por Kant en el ensayo. Como ya vimos, se trata de un concepto cuyo uso está plenamente justificado

⁵⁹ *Ib.*, 107

⁶⁰ MC., p.30

por la facultad de juzgar. En la Crítica del juicio, Kant intentó probar que la tarea de la facultad de pensar reflexivamente está dirigida a la posibilidad de brindar un contenido a las proposiciones teleológicas, esto es, a establecer un vínculo entre dos tipos de legalidades naturales: aquella que opera como causalidad eficiente y la que opera de acuerdo con una finalidad. En este sentido, la proposición kantiana sobre la garantía proveniente de la “artista naturaleza” para hacer que la especie logre sus fines más altos, no puede ser interpretada en el sentido de que esas condiciones (la guerra como la más sobresaliente) son determinantes para el logro de la paz, sino “ejemplos de condiciones propicias”⁶¹ para que la razón práctica se proyecte hacia la obtención de los fines más altos. La naturaleza hace lo que la razón práctica por ella misma no podría lograr, pero las condiciones y mecanismos dispuestos por ella no operan como causas eficientes para la realización de los fines. El concepto de “garantía” al cual se refiere Kant no puede soslayarse respecto de las consideraciones de la tercera Crítica sobre el modo de juzgar reflexionante, a riesgo de hacer una mala interpretación de los conceptos teleológicos, bajo la cual la providencia sería esa mano oculta que interviene directamente en la acción humana modificando su curso.

Llegado a este punto, Kant ha logrado desarrollar un argumento a favor de la paz perpetua que cuenta con un conjunto de leyes de contención, base jurídica mínima de un derecho público internacional; un conjunto de condiciones suficientes y necesarias pertinentes a los órdenes normativos con base en los cuales tiene que construirse la paz definitiva: una constitución republicana, una federación de estados libres y una ley cosmopolita; y, finalmente, una garantía consistente en la acción de la naturaleza que dispone los incentivos para que libre y voluntariamente los pueblos elijan la paz. Todo esto responde a la pregunta sobre ¿Cómo lograr la paz perpetua? No obstante, el argumento de

⁶¹ Dumouchel, D. “Nature, Histoire, Jugement”, en L'Année 1795, p. 311

Kant no estaría completo sin la consideración de las “antinomias”⁶² de la paz surgidas de la aparente discrepancia o “competencia” entre moral y política, principal impedimento para lograr la paz. A este punto habremos de abocarnos en los siguientes párrafos.

3.3. Las “antinomias” de la paz perpetua y el principio de publicidad

Parte importante del argumento “trascendental” desarrollado por Kant en Hacia la paz, consiste en revisar las falacias originadas en el supuesto de la incompatibilidad, en la práctica, entre moral y política. Ésta interesante discusión se desarrolla en el Suplemento segundo y en los dos Apéndices. A modo de prefacio para los Apéndices, Kant incluye un “artículo secreto”, cuyo contenido se refiere al papel que los filósofos deben desarrollar para propiciar las condiciones de una paz perpetua. En realidad, la recomendación no va dirigida al filósofo, sino a quienes pueden ejercer una censura a la libertad de expresión: se debe permitir a los filósofos que se expresen con toda libertad, porque sólo ellos pueden coadyuvar a disolver las falacias y errores que normalmente los políticos toman por verdades irrefutables. A la luz de los Apéndices finales, la recomendación kantiana adquiere relevancia: parte importante de lo que Kant pondrá de relieve en éstos es la incapacidad del político de ver más allá de sus propios intereses porque desde la plataforma del poder se adquiere una conveniente miopía moral. La ironía de Kant no puede ser más sutil: el artículo “secreto” para la paz perpetua consiste en apelar al consejo de los filósofos, que nunca deben mezclarse con el poder, si se quiere tomar el camino de la paz. Se puede, sin embargo, mantener en secreto el

⁶² Kant no le da el nombre de antinomia a esta discrepancia. En la primera Crítica aparece el cuadro completo de las antinomias de la razón pura (Libro segundo de la *Dialéctica Trascendental*). Ahí establece que las antinomias de la razón pura expresan un conflicto de la razón con ella misma, y son producidas por las ideas cosmológicas. Se trata de un conflicto entre dos enunciados necesarios que se oponen como una tesis y una antítesis, cada una encontrando su demostración en la refutación de la otra. Éste último aspecto es el que se intenta subrayar al usar el concepto de ‘antinomia’ para la oposición entre moral y política, y para la cual Kant ofrece argumentos en contra.

artículo y seguir actuando conforme mandan los cánones de la política, esto es, en la simulación.

Veamos ahora el contenido de los Apéndices. En el primero de ellos, Kant empieza estableciendo la realidad objetiva de la moral “en cuanto suma de leyes incondicionalmente obligatorias de acuerdo con las que debemos actuar”⁶³. Por ende, resulta una “incoherencia manifiesta” el afirmar que no es posible actuar conforme a ésta, una vez que se ha reconocido toda su autoridad. Habría que despojar a la moral de todo concepto de autoridad para aceptar que no estamos obligados a seguir sus mandatos, esto es, convertir a la moral en una “doctrina general de la prudencia” cuyas máximas se adecuan a los intereses propios, “lo que equivale a negar que exista una moral como tal”⁶⁴. Kant da a entender que se trata de una oposición artificialmente creada porque si se actúa conforme a la hipótesis de la contraposición entre moral y política (cosa que conviene a los intereses propios de los políticos) no hay manera de refutar en la práctica tal conjetura. Por el contrario, si ambas pueden coexistir (y esto se logra asumiendo el contenido obligatorio de la ley moral) resulta un falso problema el plantear su incompatibilidad.

Kant ya había hecho alusión a este tipo de “discrepancias” en su ensayo En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica” de 1793. Respondiendo a las objeciones de Grave, quien se sentía más próximo a la ética de los empiristas, y tildaba de “idealista” la teoría del deber contenida en la Crítica de la razón práctica, dice Kant:

...para escándalo de la filosofía, se pretexta con no poca frecuencia que lo que tal vez sea correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, pretendiendo sin duda, con tono altivo y desdeñoso, lleno de arrogancia, reformar por medio de la experiencia a la razón misma, precisamente allí en donde ésta sitúa su más alto honor...⁶⁵

⁶³ PP, p.113

⁶⁴ *Id.*

⁶⁵ TyP, p. 6

Y más adelante agrega:

Esa máxima –que ha llegado a ser bien común en nuestros días, tan abundantes en dichos como parcos en hechos—ocasiona el mayor daño cuando afecta el ámbito de la moral (al deber de la virtud o del derecho), pues se trata ahí del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas –por ende, contingentes—de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma...⁶⁶

Ciertamente, moral y política (teoría y práctica) son difíciles de compaginar. En la práctica de la política no es sencillo guiarse por el respeto a la ley y el derecho, tanto en el orden interno como en el externo. Kant no intenta negar este hecho de la experiencia. Su crítica va dirigida a la pretensión de hacer de la práctica, y no de la razón práctica, la piedra de toque para la aplicación de las normas, ignorando lo que ya ha sido juzgado por la razón misma. Se trata de un “error” (que en realidad es mala fe) de perspectiva porque claramente la razón humana no podría anticiparse el resultado de las acciones, en cambio sí puede “ilumina(r) con claridad suficiente, y por doquier, acerca de lo que hay que hacer para permanecer en la línea del deber y con ello de cara al fin final”⁶⁷, más allá de los impedimentos empíricos que surjan en el camino. Critica, pues, el pragmatismo político de quien ya detenta el poder y no está dispuesto a someterse a las leyes del pueblo ni a ley exterior alguna porque eso implicaría hacer depender su fuerza del juicio público: “De esta manera, todos los planes de la teoría para el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita se evaporan en ideales vacíos...”⁶⁸ El pragmatismo político, la sagacidad de que tanto se ufanan quienes detenta el poder, colabora con los mecanismos de la naturaleza para que éstos se impongan sobre cualquier intento por hacer realidad la teoría en la práctica.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *PP*, p.114

⁶⁸ *Ib.*, p.115

Siguiendo este razonamiento, Kant distingue entre el político moral, el que concibe la coexistencia de los principios de la práctica política con la moral, y el moralista político cuya moral se ajusta solamente a las razones de Estado. Para el político moral es posible hacer modificaciones en la constitución del Estado o bien en las relaciones interestatales; para él las normas son perfectibles, por consiguiente, es un deber hacer las reformas necesarias, aún aquellas contrarias al egoísmo o a las razones "de Estado" para establecer mejores relaciones entre los individuos y los pueblos. A diferencia de éste, el moralista político se excusa en el supuesto principio de que la naturaleza humana no puede mejorar y se guía por el modo como hasta el momento se han llevado a cabo las políticas de Estado o bien, solamente por las consecuencias que le pueden beneficiar, casi siempre contrarias al derecho, en lugar de dejarse guiar por el respeto al mismo. El moralista político es el hombre práctico y su postura es irreconciliable con la del político moral, a quien éste considera un teórico ingenuo que no reconoce la verdad incontrovertible de la experiencia. Kant tiene en la mira de su aguda crítica al político astuto que calcula, miente y manipula con el objeto de lograr sus objetivos, soslayando los intereses de la mayoría: la ley es para él la razón de Estado y no la razón que emana del mandato popular. Pero, en realidad, Kant no se opone a toda "prudencia política". En el caso de una rebelión interna, su consejo es que el político sea prudente y no combata con violencia a quienes quieren cambiar el estado de cosas violentamente. Lo mismo recomienda para las situaciones en que se han roto los pactos internacionales. Ante una situación de emergencia, sea interna o externa, el político debe ser prudente, esto es, mantener en lo posible la unidad del Estado y no forzar los cambios. Al igual que en las leyes prohibitivas laxas de los artículos preliminares, la prudencia indica el aplazamiento de las reformas "hasta mejor ocasión"⁶⁹. Así, la prudencia política que consiste en saber hacer oportunamente los cambios que se exigen, es

⁶⁹ *Ib.*, p.116. Ver nota a pie de página, en donde Kant se manifiesta a favor de mantener un régimen así sea injusto pues "cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que

acorde a la moral y no contraria a ella, porque redundaría en el principio de mantener la existencia del Estado así sea bajo un gobierno despótico.

Las máximas de la "sabiduría" política denostada por Kant, descansa en las clásicas fórmulas del realismo político que se adapta a todas las reformas y a todas las modalidades de régimen :

- Actúa y después justifícate
- Si hiciste algo, niégalo
- Divide y vencerás

La única manera de sustraerse a éstas es disolviendo la supuesta oposición objetiva entre la moral y la política, mostrando su carácter meramente subjetivo, es decir, acorde con los intereses del poder. Contrarios a estos, los principios del derecho son objetivamente válidos y por tanto, universalizables, acordes con el imperativo categórico, esto es, deben ser impuestos sobre todas las personas y los Estados, más allá de la divergencia con la práctica política, pues un sistema de derecho genuino se apoya únicamente en la idea de justicia. El principio de la verdadera sabiduría política consiste en el esfuerzo por aproximarse cada vez más a establecer condiciones de justicia. Parafraseando al Evangelio, dice Kant:

<< Esforzaos ante todo por el reinado de la razón pura práctica y su justicia y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os será dado por añadidura >>⁷⁰

La solución a la divergencia entre moral y política es, de acuerdo con Kant, enfrentar el mal, i.e, combatir el egoísmo en todas sus variantes, entre las cuales se encuentran las razones de Estado, y no ceder ante él. Frente a la astucia del mal, que se expresa claramente en las máximas antes referidas, habrá que imponer los dictados de la razón práctica, de manera de hacerle espacio a la justicia. Pero si no se le combate, no podemos reclamar nada en nombre de la justicia:

ninguna".
⁷⁰ *Ib.*, 122

De hecho, el moralista político puede decir que gobernante y pueblo o un pueblo y otro pueblo no cometen injusticia el uno con el otro si se hostigan violenta o engañosamente; cometen en realidad, injusticia al no respetar el concepto de derecho, que es el único que podría fundar la paz para siempre; si se aniquilan mutuamente les sucede a ambos algo totalmente justo, puesto que uno transgrede su deber respecto al otro, que está animado por las mismas intenciones, no conformes a derecho, contra aquél...⁷¹

La fuerza del argumento kantiano consiste en hacer ver que si se toman por genuinas ciertas máximas cuyo principio no es la justicia y el respeto, sino los principios de la real politik, no pueden calificarse como injustas las agresiones, los abusos y la guerra. Por el contrario, dichas acciones son perfectamente consistentes respecto de los principios en los cuales se apoyan. Si llamamos "derecho" al pragmatismo político, no podemos esperar el logro del consenso y la paz. Una guerra justificada mediante el "derecho a la represalia" es injusta en sí misma, más allá de los modos como se lleve a cabo e independientemente de su resultado, porque su fin no es la justicia sino la venganza.

En el segundo Anexo del ensayo, Kant propone la fórmula de la concordancia de la política con la moral "según el concepto trascendental del derecho público". La manera de disolver la antinomia entre moral y política estriba en el llamado por Kant principio de publicidad, en tanto criterio de la razón para distinguir las máximas correctas de las incorrectas en la práctica política. Dicho principio se contrapone a la tesis según la cual el derecho es el poder, pues gran parte del éxito del poder descansa en la no publicidad de sus propósitos. Mientras que toda máxima jurídica aspira a la publicidad, esto es, a ser reconocida por todos como una máxima legítima, pues sólo así puede lograrse su cumplimiento. La fórmula trascendental de tal principio es la siguiente:

⁷¹ *Ib.*, 123

<< Son injustas todas las acciones que se refieren a los derechos de los otros cuyos principios no soportan ser hechos públicos⁷²>>

La idea rectora del principio es, en realidad, bastante sencilla: si no se pueden hacer públicos los propósitos de una acción, sin provocar con ello la oposición general (echando por tierra el objetivo de la acción), entonces la máxima que la justifica es injusta y, por ende, contraria a derecho. Se trata, en efecto, así formulado, de un principio negativo porque sólo nos muestra lo "injusto" en relación con los otros. Y es trascendental porque toda acción conforme a derecho presupone su validez. Kant pone a prueba este principio en dos casos paradigmáticos: el derecho político (*ius civitas*) y el derecho de gentes.

En el primer caso se pregunta si es legítima la revolución para la liberación de un pueblo del poder opresivo de un tirano. La respuesta de Kant no puede ser más tajante: no hay nada más injusto que la rebelión, pues no es posible fincarla mediante derecho, en cuyo caso habría de ser formulada públicamente:

Según este principio, pregúntese al propio pueblo, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación...la injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, de reconocerse públicamente sus principios, sus propios propósitos resultarían irrealizables. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente.⁷³

El argumento completo de Kant contra el derecho de rebelión ya lo hemos considerado anteriormente. A éste se agrega la condición de publicidad: ningún pueblo aceptaría como ley pública el derecho a la sublevación pues ésta iría en contra de sus propios intereses que son los de unirse y no disolverse; el estado de derecho y no la anarquía.

En el caso del derecho de gentes se trata de un derecho público, esto es, de una voluntad general por medio de la cual se determina lo que a cada quien corresponde, en este caso, los Estados. Procede, entonces, de algún tipo de

⁷² *Ib.*, p.127

⁷³ *Ib.*, p.129

contrato aún cuando no necesite fundarse en leyes coercitivas, sino, como Kant propone, en una asociación duraderamente libre. Aquí también se presenta el conflicto entre moral y política, pero encuentra fácil solución en el principio ya mencionado. El contrato por el cual los Estados participan en la federación libre tiene el propósito de lograr la paz, no el de llevar a cabo la conquista o la guerra. El primer propósito (la paz) soporta el principio de publicidad, no así el segundo. Ningún pueblo aprobaría el derecho de conquista de hacerse público. Pero tampoco pasa la prueba del principio de publicidad la sagacidad política en que fundan sus acciones bélicas las naciones débiles amenazadas por una nación fuerte y deciden unirse en contra de ella. De hacer públicas sus maniobras, se verían seriamente afectadas pues para la nación poderosa siempre será fácil asestar el primer golpe y aplicar el principio de "divide y vencerás". Así, el principio de publicidad en el derecho internacional "hace de la conquista militar algo inaceptable, dado que existe entre los Estados un pacto de no agresión"⁷⁴ que sería negado públicamente de conocerse los propósitos de la nación agresora. Sin mencionarlo como principio, ya está presente en varios de los Artículos preliminar de Hacia la paz. Recordemos que en el primero de éstos, se expresa la prohibición de hacer pactos o tratados de paz con "reservas secretas", esto es, sin publicitar las verdaderas intenciones o propósitos de las naciones que pactan un tratado de paz o armisticio.

Ahora bien, en contra de la sagacidad política, Kant muchas veces propone la prudencia política, cuyo objetivo es la instauración de la federación libre cada vez más amplia "sin esta finalidad, toda sagacidad política es ignorancia e injusticia velada"⁷⁵. Este tipo de prudencia es incompatible con aquellos principios de la falsa política basados en la reserva mental (*reservatio mentalis*), esto es, redactar los tratados públicos de manera tan ambigua que

⁷⁴ Siitonen, A., "Trascendental Reasoning...", p.'??

⁷⁵ *Ib.*, p.132

siempre puedan ser interpretados a favor del interesado; también es contraria al probabilismo: achacar las malas intenciones a los otros Estados o usarlas como fundamento jurídico para someterlas; y, finalmente, al pecado filosófico (*peccatum philosophicum*), consistente en tomar como insignificante la conquista de un Estado pequeño por otro mucho mayor, argumentando que así conviene a “un mundo mejor”.

Ninguna de estas prácticas reconoce la realidad de la moral, en tanto doctrina jurídica, pero también es importante que la prudencia política no tome el lugar del respeto al deber, pues el logro de las condiciones de justicia terminaría por reducirlo a meros actos de benevolencia: mientras el deber del amor a los hombres es condicionado, el respeto al derecho de los hombres es un deber incondicionado. Por lo cual sólo se puede ser benevolente cuando no se ha transgredido el deber al derecho de los otros, o cuando se ha cumplido el deber. De esta manera, las políticas prudenciales pueden allanar el camino a la paz, pero nunca son suficientes. La única manera de derrotar la falsa política es, entonces, formulando nuevamente el principio de publicidad de manera positiva, esto es, vinculando el derecho (la moral) con la política:

<<Todas las máximas que necesitan de la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez>>⁷⁶.

Si las máximas requieren de la publicidad para conseguir sus fines y la tarea de la política es lograr la aceptación general, éstas no pueden entrar en conflicto con el derecho de las personas, porque sólo en el derecho es posible la “unión de los fines de todos”. De esta manera Kant se anticipa a una de las ideas que hoy en día tienen más vigencia cuando se trata el tema de la democratización de la política, me refiero a la idea de “esfera pública”. En efecto, existe la convicción cada vez más clara que una práctica política dirigida a lograr los mayores beneficios para los ciudadanos pasa por la construcción de

⁷⁶ *Ib.*, p. 133

una esfera o ámbito en el cual sea posible la discusión pública de las iniciativas políticas así como las demandas de los ciudadanos. El principio de publicidad kantiano así como la noción moderna de esfera pública constituye un contrapeso indispensable al poder político en la medida en que se harían explícitos los propósitos muchas veces contrarios a los intereses de los ciudadanos que, idealmente, son los únicos que deberían guiar la práctica de los políticos.

Kant concluye en su tratado de paz, que el establecimiento de un estado de derecho es, además de un deber, una esperanza bien fundada. Por tanto, la idea de la paz definitiva no es una idea vacía, mientras se le considere un proyecto al que podemos acercarnos poco a poco y de manera permanente.

Finalizamos este apartado reconstruyendo brevemente el argumento kantiano a favor del proyecto de paz definitiva, señalando, al mismo tiempo, las partes más discutibles del mismo. En dicho argumento podemos distinguir: un supuesto; una propuesta específica; la garantía de que ésta es viable y, finalmente, los caminos para superar los obstáculos.

El supuesto es el siguiente: la paz definitiva debe ser instaurada, es decir, la paz, al contrario del permanente conflicto y la guerra, es algo a construirse. La propuesta concreta se refiere a una federación libre de Estados, los cuales voluntaria y libremente deciden establecer un pacto de paz que ponga fin a todas las guerras. La garantía está dada por la "artista naturaleza" a través de la disposición de un estado de cosas para que el fin de la paz se consiga, incluso, a pesar de los hombres mismos. En cuanto a los caminos o vías de la paz, éstas se reducen a tres cuestiones conseguidas, en este caso, por el hombre mismo y que se cruzan en el camino con lo que la providencia dispone: el carácter pacífico de la república, la influencia benéfica de los tratos comerciales y el poder de la esfera pública. Algunas de las mayores dificultades planteadas en el razonamiento kantiano se vinculan con su propuesta acerca de la federación de Estados libres.

La paz, como ya hemos dicho, tiene como condición el que los Estados estén organizados al interior, de acuerdo con una constitución republicana porque, al estar basada en los principios de libertad, igualdad e independencia, adquieren un carácter pacífico indispensable para el pacto interestatal. Así, conseguido un orden civil bajo la forma republicana, se ha dado el paso inicial para construir el camino de la paz. Empero, Kant tiene una postura ambigua respecto de la forma política que debe adquirir un segundo pacto ahora a nivel de los Estados. En apoyo de su propuesta echa mano del contrato original, como analogía para explicar la necesidad de fundar un acuerdo al exterior de los Estados. La analogía, sin embargo, se queda a mitad del camino: por una parte muestra la necesidad de salir del estado de barbarie, similar o equiparable al estado en el cual se encuentran los individuos antes del pacto civil; pero, por otro lado, no puede extenderla a la fórmula política que pone fin al estado anómico. Kant se da cuenta de las dificultades de proponer una república de Estados disolvente de la independencia y soberanía de éstos. En su lugar propone una federación de Estados libres, renunciando así al poder coercitivo de una constitución a nivel mundial que obligara a las naciones a acatar el principio de no agresión.

En el fondo del problema está la cuestión de cómo interpretar el carácter autónomo de los Estados, esto es, de su soberanía, la cual parece tener una naturaleza distinta a la autonomía del individuo. Con el contrato original los individuos no pierden su autonomía, de hecho, podría decirse que la adquieren, porque se convierten en ciudadanos, sujetos de obligaciones (deberes) y derechos:

Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano (citoyen, esto es, ciudadano del Estado, no ciudadano de la ciudad, bourgeois). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (sui juris) y, por tanto, que tenga alguna propiedad⁷⁷...

⁷⁷ TyP., p.34

Si el derecho hace a los hombres realmente individuos, la moral los hace autónomos, dueños de un propio destino. Esto es así porque a través del pacto social cada quien adquiere la garantía de su libertad; el mismo grado de libertad para todos. Antes de aquél, los derechos y deberes son meramente provisionales, forman parte de lo que Kant llama el "derecho natural", las relaciones básicas que los individuos establecen entre ellos y con los objetos. Es imposible imaginar cualquier comunidad humana en la cual no estén determinadas ciertas normas referentes a los objetos y a las personas. El pacto social no funda la sociedad, sino el orden civil. Una vez que se ha establecido, queda determinado claramente cual es el ámbito y el alcance de los derechos y obligaciones de cada quien, con ello se da origen a una nueva entidad, en este caso política, el Estado. Al interior del mismo han quedado definidos quiénes son los ciudadanos a través del conjunto de normas particulares que se dan a sí mismos. Así, un Estado es soberano cuando posee un conjunto de normas obedecidas por todos los miembros que lo conforman. Existen dos maneras de poner en peligro la soberanía del Estado: una es la rebelión, la otra es la guerra: "...toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos"⁷⁸. También la guerra es un constante peligro para el Estado, lo que lo obliga a estar en permanente vigilia, en un estado de intranquilidad que lo fuerza a nunca desprotegerse. Es por ello que la soberanía del Estado consiste, de manera esencial, en la facultad de "hacer la guerra", según palabras de Hobbes⁷⁹ y muchos otros teóricos de la política. Y aunque Kant no parece estar de acuerdo con esta manera de entender la soberanía de los Estados, pues ningún derecho genuino puede fundarse en la guerra, admite que ésta es la única manera de reivindicar el derecho de los pueblos, es decir, de mantener su soberanía mientras se mantengan el tipo de relaciones propias del estado de naturaleza.

⁷⁸ *Ib.*, p.40

⁷⁹ Cfr. Hobbes, Leviatán, cap. 18, p. 147

Ahora bien, Kant debe resolver un problema que Hobbes, por ejemplo, nunca se planteó, a saber, el de evitar la guerra. Para el filósofo inglés, la guerra es una expresión "natural" del poder de los distintos Leviatanes, el recurso para mantener y fortalecer su soberanía, de manera que la guerra no es evitable, así se pueda condenar. Para Kant la guerra también es la expresión natural del estado de barbarie en la que se encuentran los Estados. No obstante, contrario a lo que Hobbes piensa, para Kant, la guerra no los fortalece sino los debilita, haciendo peligrar su existencia. En consecuencia, debe evitarse, si bien no al costo de perder la soberanía estatal. Kant parece estar atrapado en una especie de disyuntiva: la guerra pone en peligro la supervivencia del Estado, pero también cualquier pacto de paz que suponga la creación de un Estado global o mundial. Sólo así se entiende que Kant vea en la constitución mundial un peligro tan grande como la guerra y la rebelión. El segundo pacto debilitaría el carácter soberano de las naciones; en lugar de la paz, propiciaría una tiranía. Una tiranía mucho más salvaje que aquella libertad en la que de por sí coexisten. A diferencia de lo que sucede con el pacto originario, por el cual los individuos adquieren su independencia, con la constitución mundial se estaría dando un paso atrás. Kant pretende que la soberanía del Estado deba ser mantenida no con base en un derecho de guerra, aún y cuando sea éste el modo en que los pueblos la han reivindicado históricamente. Propone un pacto de paz definitiva pero no por medio de una constitución mundial que diluiría dicha soberanía y que, por ende, tampoco conseguiría su propósito.

Kant creyó encontrar en la federación libre de Estados, el justo medio que concilie soberanía y paz. A primera vista se trata, sin embargo, de un equilibrio ciertamente precario. Puesto que nada externo puede obligar a los Estados a formar un compacto de naciones que establezcan un pacto de paz duradera, aquello que puede empujarlos a realizarlo es una decisión de carácter moral – i.e, de la razón práctica-- después de haber probado los resultados negativos de la guerra y antes de llegar a "la extinción total de sus fuerzas". La

decisión es racional porque hay una especie de “cálculo” en los costos y beneficios de las guerras. Y es de carácter práctico porque obedece al principio de evitar el mal y procurar el más alto bien en el mundo, esto es, resulta de una aplicación del imperativo moral. Muchos especialistas ven en este punto la parte más débil del argumento kantiano: si no existe un instancia jurídica que ejerza coerción sobre los miembros de la federación, el derecho internacional adquiere la forma de la idea que debe alimentar el pacto, pero carece de herramientas eficaces más allá de la propia decisión de mantenerse en él. La paz perpetua es, en el mejor de los casos un ideal inalcanzable.

Indudablemente Kant sentía una profunda desconfianza, no infundada, en los pactos de paz y los compromisos políticos en las relaciones internacionales. Consideraba engañosas las pretensiones de fundar un derecho internacional que realmente sirviera para evitar la guerra, motivado por razones de Estado en lugar del respeto al derecho de los otros. Y si bien podríamos pensar que dicho recelo está apoyado en la experiencia histórica del momento, no son razones externas las que lo explicarían, sino una interior al sistema: el proyecto kantiano de la paz perpetua es consistente con su concepción madura acerca de que la libertad y la voluntad deben estar motivadas por el respeto a la máxima moral. Así, mientras no exista la motivación moral de respeto al derecho, Kant considera inútil una instancia jurídica real --aún y cuando parezca más difícil que los hombres y los Estados incumplan sus promesas cuando existe coerción externa— anterior a la creación de las condiciones de justicia imprescindibles para el proyecto de paz. En este sentido introduce elementos como el de la cultura, el espíritu comercial de los pueblos y el fortalecimiento de la esfera pública como tendencias a partir de las cuales pueden crearse las condiciones para el progreso moral individual y político. En efecto, es esta la razón primordial por la cual Kant se niega a aceptar el Estado mundial: mientras no se avance en el desarrollo moral (justicia y derecho) de los pueblos, es imposible conseguir la paz definitiva. Al contrario de lo que sucede en la fundación de orden civil, para el cual sólo se

requiere que los individuos sean racionales. Así, la guerra (y, por ende, la creación de la paz) le plantea a los individuos y a los Estados la prueba más importante en referencia a la libertad y la voluntad. Recordemos que Kant ya había hecho esta consideración en la Idea (principios Quinto al Séptimo): “el problema más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie”. En la búsqueda de la paz, los hombres no pueden hacer “como si” estuviesen buscando la paz a través de un derecho que en realidad propicia y legitima las agresiones. Con ello no sólo alejan la posibilidad de la paz perpetua, también ponen en riesgo el estado de derecho instaurado en el pacto originario.

Ahora bien, más allá de los reparos de Kant para aceptar que sea la fuerza y la coacción el recurso para imponer la paz definitiva, no pudo renunciar a la idea de un derecho de gentes internacional como punto de partida para lograrla. Parte de ese orden jurídico ha quedado expresado en los artículos preliminares de Hacia la paz y será retomado en su Doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres. Es importante subrayar que la normatividad ahí expresada no puede ser considerada al margen de su concepción teleológica de la historia. Sin ese telón de fondo, no se comprende el sentido del *ius gentium* kantiano, haciéndolo ver como una inconsistencia respecto del proyecto de paz, o, en el mejor de los casos, como una contribución más a la reflexión sobre el derecho internacional de las varias que surgieron en la modernidad ilustrada. En efecto, aunque con algunas novedades, los principios que Kant propone para normar las relaciones interestatales no se alejan mucho de los ya propuestos por Grotius y Vattel, por mencionar dos de los más sobresalientes teóricos del derecho internacional. Pero la verdadera contribución de Kant al tema estriba no en los principios normativos mismos, sino en que éstos deben insertarse en el contexto de una idea regulativa de la historia que progresa indefectiblemente “de lo peor a lo mejor” en virtud de los mecanismos dispuestos por ella para alcanzar los fines más altos de la especie. Lograr esos fines supone que los hombres se sometan libre y voluntariamente al deber y elijan el abandono de la guerra. Así, deontología y teleología guardan

una relación estrecha en el sistema kantiano, aunque jerárquicamente superior la deontología, pues es el derecho el que, a final de cuentas, debe guiar las acciones. El derecho de gentes internacional es sólo una parte de las acciones conducentes a lograr tal sometimiento; empero es fundamental, en el sentido de que funda una normatividad. Para Kant, sin embargo, esa normatividad no puede cumplir cabalmente su objetivo si no va acompañada de los ideales de la razón práctica, ideales que expresan deberes. El deber de la paz se expresa en el mandato "No debe haber guerra". Sin esa máxima cualquier orden jurídico se reduce a principios meramente prudenciales que en lugar de obligar el cumplimiento del deber, se someten a los mecanismos naturales, haciendo de la guerra el destino de la especie. Cómo se liga esa normatividad con el ideal de la paz merece un examen detallado de los conceptos kantianos sobre el derecho y, particularmente, del derecho de gentes internacional contenido en su último trabajo sobre filosofía moral, de lo que nos ocuparemos en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

Kant, crítico de la guerra

Los principios fundamentales de la filosofía kantiana del derecho internacional pueden ser reconstruidos a partir de dos textos centrales: el esbozo filosófico Hacia la paz perpetua y la Doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres. Siendo la materia de este derecho la guerra y la posibilidad de la paz, fue necesario ocuparnos en capítulos anteriores de revisar la tesis kantiana de que la guerra es un mecanismo (e incentivo) dispuesto por la naturaleza para impulsar al hombre a cumplir los fines de la especie, a saber: su perfeccionamiento moral y político. Ese perfeccionamiento supone como meta final el abandono de la guerra en tanto recurso para dirimir los conflictos y la posibilidad de establecer condiciones de justicia para los pueblos de todo el planeta. Empero, algo que ha quedado claro a través del examen de los textos kantianos ocupados de estos temas es la cuestión de que el progreso moral y el progreso político no se dan de manera uniforme. La sociedad humana puede avanzar en materia de cultura haciéndose cada vez más "civilizada" y, sin embargo, no progresar lo suficiente en materia de moralidad. El fin de la razón práctica es, entonces, estrechar la brecha entre el progreso político y el progreso moral porque sólo a través de la conjunción de ambos puede conseguirse la realización de todas las facultades para las cuales está dispuesta la naturaleza humana.

En este sentido, si bien es cierto que el objetivo de la filosofía del derecho de la Metafísica de las costumbres es encontrar los principios a priori que sirven de base y fundamento racional a todo derecho positivo, aspira a mostrar algo que el propio carácter crítico de la filosofía kantiana le impone: cómo puede ese marco jurídico estrechar el golfo existente entre los ideales de la razón práctica y la práctica política. En otras palabras, la Doctrina del derecho

de Kant, además de establecer los principios generales del derecho, acordes con la razón, no puede dejar de considerar el ámbito de aplicación de las normas jurídicas y de la experiencia política (el problema del platonismo y el empirismo en la doctrina kantiana del derecho natural, según Brandt¹). En el prólogo mismo de la obra, ya se advierte esta tensión. Dice Kant:

La doctrina del derecho, como primera parte de la doctrina de las costumbres es, pues, aquello a lo que se exige un sistema que surja de la razón, que podría llamarse la metafísica del derecho. Ahora bien, puesto que el concepto de derecho como un concepto puro está, sin embargo, enfocado hacia la praxis, también aquí, como en los (anteriores) principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza, procederemos del siguiente modo: ofreceremos en el texto el derecho que pertenece al sistema bosquejado a priori, pero los derechos referidos a casos particulares de la experiencia, en las observaciones a veces prolijas; porque, en caso contrario, no podría distinguirse bien lo que aquí es metafísica de lo que es praxis jurídica empírica.²

Kant se ve obligado a hacer estas observaciones en varias partes de la Doctrina del derecho, intentando con ello dejar claro que no es posible mezclar los principios metafísicos de la doctrina con aquellos que provienen de la experiencia, esto es, de un derecho estatutario. Pero también admite la necesidad de apelar al conocimiento que proviene de los "casos particulares" porque el derecho está vinculado directamente con la práctica política. El peligro que Kant advierte en proceder sólo apelando a la experiencia ya ha sido advertido en el artículo secreto de Hacia la paz (Apéndice I) cuando se refiere a la discordancia entre la moral y la política. Hablando del político pragmático afirma:

Estos astutos hombres de estado, en vez de conocer la práctica, de la que se ufanan, saben de prácticas... si se vanaglorian de conocer a los hombres...sin conocer al hombre y lo que puede hacerse de él ...y se acercan provistos de estos conceptos al derecho político y de gentes, tal como la razón lo formula, darán este paso, sin duda, con el espíritu de los leguleyos, siguiendo aplicando su habitual procedimiento (el de un mecanismo de leyes despóticamente dadas) incluso allí donde los conceptos de la razón

¹ Brandt, R., Immanuel Kant, Política, Derecho y Antropología, p. 130

² MC, p.5-6

quieren fundamentar la coacción legal en los solos principios de la libertad...³

No hay, pues, manera de fundamentar una doctrina del derecho público en la sola experiencia (Kant la compara con la cabeza de Fedro, hermosa pero sin seso). Al igual que en sus tres grandes críticas, Kant sostiene que es la razón la única que puede proporcionarnos algún conocimiento de los principios a priori, esto es, incondicionados, del derecho. ¿Cómo saber, por ejemplo, qué es la justicia, si se procede examinando los casos particulares? ¿Cómo saber en qué se funda el supuesto derecho de guerra si atendemos al modo como se conducen los diferentes Estados en permanente recriminación por lesiones mutuamente infringidas? No obstante, sólo la experiencia puede dotar de contenido a esos principios y, por ende, debe recurrirse a ella. Pero, además, la experiencia proporciona un cuadro más o menos completo del “estado de la cuestión”, indispensable para dirigir el rumbo de la razón práctica. La razón práctica dicta la máxima “no debe haber guerra” porque es la guerra la condición en la cual se encuentran inmersos los Estados. El fundamento de la máxima, sin embargo, no es la experiencia, pues no es ésta o a aquella guerra la que se quiere evitar, sino el estado mismo de guerra que es injusto para todos; por ende, éste sólo puede descansar en un principio general de justicia. De igual manera, para Kant, la guerra obliga a los Estados a salir del estado de naturaleza en que se encuentran para instaurar un orden normativo que rijan sus relaciones. Orden normativo cuya plena realización sólo es posible en la paz perpetua; es ésta la idea regulativa que debe guiar la conducción de la política interestatal. Y aunque este ideal puede no ser realizable, el derecho positivo debe pensarse en términos de principios aplicables a la experiencia porque sólo así se logra la aproximación al ideal de la razón.

Es importante tener en cuenta estas consideraciones generales sobre el carácter crítico de la filosofía kantiana al momento de revisar y ofrecer un

³ PP, p.117-118

diagnóstico acerca de la postura de Kant respecto del derecho y, concretamente del derecho de guerra:

Kant distingue entre, en primer lugar, la determinación del derecho como una idea; en segundo lugar, su dependencia de una doctrina empírica del derecho(...) que participa en la idea y, en tercer lugar, una doctrina del derecho meramente empírica (...) que se orienta irreflexivamente sólo por la experiencia (i.e, cuando “lo político” se libera de la razón)⁴

En efecto, la filosofía de las relaciones interestatales desarrollada por Kant supone el esfuerzo por esclarecer los distintos ámbitos de competencia de su filosofía del derecho. Nos interesa, en particular, completar el examen del derecho de gentes que habíamos iniciado en Hacia la paz. Una vez expuesto tal derecho, podremos ubicar a su autor en la tradición del *ius publicum*, algo que se antoja de suma relevancia dada la constante referencia a Kant en el seno de las discusiones actuales sobre política internacional y cosmopolitismo.

4.1. Los principios generales del derecho

La Metafísica de las costumbres representa la culminación del (largo) proyecto kantiano de un sistema crítico de filosofía moral⁵. Uno podría pensar que en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres y la Crítica de la razón práctica, Kant había logrado establecer los principios fundamentales de la acción moral. De hecho, estos dos textos han pasado a la historia de la filosofía como las obras en donde se concentra el pensamiento ético kantiano. Ciertamente esta situación no es del todo injustificada, pues la Metafísica no modifica nada esencial a lo ya establecido por Kant en sus dos trabajos anteriores. Empero, para Kant era indispensable mostrar el aspecto coercitivo externo que debe adoptar la ley moral dado que “nuestro uso externo de la

⁴ Brandt, R, *op.cit.*, p.131

⁵ Desde 1765 Kant decía contar con el material para dicha obra, pero no fue sino en el año 1797 cuando se publica por separado la primera edición de los *Principios metafísicos de la justicia*. Más tarde se agregará a ésta la segunda parte o *Doctrina de la virtud*, completándose así lo que hoy conocemos como Metafísica de las costumbres.

libertad puede violar la libertad de otros. En ese caso, la coerción se justifica para remover este impedimento de la libertad”⁶. Vista como la posibilidad de sustraernos a la naturaleza, en donde todo ocurre mecánicamente, la libertad en el sentido trascendental, es pura espontaneidad, esto es, una idea que podemos pensar pero no podemos conocer, y de la cual no se sigue ninguna experiencia particular. Se trata, en suma, de una libertad negativa. Por su parte, la libertad en sentido positivo, se manifiesta a través del arbitrio que, determinado por la razón, es capaz de ordenar y jerarquizar los distintos impulsos y debe ser independiente de toda consideración pragmática (esto es, de todo aquello que beneficie nuestra tendencia natural a la felicidad), la libertad positiva es la habilidad de la razón pura de ser también razón práctica:

En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan leyes prácticas incondicionadas, que se denominan morales (...) según estas leyes, determinadas acciones están permitidas o no permitidas, es decir, son moralmente posibles o imposibles; pero algunas de ellas, o bien sus contrarias, son moralmente necesarias, es decir, obligatorias, y de ahí surge para ellas el concepto de un deber, cuyo cumplimiento o trasgresión está unido sin duda a un placer o desagrado de un tipo especial (el de un sentimiento moral) que, sin embargo, no podemos tener en cuenta en modo alguno en las leyes prácticas de la razón...⁷

Obligación y deber, son los conceptos centrales de la metafísica de las costumbres. El primero se refiere a la necesidad de realizar una acción libre acorde con un imperativo categórico; mientras que el segundo es la acción a la cual estamos obligados, si bien los motivos que nos obligan pueden ser diversos. El principio que convierte en deber una acción(es) determinada(s) es una ley práctica. Las leyes externas son aquellas para las cuales es posible establecer una legislación que coerciona externamente. Kant coloca en este rubro a las leyes naturales, que obligan aún y cuando no se da dicha legislación externa, y las que podríamos llamar propiamente externas o positivas que obligan si y sólo si se da esa legislación. Siguiendo esta línea de argumentación, tenemos

⁶ Cavallar, Kant and the Theory and Practice of International Right, p.50

⁷ MC, p. 27

que Ius o doctrina del derecho es un conjunto de leyes, que pertenecen a este segundo tipo, son leyes positivas: "El derecho es el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"⁸. Esto es así porque la razón práctica tiene que considerar el caso en el cual, en ausencia de una conciencia moral sobre la propia libertad (negativa) y la de los otros agentes, se garantice a todos el mismo ámbito de acción o espacio de libertad a través de principio de coerción externa⁹. En otras palabras, la facultad de coerción (o derecho) no está condicionada a la obligación moral, ni depende de ella. Es posible, por ende, formular la idea de un derecho estricto, esto es, aquél que no contiene ningún elemento ético, siendo los fundamentos por los que determina al arbitrio, exclusivamente externos. "El derecho estricto es pensado por Kant bajo una doble legalidad: si bien lo que lo define es la ley de la libertad, el problema de su realización puede ser resuelto como un problema de mecánica de fuerza."¹⁰ El derecho "estricto" va asociado solamente a la libertad externa, por ello podría ser el resultado de una mera "mecánica" o "equilibrio de fuerzas". Esta mecánica, sin embargo, es inoperante para el caso de la libertad interna; sería un error el pensar que, para Kant, la fuerza es suficiente para instituir el derecho y la justicia: se requiere del acuerdo, esto es, de una voluntad unificada, para poder coincidir en la universalidad de la ley y esto sólo es posible por la libertad interna que se somete voluntariamente a la ley..

Aunque es difícil distinguir con absoluta claridad cuáles son los autores que moldearon la doctrina kantiana del derecho¹¹, es claro que Kant siguió el modelo iusnaturalista a partir del cual, desde los albores del siglo XVII, podía explicarse el surgimiento de la sociedad civil y del derecho mismo. Con matices

⁸ MC, p.39

⁹ El ámbito de la coerción interna es el de la virtud. De allí la separación de las dos doctrinas que forman la MC.

¹⁰ Domecq, Gabriela, "Derecho y libertad en la filosofía práctica de Kant", en La acción y la política: perspectivas filosóficas, p.107

¹¹ Entre otros, podemos enlistar a Rousseau, Wolff, Vattel, y Grotius.

muy distintos, Hobbes, y más adelante Rousseau, Wolff y Kant, se sumaron a la distinción fundamental entre estado de naturaleza y orden civil. La intuición básica, opuesta a la idea aristotélica, según la cual la sociedad civil es el resultado de un proceso de reagrupamiento natural¹² a partir de la pareja y la familia, es sumamente ingeniosa: se trata de “desmontar”, mediante un ejercicio racional, la estructura política que conocemos para imaginar las condiciones no históricas, sino lógicas, que hicieron surgir la sociedad organizada políticamente a través del derecho. El resultado es la idea de un contrato imperioso, por medio del cual se supera un estado de naturaleza – regido por el libre ejercicio de las voluntades individuales—para ingresar en otro en el cual se instaura un conjunto de normas generales. De cualquier manera, la idea de un derecho natural y un derecho positivo, anterior a dicho modelo, prevaleció en las concepciones políticas contractualistas, entre ellas la de Kant. La razón principal es la siguiente: si bien es cierto que el estado de naturaleza se concibió, en la mayoría de los casos, como un estado de barbarie y voluntarismo a ultranza, existen ciertos derechos que deben ser reconocidos por todo derecho positivo.

Pero además, Kant distingue entre derechos (en tanto la facultad de obligar a otros) “innatos” y derechos “adquiridos”, los primeros son aquellos que pertenecen al hombre de manera natural, son, por ende, independientes de cualquier acto jurídico. En contraste, un derecho adquirido es aquél que se confiere por vía de un acto jurídico. Para Kant sólo existe un derecho innato y este es el de la libertad, entendida como la independencia del constreñimiento impuesto por una voluntad exterior. Su concepción de la libertad, como derecho “innato” es muy próxima a la de Hobbes, para quien la libertad (liberty) es la ausencia de todo constreñimiento o coerción externa. Hay, sin embargo, una diferencia sutil entre ambos filósofos: para Hobbes, con el pacto originario los

¹² “Desde las primeras páginas de la *Política*, Aristóteles explica el origen del Estado en cuanto polis o ciudad, valiéndose no de una reconstrucción racional, sino de una reconstrucción histórica de las etapas a través de las cuales la humanidad habría pasado de las formas primitivas de sociedad a las formas más evolucionadas hasta llegar a la sociedad perfecta que es el Estado.” Bobbio y Bovero, p.56

individuos pierden parte de su libertad, confieren su soberanía a un poder superior. Para Kant, el pacto garantiza la coexistencia de la libertad bajo un principio universal de igualdad. Los hombres entregan su libertad sin límite, propia del estado de naturaleza y obtienen a cambio una libertad “garantizada” por el estado de derecho:

Y no puede decirse que...el hombre en el Estado haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora.¹³

Esto significa que las únicas restricciones que pueden hacerse al derecho innato de la libertad del individuo son aquellas plenamente justificadas, es decir, que pueden ser formuladas como leyes que se aplican universalmente. Lo que coincide plenamente con el principio general de justicia, según el cual:

<<Una acción es justa (conforme a derecho) en sí misma o en su máxima si es tal que la libertad de cada quien puede coexistir con la libertad de todos en concordancia con una ley universal>>¹⁴.

Así, el principio general del derecho o de la justicia es inseparable de la idea de coerción, esto es, de una autoridad que puede obligar a respetar el espacio de coexistencia de la libertad, porque de manera natural, los individuos querrán ocupar ese espacio. Por ende, todo derecho está ligado a un deber, “tener el derecho” a actuar de cierta manera es no sólo actuar correctamente, sino la posibilidad de exigir el reconocimiento (el deber) de los otros a ese derecho.

Siguiendo la tradición iusnaturalista, Kant admite como supuesto de su doctrina del derecho que los hombres deben pactar para poder coexistir. La experiencia –afirma-- nos enseña que los hombres emplean la violencia y las malas artes para resolver sus problemas y sólo una fuerza coercitiva exterior

¹³ *MC*, p. 146

¹⁴ *Ib.*p. 39

puede poner fin a esta tendencia natural. No obstante, no es la experiencia la que explica la necesidad de la creación de un orden civil, sino la idea a priori según la cual cualquier orden legal debe partir de un pacto o acuerdo entre los individuos, pues de otra manera, dicho orden sería tan frágil y poco consistente, que una voluntad en contra podría imponérsele para anularlo¹⁵. Acorde también con la tradición, divide la doctrina del derecho en derecho privado y derecho público, en donde cada una de las cuales corresponde a la distinción entre derecho natural (u originario) y derecho positivo:

La división suprema del derecho natural no puede ser la división en derecho natural y social (como sucede a veces), sino la división en derecho natural y civil: el primero de los cuales se denomina derecho privado y el segundo derecho público. Porque al estado de naturaleza no se contrapone el estado social sino el civil: ya que en aquel puede muy bien haber sociedad, sólo que no civil (que asegura lo mío y lo tuyo mediante leyes públicas), de ahí que el derecho en el primer caso se llame derecho privado.¹⁶

El derecho privado se refiere a la posesión subjetiva de bienes, lo "tuyo" y lo "mío", que de no encontrarse de manera originaria o natural (como expresión de la libertad a que tenemos derecho por el mero hecho de ser seres racionales), no podría quedar consagrada en el derecho público o positivo. El derecho público, por su parte, se refiere a la posesión externa u objetiva de esos bienes, sólo posible en un estado de derecho o sociedad civil. De esta manera, el derecho público es "El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado de derecho"¹⁷. Consecuentemente, el derecho público es un derecho de gentes, sean individuos o pueblos, en tanto sujetos que se relacionan e influyen mutuamente. Si los individuos y los pueblos no pueden dejar de influirse unos a otros, sólo una constitución puede asegurar la existencia y mantenimiento de sus derechos. Kant reconoce tres niveles distintos del derecho público: el derecho político establecido en res publica, o

¹⁵ De acuerdo con Bobbio, ni siquiera es relevante si el estado de naturaleza se concibe como de guerra (Hobbes, Kant) o bien de paz (Locke), sino el que dicho estado es *negativo* porque en él no pueden desarrollarse a plenitud las capacidades humanas.

¹⁶ *MC*, p.54

¹⁷ *Ib.*, p.137

sociedad civil, el derecho internacional o *ius gentium* y, por último, el derecho cosmopolita o “derecho político interestatal” impuesto por el mero hecho de que la tierra es geográficamente limitada y, por ende, debe existir un orden normativo en el cual los individuos sean sujetos de derecho en cualquier región del planeta.

4.2. El derecho interestatal kantiano: ¿derecho público?

Si algo define la doctrina del derecho interestatal¹⁸ kantiano (parte medular del derecho de gentes) es su carácter controversial. No puede soslayarse, por ejemplo, que en Hacia la paz, Kant se exprese irónicamente de algunos de los principales constructores de esta disciplina: pensadores y filósofos – Grotius, Puffendorf, Vattel -- que siguiendo la tradición del *ius gentium* europeo se declaran partidarios de un orden jurídico interestatal, pero que, de acuerdo con Kant, deberían abstenerse de emplear la palabra ‘derecho’. Por otra parte, sin embargo, es indudable que Kant admite la necesidad de la construcción de dicho orden¹⁹ y en ese sentido adelanta importantes tesis, en principio, no muy distintas de las expresadas por esos “ingenuos consoladores”.

Así, el derecho de gentes kantiano nos plantea el problema de si debemos considerarlo como una continuación de la tradición del *ius publicum europaeum*, en cuya trayectoria encontramos a los autores criticados por Kant, o como la filosofía que rompe con dicha tradición. Esta cuestión, sin embargo, sólo puede resolverse después de haber examinado algunos de los párrafos más significativos en torno al derecho público kantiano. No obstante, podemos adelantar la siguiente idea: en Kant, el derecho de gentes interestatal oscila entre dos momentos o estados distintos. Por un lado está el “derecho” que

¹⁸ Kant emplea el término *Staatrecht* o *ius civitatum*, cuya traducción más cercana es *interestatal* aunque a veces se le traduzca por *internacional*. Vitoria, Suárez y otros habían empleado la expresión en latín *ius inter gentes*; fue a partir de J. Bentham que el término *derecho internacional* se generalizó en las lenguas modernas. Cfr. Truyol y Serra, La sociedad internacional, p. 18.n

¹⁹ La idea de un “orden interestatal” es típicamente ilustrada, acorde con la visión de un futuro en el cual habrá de regir la razón para normar las relaciones entre pueblos e individuos.

prevalece entre los Estados, un estado de barbarie, similar al estado de naturaleza en la cual se encuentran los individuos antes del pacto social, y por otro, un derecho público que resulta de la superación de ese estado de naturaleza y de la supresión de la guerra como camino para resolver los conflictos. Se trata de un "dualismo" oscilante, no siempre reconocido por el propio Kant, en donde "el régimen existente que podríamos apenas caracterizar de jurídico (debe dar lugar) al régimen que debe marcar el advenimiento de un orden jurídico digno de ese nombre"²⁰. En suma, podríamos afirmar que el derecho de gentes interestatal kantiano se encuentra en el centro de una fuerte tensión entre el "estado de las cosas" y la idea general del derecho que no debe obedecer sino a los principios a priori que le impone la razón práctica.

Dicha tensión se pone de manifiesto en los principios expresados en Hacia la paz, y también de manera clara en la parte dedicada al derecho internacional de la Doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres. Ya vimos que en los artículos preliminares de Hacia la paz, Kant expresa un conjunto de prohibiciones (leges prohibitivae) para los Estados, entre las cuales destaca el 5º, referido al principio de no intervención. Siendo éstos meras prohibiciones, no reconocemos en ellos un sistema positivo de derecho internacional, aunque apuntan a establecer normas o regulaciones para las relaciones entre los pueblos, dado el estado de naturaleza en que se encuentran. Si seguimos al pie de la letra la división fundamental de la doctrina del derecho de la Metafísica de las costumbres, Kant no parece estar hablando entonces de un derecho público. No obstante, las prohibiciones expresadas en los artículos preliminares pretenden establecer las condiciones jurídicas mínimamente indispensables para que pueda ser instaurado un estado de paz o un genuino estado de derecho. Estas prohibiciones no pueden contar como las leyes perentorias de las relaciones internacionales; tan sólo preparan el camino para el advenimiento de la paz. Para Kant es imposible pensar un derecho público internacional que consagre las relaciones

²⁰ Haggemacher P. "Kant et la tradition du droit de gens" en L' Année 1795-Kant, p.130

prevalecientes entre los Estados en el estado de naturaleza. Un derecho así concebido institucionaliza y justifica el estado de guerra permanente y hace imposible la paz. En este punto radica su crítica al derecho de guerra propuesto por Grotius y Vattel, entre otros. Y esta crítica también puede extenderse, como veremos más adelante, a la teoría de la guerra justa:

La crítica kantiana a la "guerra perpetua" propia de la anarquía que reina entre los Estados, es implacable: mientras los Estados defienden sus pretensiones por la guerra, al mismo tiempo que reclaman sus victorias, se mantienen, dice Kant, al margen del derecho...De manera que la idea de una paz armada le parece a Kant una contradicción en los términos.²¹

Así pues, los artículos preliminares de Hacia la paz están dirigidos a denunciar y condenar las políticas belicistas conducidas en nombre de la justicia y el derecho, pero también la retórica filosófica del *ius publicum europaeum* esos "códigos elaborados filosófica o diplomáticamente (que) no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla..., (y que) aún son citados ingenuamente, en efecto, como justificación de una agresión bélica..."²² En contraste, el proyecto de paz kantiano, acorde con un derecho público "positivo", está formulado en los tres famosos artículos definitivos:

- La constitución civil de todo Estado debe ser republicana
- El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres
- El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de hospitalidad universal

Cada uno de ellos refiere a los tres órdenes normativos del derecho de gentes.

Kant sigue un camino semejante en la exposición de su doctrina del derecho público en la Metafísica de las costumbres: primero se ocupa del derecho político (unión civil), en segundo lugar del derecho de gentes o interestatal y, por último, del derecho cosmopolita. En cuanto al derecho político (o civil), Kant reivindica su convicción liberal y republicana ya anunciada en otros textos, si

²¹ Goyard-Fabre S. "Les Articles préliminaires" en L'Année..., p. 57

²² PP., p.90

bien puntualiza algunos conceptos que merecen ser señalados. Al Estado lo define de la siguiente manera:

Un Estado (civitas) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes a priori, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la idea, tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad (por lo tanto, en lo interno).²³

En esta definición no hay referencia alguna al estado de naturaleza, el Estado se define, en primer lugar, como la unión de los individuos bajo leyes jurídicas. De lo cual podríamos colegir que no hay Estado sin esas leyes, esto es, que el Estado impone un orden jurídico o estado de derecho. Dichas leyes son necesarias porque se siguen, por sí mismas, del concepto mismo de derecho externo, con lo cual debemos descartar que se trate de leyes establecidas por estatuto, por consenso (en todo caso, el consenso se refiere a la voluntad de subsumirse a la ley), por costumbre, en fin, por todo aquello que no sean “principios jurídicos puros”. De manera que el Estado es la norma o la idea que debe regular a toda unificación efectiva²⁴. Siguiendo su ideal republicano, Kant asigna tres poderes al Estado (o trias política: “la voluntad universal unida en una triple persona”) el poder soberano, personificado en el legislador; el poder ejecutivo en la persona del gobernante y, por último, el poder judicial, en la persona del juez. A modo de un argumento, Kant ve en la premisa mayor la voluntad soberana, en la menor el mandato de proceder conforme a la ley y, como conclusión, el fallo judicial, esto es, lo que en cada caso es el derecho.

Una sociedad ordenada jurídicamente así tiene como miembros a ciudadanos (cives), con los siguiente atributos jurídicos: libertad, igualdad e independencia. El “acto” por el cual un pueblo se une para formar un Estado es el contrato originario, de acuerdo con el cual: “Todos (omnes et singuli) en el

²³ MC, p. 142

²⁴ Al contrario de Locke y otros iusnaturalistas, para Kant la “sociedad civil” es una “idea” en el sentido de un concepto perfecto, de manera que no debe interpretarse literalmente como una etapa histórica.

pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad.”²⁵ El que un Estado esté formado por ciudadanos y no sólo por individuos es fundamental, como veremos, para entender la discusión kantiana en torno al derecho de guerra. Si bien un Estado al exterior puede reivindicar sus derechos recurriendo a la fuerza, no puede pasar por alto el mandato de la voluntad general que, en palabras de Kant, es irreprochable.

Sobre los efectos jurídicos de la unión civil, Kant subraya una vez más su rechazo a un supuesto “derecho de rebelión”. La facultad del soberano es incontestable, lo que implica que el ciudadano no puede poner en cuestión dicho poder, ni tratar de dirimir sobre el origen del mismo pues es inescrutable. Si el poder es legítimo o no, una vez que se ha instaurado el orden jurídico, para Kant son “sutilezas completamente vanas para el pueblo que ya está sometido a la ley civil”²⁶ a la cual debe obedecer. Los ciudadanos pueden quejarse de las injusticias, “pero no oponer resistencia”. El soberano sólo tiene derechos y ningún deber, es el propietario de todo y el jefe supremo, pero sólo en cuanto representa la unión civil bajo principios jurídicos. En este sentido, no debe poseer nada (riquezas o territorios), ni mucho menos disponer de los ciudadanos como si fueran objetos: “tiene el derecho de mando sobre el pueblo (el de adjudicar a cada quien lo suyo), al que pertenecen todas las cosas exteriores”.²⁷ Estas posesiones, sin embargo, no se traducen en adquisiciones efectivas, sino en la facultad de mantener el derecho y la división de la propiedad. Con ello quiere garantizar Kant que el soberano no se convierta en un monarca absoluto que posea (en el sentido efectivo de la posesión) no sólo territorios, sino las “almas” de sus súbditos.²⁸

²⁵ *Ib.*, p. 146

²⁶ *Ib.*, p. 150

²⁷ *Ib.*, p.156

²⁸ Sin embargo, el concepto de ‘soberano’ en Kant es más bien ambiguo. Más que al gobernante --definido como ‘organo’ del soberano -- Kant parece referirse, con frecuencia, al concepto mismo de voluntad general. Por ello toda restricción al poder *político* del soberano le parece un atentado contra la esencia misma del Estado.

La doctrina del derecho debe ocuparse también del derecho (público) de gentes:

...aquí un Estado, considerado como persona moral frente a otro que se encuentra en el estado de libertad natural y, por tanto, también en estado de guerra continua, se plantea como problema el derecho a la guerra, el derecho durante la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra...²⁹

En efecto, la concepción kantiana de un *Völkerrecht* incluye un derecho de guerra (*Recht im Kriege*), en sus dos vertientes clásicas: *ius ad bellum* y *ius in bello* y, al mismo tiempo, la obligación de salir del estado de guerra, lo que le confiere una tonalidad distinta a su concepción: un derecho de gentes debe incluir la obligación de abandonar el estado de guerra permanente y, por ende, el propio derecho de guerra. En realidad, Kant nos presenta la justificación de un derecho de gentes que implica el abandono del derecho de guerra, para instaurar en su lugar un derecho de paz, en lugar de un derecho de guerra que se justifica con el pretexto de buscar la paz. En otras palabras: todo derecho de gentes que no se proponga la eliminación del derecho de guerra es un derecho imperfecto y provisional, indigno de ese nombre.

Ahora bien, si en Hacia la paz, se ocupa en gran medida del proyecto de paz, en la Doctrina del derecho, Kant se extiende en la caracterización del derecho de guerra. Comienza por darnos sus elementos: (1) los Estados considerados en su mutua relación "como salvajes sin ley"; (2) un estado de guerra en donde priva el derecho del más fuerte, no necesariamente un estado de guerra efectiva; (3) la necesidad de un pacto entre las naciones en el cual se incluye un principio de no intervención (ya presente en el tratado de paz del 95) pero sí la posibilidad de defenderse de las agresiones de enemigos exteriores; (4) una sociedad cooperativa, esto es, una "alianza que puede rescindirse en cualquier momento y que, por tanto, ha de renovarse de tiempo en tiempo"³⁰; por último, (5) un derecho *in subsidium* consistente en la defensa mutua para evitar el recurso a las armas o guerra efectiva.

²⁹ *Ib.*, p.181

³⁰ *Ib.*, p. 183

Antes de ocuparse de definir el derecho de guerra, Kant adelanta una posible justificación del mismo:

¿ Qué derecho tiene el Estado frente a sus propios súbditos a servirse de ellos en guerra contra otros Estados, a emplear o arriesgar en ello sus bienes, e incluso su vida, de modo que no dependa de su propio juicio si quieren o no ir a la guerra, sino que puede enviarles a ella la orden suprema del soberano?³¹

El único derecho por el cual podría justificarse esa “disponibilidad” de los ciudadanos sería aquél por medio del cual “uno puede hacer lo quiera con lo suyo”, que es todo aquello que le pertenece indiscutiblemente. “He aquí, por tanto, la deducción, tal como la concebiría un simple jurista”³². Claramente, la intención de Kant es mostrar la improcedencia de tal “derecho”, mostrando que ese fundamento jurídico vale para los hombres respecto de sus posesiones, de sus animales, pero no puede aplicarse a éstos con relación al soberano, pues la categoría de ciudadanos los hace colegisladores, lo que implica a su vez, que se requiere de su aprobación para ir a la guerra. El derecho en cuestión tendrá que ser inferido, entonces, a partir del deber que tiene el soberano para con sus súbditos, esto es, como si éstos hubieran dado su voto para ello. Ésta es la manera como el soberano tendría que entender el fundamento jurídico del derecho de guerra: se le ha conferido la facultad de hacer la guerra y, por tanto, al hacerla no puede disponer de los ciudadanos como si éstos le pertenecieran. Con éste argumento Kant intenta salvar la cuestión sobre el carácter autónomo de los ciudadanos, establecida en el pacto civil y, por otro, la necesidad de fundamentar jurídicamente un derecho que compromete la existencia misma del estado.

Más allá de las sutilezas argumentativas en las cuales Kant se ve comprometido, para él el derecho de guerra está fundamentado en una razón de mucho mayor peso:

³¹ *Id.*

³² *Id.*

En el estado natural de los Estados el derecho a la guerra (a las hostilidades) es la forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho frente a otro cuando cree que éste ha sido lesionado; porque en aquella situación no puede hacerse mediante un proceso (como único medio de resolver las querellas en el estado jurídico).³³

Aquí destacamos dos cuestiones interesantes. La primera hace referencia al hecho de que no habiendo una instancia superior, un tribunal o autoridad por encima de los Estados para reconocer los derechos de cada uno, se acepta como lícito el recurso a la guerra. Es la fuerza y no la razón (en la forma de una norma o ley) la que sirve de fundamento al derecho de guerra. En segundo lugar, encontramos, quizás por única vez, una referencia de Kant a una causa lícita de guerra: la lesión, no sólo la activa, o de facto, sino la amenaza proveniente de los preparativos de guerra, frente a los cuales existe el derecho a estar prevenido (*ius praeventionis*); también la lesión consistente en el "formidable aumento de poder" (*potentia tremenda*) por parte de un Estado, y que lesiona al más débil sólo por la situación en la cual lo coloca tal acumulación de fuerza. Kant cierra este párrafo con una afirmación no menos importante: "Aquí se funda el derecho al equilibrio de todos los Estados colindantes que mantienen entre sí una relación activa"³⁴. De modo que hay un derecho a mantener un equilibrio entre los Estados, aún con el empleo de las armas. El estado de naturaleza entre los Estados no es, por ende, un vacío jurídico (entre otras cosas, por ejemplo, no podemos ignorar que los Estados, por el mero hecho de haberse constituido como tales, son todos iguales y tienen carácter de personas morales, esto es, son sujetos de derechos) pues aún ahí es posible, esto es, "jurídicamente" posible, buscar un equilibrio sin el cual la guerra se desbordaría llevando a los Estados a su destrucción total. Concluimos, entonces lo siguiente: Kant admite la guerra defensiva, pero sólo como medio para alejar, mediante el equilibrio, la posibilidad de una guerra total que cancelaría el establecimiento de las condiciones justas sobre las cuales

³³ *Ib.*, p.185

³⁴ *Ib.*, p.185

construir la paz perpetua. Es un derecho que, sin embargo no puede perpetuarse como recurso legítimo para dirimir las relaciones entre los Estados.

Kant también incluye un derecho durante la guerra (in bello) como parte del derecho interestatal, “justamente el que presenta mayor dificultad simplemente para formarse de él un concepto y pensar una ley en este estado sin ley, (inter arma silent leges) sin contradecirse a sí mismo”³⁵, pues no parece ser congruente la idea de establecer leyes para la guerra, con la idea de la necesidad de salir de ese estado de barbarie. Empieza descartando, por ilegítimas, las guerras punitivas (bellum punitivum), de exterminio (bellum internecium) y las de sometimiento (bellum subiugatorium). Estas guerras violan, en primer lugar, el principio de igualdad entre los Estados, así como su condición de personas morales. En el caso de las guerras punitivas, ningún Estado puede castigar, mediante la guerra, a su igual, pues ello implicaría establecer una relación de superior a inferior entre ellos. Tampoco son legítimas las guerras de exterminio o de sometimiento pues llevarían a la “aniquilación moral” de un Estado, poniendo a los ciudadanos del país vencido en la condición de esclavos del país vencedor. Sin embargo, Kant admite que el Estado que hace la guerra se sirva de “toda clase de medios de defensa, excepto aquellos cuyo uso incapacitaría a sus súbditos para ser ciudadanos”³⁶. Recordemos el argumento de Kant por medio del cual concluyó que el soberano que hace la guerra tiene el mandato del pueblo, pero no es el dueño de la vida de sus ciudadanos, por tanto, no puede emplear medios que vayan en contra de dicha condición. Entre tales medios enlista los siguientes:

...utilizar a sus propios súbditos como espías; a éstos, y también a los extranjeros, como asesinos pagados, envenenadores (clase en la que pueden contarse también perfectamente los llamados tiradores de precisión, que acechan a los individuos en emboscadas), o simplemente para propagar noticias falsas; en una palabra, usar a aquellos medios perversos que

³⁵ *Ib.*, p.186

³⁶ *Ib.*, p. 187

destruirían la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera.³⁷

También se refiere a lo que está permitido “imponerle al enemigo”: impuestos y contribuciones, siempre y cuando no representen el saqueo de la población ni el uso de la fuerza para efectuar las requisiciones. Estas consideraciones tienen como objetivo ir reduciendo el peligro de la guerra y no su “humanización”, porque para Kant el derecho de guerra implica únicamente la idea de un antagonismo para conservar lo que, naturalmente, es de cada uno –como en el estado de naturaleza previo al orden civil-- y no una manera de hacerse de más poder para amenazar y poner en peligro a los otros Estados.

Así, el derecho durante la guerra, concebido por Kant, está compuesto de varios rubros: una clasificación de las guerras prohibidas: punitivas, de exterminio y de sometimiento; y una versión “no instrumentalista” de los principios de contención pertenecientes a las teorías clásicas de la guerra justa, que merece un comentario. Con algunas variantes, los principios de contención defendidos por los teóricos de la guerra justa, giran en torno a dos principios fundamentales: en primer lugar, que los medios utilizados en la guerra deben ser proporcionales a los fines que se quieren alcanzar y, en segundo, la distinción entre combatientes y no combatientes. La contención implícita en los principios se refiere a no usar medios que sobrepasen los objetivos militares aumentando el sufrimiento de la población que sufre una guerra y no cometer la injusticia de someter a la población civil a los rigores del combate. La aplicación de éstos supone, entonces, ajustar las estrategias militares a propósitos concretos, tales como, la ocupación de una ciudad, la destrucción de un puente o de una fábrica de armamentos, etcétera. Los instrumentos de guerra (armas y tácticas militares) no deben exceder al cumplimiento de esos fines. Ahora bien, es claro que desde la óptica kantiana, esos principios toman en cuenta sólo fines inmediatos para ganar una batalla y, eventualmente, la guerra misma. En todo caso, la paz será una consecuencia de haber empleado

³⁷ *Id.*

una estrategia correcta para vencer al enemigo...sin un costo humano excesivo. Se trata de normas meramente "prudenciales". Para Kant, en cambio, lograr una paz justa es el único objetivo por el cual vale la pena introducir un derecho durante la guerra y, por ende, algún tipo de contención en ella. El único principio de contención legítimo para Kant es el que se basa en la consideración de la ciudadanía de los súbditos (de ambos Estados contendientes) y la preservación de la confianza en la cual pudiera fincarse una posible paz a futuro. El único "cálculo" moralmente válido es el que se hace en función de no dañar la dignidad del ciudadano y de ir fomentando la paz. Pensar en términos de lograr los objetivos militares con los menos daños posibles se antoja repugnante a la visión kantiana de su ética y su proyecto de paz perpetua.

Una novedad del *ius gentium* kantiano es la de la introducción de un derecho después de la guerra (*post bellum*):

El derecho después de la guerra, es decir, en el momento en que se firma el tratado de paz y atendiendo a sus consecuencias, consiste en que el vencedor, con objeto de llegar a un acuerdo con el vencido y lograr la paz como conclusión, pone las condiciones que suelen incluirse en los tratados, y no ciertamente ateniéndose a un presunto derecho que le cabría en virtud de la supuesta lesión causada por el adversario.³⁸

Este principio recoge en gran medida el contenido del primer artículo preliminar de Hacia la paz, en el cual se asienta la prohibición de formular tratados o pactos de paz, no con la intención de llegar a acuerdos que establezcan las condiciones de una paz justa, sino con reservas que dan ventaja al vencedor y, por ende, propiciando guerras futuras. El hecho de que Kant lo incluya como parte del derecho de gentes, refuerza nuestra idea de acuerdo con la cual, el punto central de su argumentación es defender la posibilidad, así sea remota, de retomar el camino hacia el abandono definitivo de la guerra. Exigir la restitución de gastos de guerra, haría aparecer como injusta la causa de la parte vencida y, por ende, como justa la causa del vencedor, en un estado de

³⁸ *Ib.*, p.188

por sí injusto para ambos. Una potencia vencedora no puede abusar del enemigo vencido, porque de hacerlo, su empresa se convertiría en una guerra punitiva y, por tanto, ilegítima. Por ello, tampoco la esclavitud puede seguirse de un acuerdo pactado entre dos potencias enemigas. En otras palabras, la libertad de los ciudadanos, así sean los del Estado enemigo, nunca puede ser un asunto a negociarse como parte de los acuerdos de un armisticio. En el fondo de argumentación kantiana, están, sin duda, su rechazo a las razones esgrimidas por los defensores de las guerras de conquista que, de esta manera, contribuyen a la reproducción de condiciones injustas, contrarias a una posible paz futura.

Una vez formulados los principios del derecho de guerra, Kant se ocupa de definir el derecho a la paz:

El derecho a la paz es 1) el de estar en paz cuando hay guerra en la vecindad, o derecho de neutralidad; 2) el de poder asegurar la continuación de la paz concertada, es decir, el derecho de garantía; 3) el derecho a la asociación mutua (una confederación) entre diversos Estados, para defenderse juntos contra todo posible ataque externo o interno; no una liga para atacar y para el engrandecimiento interno.³⁹

Este derecho es tan sólo una parte del proyecto de paz formulado por Kant en Hacia la paz pues algunas de sus implicaciones están contenidas en las leyes prohibitivas de los artículos preliminares. Se trata de los principios de neutralidad, garantía y asociación, que definen, de alguna manera, el tipo de relaciones típicas de un estado en tránsito hacia el pleno estado de derecho. No es el fin de la guerra, y por ello los Estados deben tener el derecho de mantener su neutralidad respecto del conflicto en el cual participan otros Estados; el derecho de garantía se refiere al principio de *pacta sunt servanda*, i.e, asegura el respeto a los pactos firmados --como treguas y armisticios--, pero no el fin definitivo de las conflagraciones; a su vez, el de asociación puede verse como un protocolo de la federación de Estados libres, pues tiene aún un carácter

³⁹ *Ib.*, p.189

defensivo. "Todo, pues, queda establecido en función de la guerra"⁴⁰ y no de la paz.

El derecho a la paz no puede verse al margen del parágrafo 60 de la Doctrina del derecho, dedicado al 'enemigo injusto', quizás una de las figuras más interesantes del derecho de gentes kantiano, "frente al cual el derecho de un estado es ilimitado". En sus propias palabras:

(un enemigo injusto) Es aquél cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza.⁴¹

Son dos las cuestiones relacionadas en la definición anterior. En primer lugar, el enemigo injusto se define como tal en virtud de su conducta y no de sus razones, pues expresa una máxima que no admite ser universalizada y, en segundo lugar, se establece la relación entre esa conducta y la perpetuación del estado de naturaleza entre los pueblos. Fiel a su filosofía moral, Kant reafirma la idea, según la cual, las acciones imponen máximas de acción. Por ello no define al enemigo injusto por las causas enarboladas por él, ignora por completo el punto: el enemigo, esto es, el de la conducta ostensiblemente agresiva, siempre puede pretender la legitimidad de su causa, pero no pasa la prueba de la universalización de su conducta, pues atenta contra el derecho de paz de los Estados. La "prueba" de que la máxima es incorrecta está dada en el hecho de que, convertida en norma, se perpetuaría el estado de naturaleza, injusto para todos. Así, el enemigo es injusto no porque sus razones sean injustas, sino porque al recurrir a la guerra atenta contra la posibilidad de instaurar un estado de paz, atenta contra ése derecho: viola la neutralidad, los acuerdos pactados y diluye las garantías para llegar a acuerdos perentorios.

Contra el enemigo injusto los demás Estados tienen el deber de unirse y combatirlo para impedirle hacerse del poder con el cual amenaza y lesiona a la comunidad, mas no para desaparecerlo o diezmar a su población. Debemos

⁴⁰ Haggemacher, P., *op.cit.*, p. 131

⁴¹ MC., p.189

subrayar que es ésta es la única ocasión en la cual Kant habla de la unión de fuerzas para combatir y no para buscar la paz. Sin duda este punto del derecho de gentes kantiano bastaría para dudar en clasificar a su autor como un pensador netamente pacifista: Kant es un crítico de la guerra, más que un pacifista. Pero antes de abocarnos a esa discusión, es importante insistir en lo siguiente: Kant parece introducir un nivel “intermedio” entre el estado de naturaleza y el estado de derecho interestatal. En efecto, tendríamos que abandonar la dicotomía clásica (estado de naturaleza-estado de derecho):

...a favor de un modelo más flexible que mantenga la distinción básica entre el estado de naturaleza y el orden civil, pero permita, al mismo tiempo, por lo menos un estado transitorio, incluso de varios niveles, entre el estado de naturaleza y una condición pública plenamente realizada.⁴²

Esta nueva perspectiva daría sentido a, por lo menos, dos de los conceptos más problemáticos del *ius gentium* kantiano: el derecho de paz y el enemigo injusto. Manteniendo la dicotomía clásica entre derecho natural y derecho positivo, la filosofía kantiana del derecho de gentes, de suyo colocada en una fuerte tensión, nos presenta más de un interrogante: ¿El derecho de gentes es un derecho privado o público? ¿Puede la paz permanente ser consecuencia del derecho de gentes? En la respuesta a ésta y otras cuestiones, es necesario recordar que para Kant el derecho público, esto es, aquél que establece principios definitivos, es el producto de un largo y difícil proceso histórico y, por lo mismo, habría que imaginar distintos niveles de aproximación a la meta más alta del progreso político y moral: la paz perpetua. Algo en este sentido apunta Kant en los principios 5, 6 y 7 de la *Idea*, cuando por primera vez se refiere a la dificultad de lograr las metas y fines para los cuales la naturaleza nos ha dispuesto, y la interdependencia existente entre los distintos órdenes normativos.

Así, pues, podríamos aceptar como una conjetura razonable que, desde la perspectiva kantiana, el estado de naturaleza en el cual están inmersos los

⁴² Gallagher, *op. cit.*, p.111

Estados, antes del advenimiento de un derecho público genuino, se caracteriza por la anarquía, pero no por el vacío jurídico. Podríamos ubicar al derecho de gentes kantiano como intermedio entre el derecho privado (natural) y el derecho público (positivo), intervalo en el cual el derecho a la paz y la figura del enemigo injusto ilustran los avances y retrocesos propios del proceso de aproximación al derecho positivo. Sería difícil imaginar una situación en la cual no existiese ningún tipo de norma o de acuerdo entre los individuos o entre los Estados. Y si bien es cierto que el estado de naturaleza no necesariamente corresponde a una etapa histórica concreta, describe condiciones propias de las relaciones imperantes en la realidad. En esa realidad, hay guerras y alianzas, tímidos acercamientos a un orden interestatal, siempre amenazados por nuevas guerras, de manera que dicho "orden" se define como precario y nunca definitivo. Frente a esta realidad, hay un nivel superior del derecho de gentes positivo que representa el modelo ideal, tal vez inalcanzable, de interacción entre los Estados. Por ello afirma Kant:

...la paz perpetua (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son...⁴³

Aunque la paz perpetua sea irrealizable, y esto es crucial en la filosofía kantiana, la decisión de hacer la guerra o hacer la paz es un asunto de la práctica política, basada en principios que sí son realizables y, por ende, inciden en la vida de los individuos y la coexistencia de los pueblos. La referencia a Platón resulta obligada en este punto: Kant postula formas ideales o arquetipos los cuales sólo se realizan aproximativamente. Sin embargo, habría que preguntarse, si este "platonismo" kantiano no es, paradójicamente, el producto de una visión bastante realista: dadas las condiciones en las que estamos inmersos, sólo un ideal como el de la paz definitiva puede mover a los Estados a actuar conforme a deberes perfectos,

⁴³ MC, p. 190

pues no parece haber en los propósitos humanos --tal y como afirma Kant en la Idea-- nada que pueda actuar en ese sentido: no podemos esperar que el mundo externo proporcione la finalidad y la completud que la razón demanda⁴⁴. A diferencia de Platón, los ideales kantianos actúan no como fuente de aspiración hacia ellos (como mera contemplación del ideal), sino como fuente de deber para actuar en el sentido del ideal.

El derecho de gentes positivo incluye también un derecho cosmopolita o comunidad pacífica universal, cuyo fundamento es un principio jurídico y no algo filantrópico. Si en Hacia la paz, Kant enfatiza el principio de hospitalidad del derecho cosmopolita, en la Doctrina del derecho, subraya la necesidad de convenir en leyes universales para el comercio entre todos los pueblos del mundo. A primera vista, el derecho cosmopolita parece tener un ámbito de acción menos importante que los otros órdenes normativos del derecho de gentes kantiano. Sin embargo, su auténtica relevancia estriba en la idea kantiana de acuerdo con la cual, un derecho de gentes no puede estar completo si no se garantizan, para todos los individuos, al margen de su procedencia geográfica, condiciones de justicia en cualquier región del planeta. Sin un derecho cosmopolita el derecho de gentes dejaría al descubierto un orden normativo distinto del civil y el interestatal, pues ninguno de éstos considera el tipo especial de relación entre los individuos al margen de las fronteras territoriales, meramente convencionales. La idea subyacente al derecho cosmopolita responde a la necesidad de garantizar que los individuos no pierden su categoría de personas morales fuera del ámbito jurídico proveniente de la constitución del Estado del cual son ciudadanos. Ciertamente es la actividad comercial la que lleva a los hombres a desplazarse por el mundo; la necesidad de fuentes de trabajo o simplemente de nuevas tierras y oportunidades, en suma, el flujo de personas, es irrefrenable. Y si bien Kant no

⁴⁴ Williams H. Y Booth, K., "Kant: Theorist beyond Limits", en Classical Theories of International Relations, p.74

pudo imaginar el carácter urgente que adquiriría este tipo de derecho en los siglos por venir, sin duda sí acertó a vislumbrar la necesidad de incluir este orden normativo en un auténtico derecho de gentes.

4. 3. El mandato de la razón práctica: No debe haber guerra

Dice Kant que en ningún ámbito se muestra la naturaleza humana menos digna de ser amada que en las relaciones de los pueblos entre sí pues “siempre existe en el uno la voluntad de sojuzgar al otro”⁴⁵. Y en numerosas ocasiones se ocupa de expresar la dificultad en remontar semejante estado de barbarie. El mal radical, esa inclinación natural a preservar los intereses egoístas, no se erradica con el derecho, pues siendo ésta una coerción externa, obliga a los hombres a cumplir la norma, pero no transforma la naturaleza íntima del ser humano. Ahora bien, para Kant, a pesar de su pesimismo a este respecto, la vocación moral del hombre no puede ser derrotada; no importa cuántas veces triunfen el mal y la guerra, mientras haya seres humanos, existe la disposición moral para retomar el camino de la convivencia pacífica. Este no es, en todo caso, un mero deseo producto de un optimismo ingenuo. Se trata de una esperanza sólida por estar apoyada en un razonamiento, a ojos de Kant, tan válido como cualquier razonamiento de la ciencia.

El argumento que apoya la esperanza racional y razonable, aparece en varios de los escritos kantianos. De manera sobresaliente, está presente en su discusión con Moses Mendelssohn en Teoría y práctica (1793). Una nueva versión aparece en la Doctrina del derecho, como especie de colofón, al final de la exposición del derecho de gentes. El argumento es el siguiente (lo cito in extenso):

⁴⁵ TP, p.59

Si alguien no puede probar que algo es, puede intentar probar que no es. Pero si no lo consigue de ninguna de ambas formas...puede todavía preguntar si le interesa aceptar (como hipótesis) una cosa u otra, y esto con un propósito teórico o práctico, es decir, o bien para explicarse simplemente un cierto fenómeno (como por ejemplo, para el astrónomo el fenómeno de la retrogradación y la fijeza de los planetas) o bien para alcanzar un determinado fin, que puede ser a su vez pragmático... o moral, es decir, un fin tal que la máxima de proponérselo es un deber. Es evidente que aquí no se convierte en deber aceptar (suppositio) que el fin sea realizable...sino que a lo que nos obliga un deber es a actuar según la idea de aquel fin, aunque no exista la menor probabilidad teórico de que pueda ser realizado, pero no obstante tampoco puede demostrarse su imposibilidad.⁴⁶

El "tono" del argumento revela, sin duda, el carácter crítico de la filosofía kantiana: dada una idea, hipótesis o conjetura, primero acudimos a la experiencia (o a otro tipo de contrastación) sea para probarla, sea para rechazarla; pues no podemos aceptarla dogmáticamente. Empero, en muchas ocasiones puede no existir la prueba, ni tampoco la refutación ¿Qué hacer entonces? Abandonar la conjetura, nos conduce a un tipo de escepticismo ciertamente infértil. Podemos aún preguntarnos si nos interesa mantener la conjetura, o bien como modelo explicativo, como en el caso de los fenómenos, o bien con fines meramente prácticos o morales. En este último caso, el resultado de mantener la idea, como modelo regulativo, es el deber de actuar conforme a ella. El deber no consiste en creer algo, pues nadie nos puede obligar a formar o mantener una creencia, el deber se refiere a la obligación a actuar en consonancia con el contenido de la creencia.

Aunque Kant sólo ofrece la forma del argumento, es clara su intención de aplicarlo a la materia del derecho de gentes, concretamente al caso de las relaciones interestatales, cuyo fin más alto es la instauración de la paz definitiva. Su conclusión es la siguiente: "la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tu y yo en el

⁴⁶ MC.,p. 194-95

estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados..."⁴⁷ . Una posible instancia del argumento del cual se obtiene esta conclusión es la siguiente:

1. No podemos probar que la paz sea alcanzable en el futuro (aunque contamos con indicios en este sentido, no son evidencias definitivas)
2. No podemos probar que la paz no sea alcanzable en el futuro (aunque las evidencias en contra de la paz son muy fuertes, también existen casos a favor que no pueden soslayarse)

(Si con miras a un fin práctico, sostenemos la hipótesis A:)

A: Una paz definitiva debe ser posible

(y si además aceptamos la premisa B)

B: La paz definitiva excluye la guerra

(de A y B) concluimos: no debe haber guerra

Un análisis de A revelaría lo siguiente: dicha proposición no sólo expresa la posibilidad de la paz (pues de no ser posible, no constituiría un deber), sino la obligación moral, expresada en 'debe ser', a que nos obliga el asumir un fin práctico. Si ese fin no constituyese un deber, no tendría ningún sentido plantearlo. La introducción de la premisa A se hace, siguiendo a Kant, con el propósito expreso "de conseguir un fin práctico". Por otra parte, la fuerza retórica del argumento radica en que, si bien su forma lógica permite introducir como hipótesis la negación de A (i.e, A': Una paz definitiva no debe ser posible' o bien 'No es el caso que una paz definitiva deba ser posible'), difícilmente convendríamos en cuál es el sentido de esa proposición (si es que lo tiene). En todo caso, sí lo tiene la proposición: 'Una paz definitiva no es posible', pero esta proposición, que no es la negación de A, pertenece al campo de las proposiciones abandonadas en la primera parte del argumento kantiano por no ser contrastables.

En cuanto a la premisa B, su aceptación implica, más allá de cuestiones lógicas, estar de acuerdo con la siguiente tesis kantiana: el concepto de paz definitiva o perpetua tiene un carácter absoluto, esto es, mientras haya guerra,

⁴⁷ *Ib.*, p. 195

la paz perpetua no ha sido instaurada. El derecho de gentes kantiano, expuesto en la Metafísica, se refiere al estado existente en el estado de naturaleza que no es el de un vacío jurídico, así como a sus etapas intermedias, en que se encuentran los Estados; no es aún el estado de paz. En él coexisten paz y guerra en una relación, que podríamos llamar "dialéctica", que, finalmente, (debemos suponerlo, según Kant) dará como resultado una paz perpetua, en la cual queda excluida la guerra. No es casual, entonces, que una vez expuesto el derecho de gentes, Kant finalice con el argumento arriba analizado. Esto es, dadas las condiciones prevalecientes entre los Estados, es necesario apelar a la razón práctico-moral, para saber cuál es la máxima que debe guiar al derecho de gentes para convertirlo en un derecho realmente público. El derecho de gentes "intermedio" no nos puede proporcionar esa máxima.

Podemos concluir que el derecho de gentes público es, en realidad, una "ley de la paz" y se resume a una sola proposición: "No debe haber guerra". Cualquier código parecido a un derecho de guerra, estaría condicionando la paz a la fuerza de las armas y, por ende, pervirtiendo el mandato de la razón práctico-moral. La expresión "veto irrevocable", utilizada por Kant, indica la imposibilidad de sustraerse a su mandato por algún tipo de consideración especial o hipotética, se trata por tanto de un imperativo categórico. Es evidente que el veto no puede evitar fácticamente las acciones bélicas, empero, su función es la de recordarnos en cada acción particular favorable a la guerra que ésta va en contra del mandato de la razón práctica. "Veto irrevocable" significa, pues, una "prohibición incuestionable".

No obstante lo anterior, surge de inmediato la pregunta acerca de cuál es el objeto de introducir los principios de un derecho público intermedio. La respuesta, me parece, es la siguiente: Kant desarrolla una concepción "gradualista" del derecho de gentes público. La construcción de este derecho supone un difícil y largo proceso en el cual el ideal de justicia no puede realizarse desde el primer momento; la justicia es una conquista del ser humano; en segundo lugar, Kant está obligado a apoyarse en el "estado de las

cosas”, porque a partir de esas condiciones (aunadas al ideal de paz perpetua) surge la obligación de la razón a formular las máximas que guían las acciones. En otras palabras: se trata –siguiendo la metodología crítica de todo el sistema-, de organizar el material de la experiencia en función de ciertos principios racionales (en este caso de la razón práctica). Y aunque este veto es incondicionado, esto es, su validez no depende de la experiencia, expresa un mandato cuya aplicación va dirigida a transformar los principios políticos a partir de los cuales los Estados superen las relaciones de fuerza. El mandato “No debe haber guerra” no es, pues, un mandato divino, sino humano; hecho por los hombres para los hombres. Adquiere sentido sólo por la precaria y errática experiencia humana.

4..4. Kant en la tradición del ius publicum

Sin duda Kant forma parte de la tradición⁴⁸ por la cual emergió y se consolidó el ius publicum europaeum. Sin embargo, su contribución es fundamentalmente crítica, a diferencia de otros pensadores de la época. A favor de esta tesis me gustaría retomar algunas de las conclusiones del apartado anterior y contrastarlas con las concepciones imperantes sobre el derecho internacional de la Europa ilustrada.

Una buena parte de las concepciones clásicas del derecho internacional parte de una premisa de corte “naturalista”: el conflicto entre las naciones es una manifestación “natural” del tipo de relaciones que priva entre ellas; la guerra es su forma más extrema. El reconocimiento de este factum es la razón de ser de un sistema de reglas que intenta normar y constreñir a través del “debe ser” el “es”. Siendo la guerra un tipo de conflicto que surge entre los Estados, éstos se conciben como enemigos potenciales con los mismos derechos. En efecto, despojado de las causas justas que pudieran justificarlo y establecer

⁴⁸ Es tema de discusión para los historiadores del pensamiento político la idea misma de una *tradición* en este sentido y cuáles serían las escuelas dominantes. Un texto que se ocupa ampliamente de dicha discusión es: Classical Theories of International Relations, I. Clark y Iver B. Neumann (eds.) (1996)

distinciones, el derecho de guerra lo es de todo Estado soberano. Consecuentemente, una ley que norme la guerra tendría que hacerlo para todos. De manera que el derecho internacional positivo representa la asignatura pendiente para el pensamiento político de los siglos XVII y XVIII, como bien lo consignan los tratados de la época:

En el siglo XVIII, muchos internacionalistas transitaron del derecho natural al derecho internacional positivo. Asimismo, se alejaron del tradicional enfoque de la 'guerra justa'. La cuestión sobre la justicia de la causa fue progresivamente rechazada y la guerra fue vista como un conflicto político. Los teóricos del derecho enfatizaron las reglas que limitan la conducta de guerra, la protección de civiles y dieron derechos a las partes neutrales; los soldados enemigos no fueron vistos más como criminales.⁴⁹

La filosofía kantiana del derecho internacional se inserta entonces en un complejo sistema de doctrinas más o menos homogéneas por cuanto a sus objetivos se refiere: la consolidación de un derecho positivo internacional, teniendo como parte medular un derecho de guerra. Empero, es justamente en este punto nodal, en donde se abre la brecha entre Kant y los otros teóricos del *ius publicum europaeum*.

Mi propuesta es que son tres los puntos principales en los cuales Kant se aleja de la tradición del derecho internacional vigente en la Europa ilustrada:

1. La filosofía kantiana del derecho internacional va dirigida a establecer una ley de paz⁵⁰ en lugar de un derecho de guerra.
2. Kant concibe el *ius gentium* kantiano como un derecho "total" que integra todo orden normativo.
3. La filosofía kantiana del derecho internacional rompe definitivamente con la tradición de la causa justa de guerra

⁴⁹ Cavallar, G., *op.cit.*, p. 46

⁵⁰ La expresión pertenece a Covell: Kant and the Law of Peace, (1998)

1. Hugo Grotius⁵¹, el autor que más influyó en el pensamiento de los siglos XVII y XVIII sobre el derecho de guerra y de paz, fue quizás el primero en plantear en términos de una racionalidad política la cuestión del derecho internacional. Muy al estilo de Hobbes, para Grotius la autonomía de los poderes civiles hace de cada Estado una unidad independiente. De aquí que conciba el ámbito internacional en términos de una pluralidad de Estados sobre los cuales no hay un "superior común" para resolver los conflictos. Dicho ámbito se define, al igual que en Hobbes, como un estado de guerra en donde cada Estado es su propio juez en tanto el único responsable de las condiciones de su existencia. Grotius, deriva parcialmente la ley de las naciones de la analogía entre los Estados y los individuos: lo que está permitido para éstos últimos en cuanto a su seguridad y autodefensa, debe estar permitido para los segundos, pero también resalta lo que él llama los dictados de la "recta razón", por ejemplo, al concluir que es legítimo el recurso a la guerra pues "La recta razón, más aún, la naturaleza de la sociedad...no prohíbe el uso de la fuerza, sino sólo aquel uso que está en conflicto con la sociedad, esto es, la que pretende arrancar su derecho a los otros"⁵². Así, aunque Grotius concibe la ley entre las naciones como un *ius voluntarium humanum*, esto es, una ley adoptada voluntariamente, hace depender su fuerza normativa de la "ley natural" y, por tanto, hace de ésta el fundamento de todo derecho público positivo⁵³.

Tampoco las escuelas positivistas del derecho internacional (Puffendorf, Wolf, Vattel), esto es, aquellas que lo conciben no como principios universales provenientes de una "ley natural", sino inferido de las relaciones que en la práctica sostienen las naciones entre sí, fueron muy exitosas en cuanto a aportar elementos nuevos para un derecho internacional positivo. Esto es así porque el planteamiento de una ley de las naciones no implicó una superación de la ley

⁵¹ *De iure belli ac pacis* (Paris, 1625)

⁵² *apud*, *Classical theories of International Relations*, I. Clark y Neumann, (eds), p.84

⁵³ De igual manera, para Hobbes, las leyes de la naturaleza establecen principios generales caracterizados entre los elementos sustantivos del derecho (de guerra y paz) entre las naciones. Entre estas leyes destaca, por ejemplo, el compromiso de paz entre las naciones; el cumplimiento de los pactos y los compromisos, etcétera. Estas y otras leyes deben ser entendidas, siguiendo a Hobbes, como esenciales para la defensa y preservación del Estado.

natural, sino la integración de dicha ley al derecho positivo. Y si bien es cierto que los principios expresados por Kant en la Metafísica no parecen estar muy alejados de un derecho internacional convencional, la verdadera ruptura de Kant respecto de dicha tradición estriba en el hecho de que su preocupación fundamental es la de establecer un origen distinto de la normatividad de tal derecho, es decir, Kant no recurre a la fuerza normativa proveniente de las leyes naturales para justificar el vínculo que debe unir a las naciones. Para él, si bien es cierto que los Estados, en tanto entidades libres y soberanas, poseen un derecho natural, irrenunciable, de hacer la guerra, éste no puede ser el fundamento de ningún derecho. Para Kant, el derecho a la guerra se funda en una cuestión de hecho, a saber que no existe una autoridad superior que dirima los conflictos. Empero, la ausencia de una autoridad suprema de los Estados, esto es, la fuerza, no puede ser el fundamento que defina los límites y las formas del ejercicio de las relaciones entre ellos, esto es, no puede servir de fundamento a un derecho de gentes positivo (o derecho internacional); de manera que el único derecho que puede ser satisfactoriamente fundamentado es el de la paz:

Kant pensaba que la ley de las naciones debía establecerse como una ley de paz (en lugar de una ley de guerra) y que, desde su punto de vista, una paz basada en la ley era una condición de las relaciones entre los Estados totalmente opuesta a la guerra como condición natural de sus mutuas relaciones externas.⁵⁴

Hay, pues, una brecha considerable entre los planteamientos de los teóricos del derecho internacional europeo y los del filósofo prusiano: la propuesta kantiana es la de una ley de paz, frente a un derecho de guerra, lo que implica condiciones, no sólo distintas, sino opuestas para poder establecerla. Los artículos preliminares y definitivos del tratado de paz kantiano tienen como objetivo fijar las condiciones indispensables para superar la "ley natural" entre las naciones. Esas condiciones son imposibles de satisfacer a partir de un derecho natural interestatal, que es un estado de injusticia per se. El derecho

⁵⁴ Covell, Charles, Kant and the Law of Peace, p. 95

de guerra expresa la ley natural, mientras que la ley de paz expresa la voluntad de abandonar y superar dicha ley.

Recordemos que en el segundo artículo definitivo de Hacia la paz, Kant propone la formación de una federación libre de Estados, esto es, una federación cuyos vínculos normativos provienen de la condición de libertad e independencia que tienen como Estados, pero no del tipo de relaciones que naturalmente sostienen entre sí. Por ello expresa claramente Kant que el estado de paz tiene que ser instaurado, es decir, construido en contra de lo que naturalmente se da entre las naciones. El giro argumental de Kant es bastante sutil: en lugar de pensar que algo no es políticamente posible por ir en contra de la naturaleza, en este caso, la superación del estado de barbarie entre los Estados, mantiene su convicción en que la razón práctica pueda revertir el orden normativo proveniente de las leyes naturales. De modo que una ley entre las naciones, en lugar de ir en contra de la libertad y autonomía de los Estados, puede utilizar el ejercicio de esas características para construir un estado opuesto al estado de guerra permanente. Más aún, sin esa libertad y autonomía, los Estados no podrían decidir voluntariamente abandonar la guerra.

Esa distancia se aprecia muy claramente en el mandato irrevocable que prohíbe la guerra. Para la mayoría de los teóricos del derecho internacional, la guerra, en tanto la expresión de las relaciones que naturalmente sostienen los Estados, sólo puede ser evitada en el marco de una paz armada, esto es, por medio de un equilibrio de fuerzas en donde cada uno de los Estados busca estar convenientemente preparado para una posible agresión. Ahora bien, Kant coincide en que la guerra es propia del estado de naturaleza en que se encuentran inmersos los Estados, pero la consecuencia que obtiene es distinta a la de Hobbes, Grotius o Puffendorf (para éste último, simplemente no puede haber un derecho internacional que no sea la expresión de las leyes de la naturaleza). El conjunto de normas y principios que pretenden fundamentar un derecho internacional basado en el mero equilibrio de fuerzas es "una mera

quimera”, tal y como lo ha demostrado la política internacional del último siglo. La metáfora kantiana no podría ser más adecuada: un derecho así concebido es como la casa de Swift, “tan perfectamente construida por un arquitecto de acuerdo a todas las leyes del equilibrio, que al posarse sobre ella un gorrión, se vino abajo enseguida”⁵⁵. El gran reto para un derecho internacional realmente público, esto es, que no exprese el estado de naturaleza en que se encuentran los Estados, es abandonar la idea del equilibrio de fuerzas por la idea regulativa de un acuerdo pacífico permanente, esto es, el abandono definitivo de la guerra como recurso para dirimir los conflictos. En el trayecto es necesario, y así lo entiende Kant, formular leyes que impidan la generalización y recrudescimiento de la guerra, pero estas no son el fin, sino un medio que habiendo cumplido su cometido tendría que ser abandonado. En contra de la racionalidad natural que lleva a los Estados a enfrentarse, Kant sostiene la capacidad racional práctica del ser humano de proyectarse y formularse mandatos más allá de los límites fijados por la experiencia. El mandato que prohíbe la guerra no forma parte del mundo fenoménico, sino del ámbito de lo nouménico, esto es, de la libertad. La guerra, si bien es un mecanismo impuesto por la Naturaleza para obligar a los hombres a buscar nuevas formas de convivencia política, ésta no se da al margen de las decisiones humanas, como es el caso de los ciclones o los terremotos. Se decide emprender (o no) la guerra; consecuentemente, construir la paz es también un asunto que tiene que ver con la capacidad de decisión. Ahora bien, el mandato que prohíbe la guerra, por sí mismo, no puede lograr el fin de la guerra, es por ello que Kant lo enuncia sólo después de haber establecido el conjunto de normas y principios del derecho público internacional y su proyecto de paz cuya finalidad es establecer las condiciones de justicia indispensables para instaurar un estado sin guerra.

2. Uno de los aspectos más innovadores de la filosofía kantiana del derecho es que concibe el derecho de gentes o *ius gentium*, como un sistema jurídico “total”

⁵⁵ Typ,p.59

que integra todos los órdenes normativos, siendo el derecho cosmopolita el último a ser alcanzado en el tránsito a un derecho público genuino. El derecho de gentes así concebido es el resultado de pensar la paz no como la mera ausencia de guerra, sino como un estado que tiene que ser construido por una acción jurídica conjunta: "En la filosofía kantiana del derecho, la paz negativa de la simple ausencia de guerra cede su lugar a la paz positiva de un estado comprensivo de derecho"⁵⁶. En efecto, ya en la Idea, Kant había puesto de manifiesto la interdependencia que existe entre la instauración de una constitución política interna y un derecho cosmopolita, pues la estabilidad interna de un Estado no puede ser garantizada, a menos que se univerzalice el estado de derecho:

Pues de qué sirve trabajar en pro de una constitución civil conforme a leyes inter-individuales...cuando esa misma insociabilidad que forzó a los hombres a obrar así es, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores...⁵⁷

Con algunos matices, la idea de una sociedad cosmopolita es, pues, un tema recurrente en la filosofía política kantiana.

Nuevamente en la Doctrina del derecho (pgr.62), Kant se refiere a "Esta idea racional de una comunidad pacífica universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, (y que) no es algo filantrópico (ético), sino un principio jurídico.⁵⁸ Así pues, el *ius cosmopolitanum* kantiano, inspirado en la idea de una sociedad mundial y pacífica imaginada por muchos otros pensadores antes que él⁵⁹, establece una innovadora variante: se trata de una obligación jurídica de la racionalidad universal. Esto es, dado que las relaciones de intercambio con los "extraños" normalmente no están regidas por el deber de realizar la máxima de la humanidad, ni por el "amor al

⁵⁶ Kersting, W., "Kant y la Filosofía Política de las Relaciones Internacionales" en Filosofía Política del Contractualismo Moderno, p.223

⁵⁷ Idea, p. 13

⁵⁸ MC, p. 192

⁵⁹ A propósito de la recuperación que hace Kant de la idea estoica de una *civitas maxima*, véase: Nussbaum, M., "Kant and cosmopolitanism" en Perpetual peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal

género humano", es posible instaurar un orden normativo que garantice relaciones pacíficas, no necesariamente "amistosas", pero sí racionales entre los ciudadanos y los no ciudadanos. Y esto es no sólo deseable y posible, sino necesario por ser acorde con la idea kantiana de la paz como un sistema integral de justicia. Porque, para Kant, la justicia es una totalidad interconectada, que existe como un sistema global de relaciones, y si ese sistema es amenazado, ya sea en una parte o en su totalidad, el principio mismo se ve perjudicado.⁶⁰

La idea de fondo del derecho cosmopolita es, así, la de un sistema o principio universal de justicia que es la meta de todo orden jurídico, civil o interestatal. Este punto puede apreciarse en referencia al orden jurídico establecido por el pacto social. Dice Kant que dicho orden jurídico se funda en tres leyes : la libertad, la igualdad y la independencia. "Estos principios no son leyes que dicta el Estado ya constituido, sino más bien las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales, como derechos humanos que se realizan a través del pacto social, pero no se agotan en éste.⁶¹ Consecuentemente, la idea de justicia supone la creación de órdenes normativos cada vez más amplios a través de los cuales se garantice la plena satisfacción de dichos principios racionales puros del derecho humano externo; siendo el más amplio de éstos el derecho cosmopolita. Por ello, la violación de cualquiera de estos principios (libertad, igualdad, independencia) en alguna parte del planeta, atenta contra el sistema integral de justicia. En una terminología muy en boga diríamos que la propuesta kantiana es la de una "globalización" de la justicia, que se justifica en la necesidad imperiosa de establecer reglas equitativas de convivencia en un mundo cada vez más interconectado:

Por tanto, es necesario que un programa de prevención comprensiva de la violencia originada en los conflictos, convierta en materia de Derecho toda

⁶⁰ Williams H., y Booth, K., *op. cit.*, p. 84

⁶¹ "La *libertad* de cada miembro de la sociedad en cuanto *hombre*. La *igualdad* de éste con cualquier otro, en cuanto *súbdito*. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, en cuanto *ciudadano*." *Id*

zona de conflicto; es necesario que el programa de una paz temporal y espacialmente comprensiva incluya el establecimiento, conforme a un Estado de Derecho, de una paz comprensiva, el establecimiento de la paz de acuerdo con el Derecho internacional y el establecimiento de una paz cosmopolita, y que las combine entre sí.⁶²

Ahora bien, la idea de justicia como sistema integral no debe dar lugar a la intervención de un Estado en los asuntos internos de los otros. Esto queda claramente asentado por Kant en el principio de no intervención (5° de los artículos preliminares) formulado en el tratado de paz del 95. En este artículo Kant se manifiesta en contra del uso de la fuerza, aún en el caso de que un Estado cometa injusticias respecto de sus ciudadanos. El principio es muy claro: "Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y en el gobierno de otro"⁶³. Para el filósofo prusiano constituye una violación a los derechos de los ciudadanos, a la independencia y soberanía de un pueblo, el que otro Estado se inmiscuya en sus asuntos internos: una injusticia no puede combatirse con otra injusticia. No obstante, para Kant no es ilegítimo que un Estado intervenga en otro cuando éste se encuentra en una situación de guerra civil. En un caso semejante, un tercer Estado puede prestar ayuda a una de las partes pues cada una de ellas "se representa como un Estado independiente". Así, pues, se puede prestar "ayuda" a otro Estado (o a una de las partes beligerantes de un Estado) para que logre su autonomía, lo que significa contribuir al progreso político a favor de la paz. No es claro, sin embargo, a qué tipo de ayuda se refiere Kant, aunque podría colegirse que sería toda aquella que no contradice la máxima de la humanidad⁶⁴.

El *ius publicum* entendido, en última instancia, como un derecho integrador de todos los órdenes normativos, viene a completar la idea kantiana

⁶² Kersting, W., *op.cit.*, p.224

⁶³ P.P., p.,76

⁶⁴ Harry van der Linden apunta varias objeciones al principio kantiano de no intervención. Su crítica se dirige a la opinión que Kant parece sostener de que *toda* intervención política es lesiva para el Estado y para las relaciones internacionales (salvo en el caso ya citado). Para van der Linden, existen otras situaciones en las cuales las intervenciones políticas, vr.gr.el caso de la ayuda humanitaria, pueden contribuir, en lugar de estorbar, a los procesos de paz. (cfr. "Kant: the Duty to Promote International Peace and Political Intervention")

de que "el derecho es la antesala de la ética"⁶⁵. De manera que la comunidad ética, que Kant proyectara en la Religión, como fin último de la humanidad, no puede darse a menos que se logre esa meta jurídico-política. Ambas metas, por ende, no deben confundirse, obedecen a órdenes distintos. La comunidad ética pertenece al ámbito de la virtud. Para Kant es muy claro que no podemos esperar a que la humanidad se vuelva virtuosa para crear mejores constituciones y un derecho internacional promotor de la paz y no de la guerra. De hecho, es más razonable esperar un progreso jurídico político de la humanidad, que un progreso moral, como lo expresa el famoso dictum kantiano según el cual hasta un pueblo de demonios puede constituirse en una sociedad civil bajo la observancia de una ley pública. Y aunque en el caso de las relaciones interestatales no puede obligárseles por la fuerza a que se sometan a una normatividad externa, la razón práctica opera igualmente para que no se abandone el ideal de un derecho de gentes comprensivo y universal i.e, justo para todas las partes, no basado en la explotación de personas, que aleje paulatinamente el fantasma de la guerra.

3. La tarea de ubicar la concepción kantiana de las relaciones internacionales, nos obliga a preguntarnos qué relación guarda su concepción respecto de la doctrina clásica de la causa justa de guerra. Aunque secularizada, esta doctrina sobre el derecho de guerra, aún está muy presente en Grotius y Vattel, por mencionar sólo a algunos de los autores que más influyeron en el pensamiento político de las relaciones internacionales de la modernidad. A la discusión de este tema habré de abocarme en los siguientes párrafos, con la intención de mostrar que Kant rompe definitivamente con esta tradición, lo que no significa que ésta haya desaparecido por completo del panorama de la filosofía política y de las relaciones internacionales.

La doctrina de la causa justa de guerra (desde ahora:TCJ) tiene su origen en la filosofía patristica, concretamente en el pensamiento de San

⁶⁵ Aramayo R., I.Kant, p. 102

Agustín⁶⁶. Retomada por la escolástica medieval y humanística, su principio rector es la idea de que hay causas justas para emprender una guerra. Si bien estas causas pueden variar, todas ellas pueden reunirse bajo el concepto de lesión o injuria, y la necesidad de reparar la injusticia que la acompaña. Además de concebir una causa justa de guerra para apoyar el derecho de guerra o *ius ad bellum*⁶⁷, la doctrina también desarrolla principios o condiciones de justicia para la conducta de guerra o *ius in bello*, entre los que destacan, el principio de proporcionalidad entre medios y fines y el de discriminación entre combatientes y no combatientes. De manera que para ser un teórico de la guerra justa, es indispensable asumir, en primer lugar, el principio de causa justa y, eventualmente, los principios de contención para la conducta de guerra.

Sin duda el *ius publicum europaeum*, representó un gran avance respecto de esta doctrina teológica en la medida en que desplazó la justicia de la causa para emprender la guerra, a la necesidad de los Estados, en tanto entes políticos, de ejercer y defender su soberanía mediante un derecho de guerra que se aplica a todos por igual. Desde esta perspectiva, la guerra no es el recurso por el cual se repara una justicia universal o divina, sino el medio al que tienen derecho los Estados que compiten y se enfrentan "naturalmente". Surge así la figura del "enemigo justo" –para emplear una conocida expresión de Carl Schmitt--, aquel "al que se le reconoce el derecho a declarar la guerra y, por eso mismo, el derecho a negociar la paz o la tregua, esto es, la legitimidad de hacer política"⁶⁸. Siendo éste uno de sus grandes logros, el derecho internacional europeo no logró borrar por completo la impronta que el *ius belli* dejara en la mayoría de los teóricos interesados en pensar la naturaleza de este derecho. El propio Kant no puede evitar aludir al problema de la justicia en sus observaciones acerca del tipo de condiciones que establecen los Estados en sus relaciones mutuas. Esto es así, entre otras cosas, porque la única manera de

⁶⁶ En *Justificar la guerra*, (México: UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, 2001), me ocupé de reconstruir dicha tradición y de compararla con las concepciones políticas de la guerra.

⁶⁷ Completan el *ius ad bellum*, el principio de intención correcta, el de proporcionalidad entre objetivos o fines y consecuencias, y el de autoridad competente.

⁶⁸ Serrano, E., *Consenso y conflicto. Schmitt, Arendt y la definición de lo político*, p. 49

eludir la cuestión es colocarse en alguno de los siguientes extremos: o bien un pacifismo radical, o bien un militarismo extremo. Kant no se ubica ni en uno ni en otro. ¿Pero es acaso un teórico de la guerra justa? Hay quienes piensan que, en efecto, se pueden encontrar razones para sustentar la existencia de una doctrina de la causa justa en la filosofía kantiana de las relaciones internacionales:

Consentir que Kant permite el recurso a la fuerza armada por parte de los Estados, bajo ciertas condiciones, es consentir que Kant posee una teoría de la guerra justa. Esto es así porque la proposición básica de la teoría de la guerra justa es que, en ocasiones, la guerra es moralmente legítima y, por ende, debe ser permitida legalmente.⁶⁹

Una afirmación como la anterior contradice la manera usual de interpretar a Kant. En efecto, son tantas las observaciones del filósofo prusiano en torno a las discrepancias existentes entre la justicia y la guerra, que se antoja difícil mantener la tesis de que el autor de Hacia la paz, pueda ser considerado un teórico de la guerra justa. No obstante, tampoco es posible negar que Kant se muestra muchas veces ambiguo en este tema. Recordemos que en ese tratado, las prohibiciones que enumera como reglas a ser observadas por los Estados (artículos preliminares) se proponen como leyes de contención para la guerra, esto es, como un *ius in bello*. Y tampoco puede soslayarse la afirmación de Kant en la Doctrina del derecho según la cual “En el estado natural de los Estados el derecho a la guerra...es la forma lícita por la que un Estado, por su propia fuerza, reclama su derecho frente a otro cuando cree que éste le ha lesionado”⁷⁰ (mi énfasis). Y también que el derecho internacional “se plantea como problema el derecho a la guerra, el derecho durante la guerra y el derecho a obligarse mutuamente a salir de este estado de guerra”⁷¹. De manera que, en principio, no resulta descabellado plantearse la pregunta acerca de si Kant desarrolla una doctrina de la guerra justa. No obstante, creo que se puede contra argumentar a favor de la tesis de que Kant no es un continuador de dicha

⁶⁹ Orend, B., War and the International Justice. A Kantian Perspective, p.41

⁷⁰ MC., p.185

⁷¹ Ib., p.181

tradición. Más aún, creo que existen buenas razones para afirmar que pone fin a ésta, no obstante varias de las tesis de la TCJ aparezcan recurrentemente en los discursos justificatorios de la guerra.

De acuerdo con los defensores de la tesis⁷² (desde ahora TCJK), según la cual Kant es un teórico de la causa justa de guerra, la concepción del derecho y la justicia internacional kantiana es, básicamente, una teoría ideal que, sin embargo, tiene que dar cuenta de los casos en los cuales algún Estado renuncia a los intentos por establecer un orden justo, recurriendo a las armas. Hasta aquí podemos coincidir con esa postura. En efecto, como ya habíamos advertido al principio del capítulo, la doctrina kantiana del derecho interestatal está sometida a una fuerte tensión provocada por la necesidad de fundamentar racionalmente los principios del derecho y, por el otro, reivindicar el papel de la experiencia con el fin de formular principios políticamente eficaces. Un caso notable es el del principio que admite el uso de la fuerza frente a un “enemigo injusto”, para el cual Kant reconoce el derecho de combatirlo usando los mismos recursos, es decir, estaría admitiendo que si bien no es legítimo “usar la fuerza positivamente para conseguir una república mundial, o bien forzar a los Estados recalcitrantes a unirse a la federación cosmopolita, podemos usarla negativamente para repeler actos patentes de injusticia internacional”⁷³.

Hay, sin embargo, una objeción a esta manera de interpretar la filosofía kantiana que me parece suficiente para dudar en colocar a Kant en la lista de los teóricos de la causa justa de guerra. Me refiero a la cuestión de que, al contrario de lo que se intenta probar, la TCJ parece ser incompatible con la idea de que el derecho a usar la fuerza, es solamente un derecho in subsidium (o negativo,), esto es, una normatividad que opera en ausencia de un derecho de gentes realmente público. Mientras la TCJ intenta legitimar moralmente la guerra, lo que Kant propone es, precisamente, lo contrario, a saber: mostrar

⁷² En esta posición se encuentra claramente Briand Orend (*op.cit*) y de quien he tomado las siglas TCJK para identificar su posición. En la posición contraria: Howard Williams, Fernando Tesón, Georg Geismann y W.B. Gallie, entre otros.

⁷³ Orend, B., *op. cit.*, p.41

que los intentos por justificar moralmente la guerra ocupan el lugar de un derecho genuino y que, por ende, mientras éstos prevalezcan no hay espacio para el derecho y la justicia. Más aún, una vez admitida la justificación moral de la guerra quedaría cerrada para Kant la posibilidad de instaurar condiciones realmente justas para erradicar la guerra, propósito último de Hacia la paz. Me gustaría puntualizar este argumento con base en el análisis de dos cuestiones centrales de la doctrina del derecho interestatal kantiano: la primera abordaría el derecho a combatir al enemigo injusto, la segunda, los principios de *ius in bello* o derecho durante la guerra.

i) Hemos visto que Kant admite el derecho de guerra entre los Estados inmersos en el estado de naturaleza, pero lo hace en términos de la ausencia de un proceso que dirima las diferencias y conflictos entre los Estados y no de causas justas, pues las lesiones entre los Estados son injurias *per statum*, no lesiones en el marco de una condición jurídica. De manera que el concepto de ‘lesión’ manejado por Kant no es similar al concepto empleado por la TCJ. Esta supone un marco normativo en donde hay un concepto universal de justicia (casi siempre divina) en virtud del cual una lesión es un acto que tiene que ser reparado. No hacerlo, constituye una injusticia mayor que la lesión originalmente cometida. Quien lesiona es, entonces, injusto, quien repara la lesión tiene una causa justa. Esto es importante porque creo que en este punto hay una confusión en el modo de entender el argumento kantiano del enemigo injusto por parte de los defensores de la TCJK. Cuando Kant habla de ‘lesión’ (activa o pasiva) se refiere a las ofensas que un Estado cree haber recibido y, consecuentemente, el derecho a hacer la guerra es “la satisfacción que el pueblo de un Estado toma por sí mismo...--es decir, en la represalia—sin buscar una restitución...por caminos pacíficos”⁷⁴, ninguna referencia se hace a la justicia de esa causa restitutiva.

⁷⁴ MC, p. 185

La única ocasión en la cual Kant utiliza la palabra 'injusto' es con relación al Estado infractor, el "enemigo injusto", que pretende imponer como máxima de acción la guerra, esto es, reproducir el estado de injusticia entre los Estados. En un caso semejante, Kant admite que "El derecho de un Estado frente a un enemigo injusto es ilimitado" pero no para destruirlo (lo cual sería una injusticia), sino para obligarlo a aceptar una constitución "contraria a la guerra"⁷⁵. Al someterlo por la fuerza, los Estados actúan impulsados por la necesidad, no por la justicia de la causa (los "enemigos justos", no son enemigos). En efecto, la represalia contra el enemigo injusto es un caso especial de aplicación del derecho de guerra definido por Kant al inicio de la sección segunda del Derecho Público. El enemigo injusto se define como aquél que recurre a la guerra, mostrando, con esa acción, su adhesión a una norma incorrecta que, de ser tomada como máxima, perpetuaría el estado de barbarie entre los Estados. Ese enemigo injusto pudo haber sido objeto de una lesión pasiva y reaccionar anticipándose con acciones bélicas. Las situaciones que llevan al enemigo injusto a recurrir a las armas pueden ser variadísimas, lo que le importa a Kant, nuevamente, no son las causas, sino el recurso. Y, en segundo lugar, que pone en peligro la precaria paz por "violación de pactos públicos". Ahora bien, Kant se guarda muy bien, y esto no es casual, de llamar "justa" la causa de quienes combaten al enemigo injusto. Esto abonaría a favor de la tesis de que nuestro autor no sigue la lógica de la TCJ, en la cual, quien combate al injusto (al infiel, al terrorista, etcétera) tiene una causa justa de guerra. Estamos, me parece, y aquí adelanto una tesis que aún no se ha explorado, frente a una situación similar a lo que Kant llama un "derecho de necesidad" que nunca puede imponer como legal aquello que es injusto⁷⁶. Combatir al enemigo injusto es, en efecto, como todo derecho por necesidad, un derecho subjetivo en el sentido de que no puede ser punible el que se combata a

⁷⁵ *Ib.*, p.189-190

⁷⁶ "...el acto de salvar la propia vida por medio de la violencia no ha de juzgarse como *irreprochable* (*inculpabile*), sino como no punible (*impunibile*) y, por una asombrosa confusión de los jurisconsultos esta impunidad *subjetiva* se tiene por *objetiva* (conforme a la ley)"MC, p.46.

quien quiere hacer de la guerra una máxima de acción entre los Estados. Empero, de tomarse como objetivo, esto es, como un principio del derecho público interestatal, se estaría convirtiendo la necesidad en una ley, se pasaría de la impunidad a la legitimidad y de allí a la justificación moral en donde cada quien puede defender la "justicia" de su causa: quien inicia la guerra y quienes le combaten.

ii) Kant admite un derecho durante la guerra, lo que podría llevarnos a pensar que acepta una parte de la TCJ, a saber, el *ius in bello*. No obstante, afirma que este derecho es "justamente el que presenta la mayor dificultad simplemente para formarse de él un concepto y pensar una ley en ese estado sin ley (*inter arma silent leges*) sin contradecirse a sí mismo"⁷⁷, de manera que el único criterio de contención posible para las leyes de la guerra es: "hacer la guerra siguiendo unos principios tales que, siguiéndolos, continúe siempre posible salir de aquel estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico"⁷⁸. En estas palabras de Kant está implícito, me parece, su rechazo a la idea de principios prudenciales que "humanicen" la guerra y que, en la práctica, se convierten en normas instrumentales, basadas en el cálculo de pérdidas y ganancias. Es significativo que Kant no mencione ninguno de los principios de contención de la TCJ: proporcionalidad y discriminación. Para él el único criterio de proporción, central a toda doctrina afín a la TCJ, estaría dado, en todo caso, en términos de alcanzar la paz definitiva. Una guerra en la cual no existe ningún principio de contención "desgasta" e, incluso, elimina la confianza entre los contendientes, dificultando una posible paz a futuro. Debemos recordar que, para Kant, la paz perpetua no puede imponerse a través de un contrato obligatorio para los Estados. Una federación de Estados libres para la paz sólo puede ser formada por la decisión libre y voluntaria de cada uno, lo que supone un mínimo de confianza en que los acuerdos básicos no serán traicionados en la primera oportunidad. Así, estas reglamentaciones están lejos de expresar algún

⁷⁷ *MC*, p.186

⁷⁸ *Id.*

tipo de justicia, establecen condiciones mínimas a ser observadas con el objeto de no cancelar definitivamente un posible acuerdo. En este sentido debe entenderse la prohibición de llevar a cabo guerras punitivas, de exterminio y de sometimiento. Una vez que un pueblo ha sido sometido por la fuerza al dominio de otro, es difícil remontar no sólo la condición natural de conflicto entre los Estados, sino la desigualdad que las armas y el oprobio de la conquista han sembrado entre ellos. Especialmente significativa resulta la prohibición de emprender guerras punitivas o de castigo, porque con ello se deslinda claramente de la TCJ. En efecto, una de las características de la causa justa de guerra es que justifica la guerra "restitutiva", esto es, aquella que se emprende con el objeto de reparar un daño o una lesión. Y aunque los autores clásicos de la TCJ, entre ellos San Agustín, hacen intervenir un principio de "recta intención" para distinguir entre guerras restitutivas y guerras de castigo (o venganza), es claro que una vez que se ha admitido como moralmente justificable la reposición de la falta por vía de la armas, ese principio resulta, en la práctica, totalmente ineficaz. Por ello Kant se inclina por una prohibición en donde no se hace consideración alguna sobre las "intenciones" detrás del recurso a la guerra punitiva. Ninguna causa justa puede invalidar el principio natural de igualdad entre los Estados.

Así, podemos concluir que para Kant lo que está en juego no es la disposición natural de combatir entre los Estados, sino la eliminación de su posible fundamentación jurídica⁷⁹ y, por ende, moral. Por ello, todo el derecho internacional público podría resumirse a la máxima de la razón práctica: No debe haber guerra. A pesar del carácter "idealista" de su concepción, éste no le lleva a aceptar la justificación moral de la guerra, sino a romper con esa tradición: es imposible sostener, al mismo tiempo, la prohibición de la guerra y consideraciones prudenciales a este principio basadas en una supuesta justificación moral. De esta manera, Kant pone fin a un largo proceso iniciado

⁷⁹ Cavallar, G., *op.cit.*, p. 54

con la secularización de la TCJ por vía de las concepciones políticas de la guerra y el conflicto (Hobbes, Grotius, etcétera) al ofrecer argumentos morales para rechazar la idea de una guerra justa. Para Kant, no hay una dimensión moral de la guerra en la cual sea posible pensarla como justa. Lo único justo es la paz perpetua, porque sólo allí se habrán hecho efectivas las condiciones de justicia en todos los órdenes normativos. La guerra es, entonces, la evidencia irrefutable de que dichas condiciones no han sido conseguidas, de manera que el mandato de la razón práctica (la dimensión moral) “No debe haber guerra” ni pierde vigencia, ni puede ser condicionado por razones que aluden a causas justas. En tanto máxima moral, ese veto de la razón práctica no admite ni excepciones, ni tampoco condicionamientos. Si hemos de admitir un derecho interestatal, siempre intermedio, éste no puede tener como fundamento una causa justa. El derecho o la justicia, en Kant, garantiza el espacio de libertad de cada quien, por ello es inseparable de la idea de coerción. Todo derecho, por tanto, es de suyo justo, porque establece principios coercitivos. Sin embargo, el derecho de guerra en Kant es previo a un orden normativo que garantiza y preserva el espacio de libertad. Su fundamento es la libertad “salvaje” de los Estados, la idea regulativa que lo anima es que los Estados renuncien a ella para recuperarla “sin merma” en el orden normativo. Nuevamente, no hay manera de hacer coincidir en Kant ‘guerra’ y ‘justicia’ como pretenden los defensores del la TCJK.

Ahora bien, Kant no es, ciertamente, un teórico de la guerra justa, pero tampoco es un pacifista⁸⁰ aún y cuando se manifiesta en contra de la guerra desde el punto de vista de la moral, pues ésta es sólo una parte de su concepción acerca de la guerra. A Kant no sólo le interesa la paz, sino el modo de lograrla. Consecuentemente, una visión completa del problema de cómo instaurar la paz, obliga a considerar la función que la guerra desempeña en el

⁸⁰ Tomo la definición más amplia de ‘pacifista’: aquél que, por distintas razones, se opone categóricamente a la guerra.

progreso histórico de las instituciones políticas. Acorde con esta perspectiva, el filósofo a la Kant debe ir más allá del juicio valorativo respecto de la guerra, o respecto del conflicto, fijar su atención en el hecho de que el mundo no es armónico, y que el hombre no es naturalmente bueno. Asumir que el logro de la paz no es inevitable, sino el producto de un doloroso aprendizaje a partir del ensayo y el error. En todo caso, Kant representa la posición del pensador crítico frente a la guerra, dado que:

...en lugar de cerrar, amplía los horizontes, abre fronteras en lugar de cerrarlas, (Kant) hace de la meta de otros teóricos su punto de partida, y mientras la mayoría quieren ver las relaciones internacionales como un territorio relativamente autónomo, él busca explicar las interrelaciones de éste con todos los aspectos importantes de la vida⁸¹

Así, la máxima que prohíbe la guerra se mueve en la dimensión de la razón práctica; el juicio que permite comprender la función de la guerra pertenece al modo de juzgar reflexionante, --e, incluso, el juicio estético la considera sublime-. Ninguno de estos acercamientos es reductible a los otros y tampoco son contradictorios. La visión crítica de Kant consiste en la integración de las distintas perspectivas bajo las cuales es posible abordar el problema de la guerra, esto es, la posibilidad de mantener juicios divergentes respecto del mismo objeto⁸², dada su naturaleza histórica, antropológica, política y moral. Una perspectiva únicamente basada en la moral nos lleva a condenar la guerra, sin embargo, deja fuera su dimensión "funcional", indispensable para comprender cuáles son los caminos que habría que intentar para desterrarla del panorama humano. En contrapartida, una visión meramente funcional de la guerra, ajena a toda inquietud moral, es no sólo inútil, sino espúrea, esto es, el producto de una razón que se traiciona a sí misma.

⁸¹ Williams H. y Booth K., "Kant: Theorist beyond Limits" en Classical Theories...p.95

⁸² Cavallar, G., *op. cit.*, p. 64

Conclusiones

“El fin universal de la humanidad es la suprema perfección moral; si todos quisieran comportarse de tal modo que su conducta se compadeciera con esta finalidad universal, se alcanzaría con ello la perfección suprema.”

(Kant, Lecciones de ética)

El objetivo principal del presente trabajo fue mostrar cómo la concepción kantiana de la guerra, en tanto mecanismo e incentivo de progreso, desemboca en la crítica y prohibición de la misma. Este resultado nos obliga a ampliar el rubro de ‘pacifista’ para ubicar a Kant en un rango que he llamado el de crítico de la guerra. A modo de conclusión me gustaría, en primer lugar, subrayar las líneas generales de esa postura; en segundo lugar señalar algunas inquietudes que quedan después de considerar la concepción kantiana del progreso, la guerra y el ideal de la paz y, por último las aportaciones y vigencia del pensamiento kantiano en el panorama actual.

Sin duda el interés de Kant por el tema de la guerra y la paz está estrechamente vinculado con su preocupación por desarrollar una filosofía moral racionalmente fundamentada y, por ende, capaz de dar cuenta de las implicaciones teóricas y prácticas a las cuales nos vemos enfrentamos cuando intentamos actuar conforme con el deber ser. Aunque, a primera vista, podamos tener la impresión de que la filosofía moral kantiana se centra exclusivamente en el sujeto, como unidad moral básica por la cual adquieren sentido conceptos tales como el de ‘buena voluntad’, ‘libertad’ y ‘autonomía’, esta impresión tiene que ser abandonada si queremos hacer justicia a los escritos kantianos sobre la historia, el futuro de la humanidad y el progreso político. En efecto, habría que reconocer que si bien es posible y valioso focalizar el análisis de la filosofía moral kantiana a sus escritos éticos, corremos el riesgo de perder de vista la finalidad a la cual van dirigidas

muchas de las más importantes tesis de la ética kantiana: el ámbito político-social. Lo anterior no significa que no existan reservas para aceptar que dicha conexión conceptual esté dada de suyo en la filosofía kantiana o que ésta esté exenta de dificultades. Mientras la imagen de Kant “filósofo de la moral” se sigue robusteciendo, no siempre sucede lo mismo con el Kant “filósofo de lo político”. En este trabajo he intentado mostrar esa continuidad en un tema muy específico y concreto que es el del tema de la guerra y su contraparte, la paz. La concepción kantiana de la paz perpetua no puede ser entendida si se soslaya la dimensión moral de la historia en donde tienen lugar los intentos de realización de los ideales de la razón práctica. De esta manera, el pensamiento contenido en Idea(s) para una historia universal en sentido cosmopolita y Hacia la paz perpetua puede verse como la salida “natural” al poderoso cauce de su ética. Lejos de ser temas subalternos, se trata de cuestiones centrales para entender el alcance de los conceptos desarrollados por Kant en su filosofía moral, en particular, para desarrollar uno tan central como es el de la justicia, que sólo puede ser analizado si se considera la dimensión social de la acción humana libre.

Siguiendo con el razonamiento anterior, podemos afirmar que, en efecto, debemos reconocer planos o niveles distintos, pero que no son ámbitos disjuntos y, mucho menos, contrapuestos: en primer lugar estaría el plano del desarrollo del carácter moral del sujeto o agente, se refiere entonces a disposiciones “internas”; y por el otro, el nivel del desarrollo político-moral de la especie (externo). Por otra parte, tendríamos un tipo de conceptos puros, o a-priori, en virtud de los cuales Kant desarrolla una moral y un derecho que no pueden ser obtenidos de la experiencia si queremos atribuirles un valor universal y necesario. Y otro tipo de conceptos que remiten a los aspectos antropológicos que inciden en el actuar humano, en tanto los factores que, tanto facilitan, como obstaculizan el desarrollo de la moralidad. De acuerdo con lo anterior: los conceptos de voluntad y autonomía, por ejemplo, corresponden al primer nivel y son, además conceptos puros, mientras que los de insociable sociabilidad y mal

radical, no son conceptos puros y, por lo mismo, su función es establecer una síntesis entre el desarrollo interno de la moralidad y el desarrollo externo.

De esta manera, la pregunta fundamental de todo agente moral ¿cómo debo actuar? se responde en términos de la ley moral, o imperativo categórico en donde no es necesario hacer intervenir elementos “impuros”, esto es, ligados a la experiencia o a la antropología. Pero esto no significa que ésta sea la única dimensión moral de la acción humana. El sujeto también proyecta su acción más allá del mero ámbito individual. Kant vislumbró muy bien la solución a este problema al introducir como otra formulación del imperativo categórico la máxima de la humanidad y el concepto de “reino de fines”. Sin entrar a discutir las distintas interpretaciones que existen sobre este importante – y ambiguo concepto-- podemos afirmar que el reino de los fines como sistema coherente de los propios fines y de los fines ajenos, es una idea regulativa por medio de la cual nos proyectamos hacia el desarrollo externo de la ética kantiana y, por ende, al terreno de la historia.

Ahora bien, siendo la acción humana libre, está implícita la idea de que el hombre puede no optar por actuar conforme a la moral y el derecho, esto es, existen obstáculos para llevar a cabo la acción moralmente correcta. No es posible determinar a priori cuáles son esos obstáculos: así como para la acción correcta sólo existe un camino –actuar conforme a la ley--, son infinitos los caminos por los cuales se desvía el propósito del bien actuar. Siendo variadísimas las formas de la desviación moral, lo que importa es su origen o raíz, a lo que apunta claramente el concepto de mal radical. Ya hemos anotado que, sin embargo, éste concepto expresa una predisposición al mal que surge en y por la convivencia con los otros. De manera que la lucha de la voluntad por vencer los obstáculos para actuar conforme a un ideal moral –actuar única y exclusivamente de acuerdo con el deber ser-- tiene una dimensión no sólo individual sino social.

Y lo mismo sucede en el ámbito de la práctica política. La razón nos lleva a formular un ideal republicano y una paz perpetua, ideas regulativas

planteadas por la razón práctica, pero esta misma razón no puede ignorar los mecanismos que operan para la posible realización de dichos ideales. De aquí que Kant desarrolle una “fenomenología” del conflicto a la par de su ética y su doctrina del derecho. De acuerdo con su tesis sobre la insociable sociabilidad, los hombres se enfrentan unos a otros porque sólo en sociedad pueden desplegar todas sus capacidades, pero, al mismo tiempo, es en el contacto con los otros en donde surgen los impulsos egoístas, los afanes de dominio y posesión. De la insociable sociabilidad y del mal radical surge, sin embargo, el mecanismo del progreso, progreso que no es “automático ni continuo; no mide la tecnología, la longevidad o el conocimiento, tampoco el bienestar; se trata de un penoso, largo e inadvertido trayecto del barbarismo, a través de la civilización, hacia una cultura de Ilustración, en donde la guerra será abolida”¹.

La idea de progreso está, pues, anclada en los conceptos puros de la moral y el derecho. Empero, a pesar del carácter “idealista” de su concepción histórica, Kant nunca abandona del todo el terreno antropológico, por eso podemos reconstruir su concepción del progreso político a partir de la noción de insociable sociabilidad y de ahí también la importancia que da al fenómeno de la guerra. No es, sin embargo, el aspecto meramente empírico el que le interesa subrayar. En este sentido, el mal radical y la virtud; la insociable sociabilidad y el ideal de civilidad y paz perpetua, constituyen los polos opuestos no de un trayecto histórico concreto sino el espacio en que se da la ingente lucha del hombre por realizar plenamente su libertad, porque así lo demanda su razón práctica. Tampoco es casual que Kant desarrolle una doctrina de la virtud como complemento de la doctrina del derecho, las dos partes de la Metafísica de las costumbres. La pura instrumentación política no garantiza el perfeccionamiento de la especie. Aún concediendo que los instrumentos políticos sean cada vez mejores, esto es, constituciones republicanas y representativas (en nuestros términos: sociedades democráticas), la práctica política siempre puede ser pervertida por el afán de aumentar el poder

¹ Schuler, J., “Reasonable Hope: Kant as a Critical Theorist” en Proceedings, p.902

económico y político: la esfera de la moralidad no se desarrolla a la par del desarrollo político. En el primer caso, estamos hablando de un ámbito interno, el sometimiento libre y voluntario a la ley; en el segundo de un ámbito externo que tiene que ver con el control y la coacción. Ahora bien, esta esfera de la moralidad o la eticidad, instancia superior a la que tendrían que aspirar los hombres para conseguir resultados cada vez mejores (el más alto bien) sólo puede ser alcanzada si se progresa políticamente. Esa instancia superior es un estado civil ético², en donde las leyes que rigen no son leyes de coacción sino de virtud; no obstante, las leyes de coacción son condición de las leyes de virtud y no a la inversa. De modo que cualquier ideal ético o de virtud se apoya en el desarrollo de una práctica política previa.

Así pues, la propuesta kantiana es la de tomar distancia respecto de la historia empírica para ensayar una perspectiva que dote de sentido y propósito a una realidad que no se agota en las explicaciones causales. Sin duda, los sucesos humanos, en tanto experiencias, pueden ser registrados, fechados y se pueden establecer conexiones más o menos claras entre ellos. Kant no intenta negar la validez de las explicaciones históricas, sí en cambio, su insuficiencia. En otras palabras, para Kant es indispensable problematizar la historia empírica para ver si podemos encontrar un sentido, no a las acciones particulares, sino a la historia humana misma. Una vez postulado este sentido, a través de una descripción reflexiva de las etapas por las cuales tendrá que transitar la especie, las acciones particulares podrán ser insertadas en ése horizonte. No se equivoca Kant cuando afirma que es ésta una tarea para el filósofo. En efecto, la propuesta contenida en la Idea es la de hacer una "filosofía" de la historia y no una historia. Lanza así un reto a los filósofos por venir (siendo quizás Hegel ése Newton de la historia al cual se refiere irónicamente). A través de los nueve tesis o principios de la Idea, bosqueja su propio proyecto de una filosofía de la historia. Montado en una concepción

² De acuerdo con la terminología de la Religión dentro de...

finalista de la naturaleza y la historia, propone como meta última un estado de derecho global, esto es, cosmopolita, cuyo resultado sería la paz perpetua.

Pero mientras los distintos estadios en la aproximación a esa última meta toman cuerpo en la formación de Estados regidos por una constitución republicana, y para Kant hay signos claros de su realización en la Revolución Francesa y en la Constitución de los Estados Unidos de América, no es claro que concibiera la paz perpetua como una realización histórico-concreta. De ser así, tendría que admitir que con el logro de ésta, se daría el "fin" de la historia. ¿Qué más quedaría por perseguir y lograr en un mundo en el cual impera una paz perpetua? Porque una paz de esa naturaleza implica, para Kant, la realización de un derecho público cosmopolita y, por ende, la instauración de condiciones justas en todos los rincones del planeta. Plan o intención de la naturaleza, proyecta un estado irrealizable siendo los seres que somos. ¿Qué sentido tiene, entonces, plantearlo como la finalidad última de la especie? La estrategia de Kant consiste en desarrollar la teleología más acabada de la tercera Crítica. De la misma manera que el principio teleológico --a partir del cual podemos atribuir una finalidad a los organismos de la naturaleza-- igual podemos proceder en el caso de la última meta de la especie. Esto es, si bien es cierto que no podemos resolver de manera definitiva la cuestión acerca de la posibilidad de la paz perpetua, no existe ningún impedimento racional para que podamos pensarla como un fin último, de manera de dirigir todos los esfuerzos a su realización. El esfuerzo se dirige entonces no a la prueba irrefutable de que ese fin es asequible, tarea de una razón meramente teórica, sino a la realización de una idea propia de una razón teórico-práctica. La perspectiva de un "fin" como el de la paz perpetua parece indispensable de acuerdo con nuestra propia existencia porque sirve de guía a nuestras acciones y es propiciadora de los cambios. Son los logros de esos esfuerzos por realizar la paz perpetua y no ella misma los que perfeccionan a la especie. La paz perpetua es el concepto por medio del cual Kant quiere atrapar la síntesis absoluta entre el derecho y la moral, entre teleología y deontología; no es, por lo tanto, un

momento específico o una etapa histórica con la cual, paradójicamente, se pondría fin a la historia.

Podemos admitir, entonces, que la paz perpetua es el ideal regulativo que dirige las acciones políticas de los hombres. La idea surge de nuestra propia exigencia de moralidad. Por ello, a los ojos de Kant es un ideal que conlleva el deber de lograrlo. Este punto es esencial para diferenciarlo de un concepto meramente utópico. Sin adentrarnos en la discusión filosófica sobre el concepto y los distintos tipos de utopía, me parece impropio la asimilación completa del concepto kantiano de paz perpetua al de utopía, aún y cuando pudieran compartir ciertas notas. Una parte fundamental del argumento kantiano a favor de la paz perpetua, por medio del cual se justifica inclusive el desarrollo de su doctrina del derecho de gentes, es la afirmación que se refiere a la imposibilidad de probar concluyentemente alguna de las dos proposiciones siguientes: i) la paz perpetua es posible; ii) la paz perpetua no es posible. Una vez aceptada esa premisa, el argumento kantiano sufre un giro interesante: en lugar de detener el argumento, se acepta una nueva premisa de acuerdo con la cual admitimos que la paz perpetua debería ser posible, de donde se sigue la conclusión: la guerra debe ser prohibida. Más que una utopía lo que se sigue es un mandato irrevocable y un ideal irrenunciable.

De manera que la dificultad más grande en cuanto a la realización de la paz perpetua no es su posibilidad fáctica. Podemos imaginar una sociedad futura en la cual se lograra la eliminación de la guerra. Fácticamente esto no es imposible. Asumiendo una visión orweliana de la sociedad, podría suceder que el poder político (y por ende policiaco y militar) estuviese concentrado en un solo gobierno o una sola elite. El control sobre la población (mundial) sería tal que no habría la posibilidad de la infracción ni, por supuesto, de la rebelión o de la guerra. La "paz", sería el estado permanente. Empero, una paz conseguida al costo de la reglamentación absoluta bajo el imperio de la fuerza no sería, evidentemente, la realización del ideal ético kantiano. En una sociedad así, estaría ausente la moral porque en ella está ausente la libertad. La dificultad a

que se refiere Kant cuando habla de la paz perpetua y del derecho cosmopolita es la de mantener, en un mundo donde hay guerra y conflictos al por mayor, el ideal de la síntesis entre la moral y la política.

De aquí la importancia del signo histórico o prognostikon, al cual alude Kant insistentemente. El signo histórico sirve como indicador que se avanza en el sentido correcto y, por ende, alimenta la aversión al mal y la guerra. Nuevamente, habría que poner atención en el tipo de "evidencia" hacia la cual apunta Kant. No es la evidencia que el científico busca para probar una hipótesis --no nos estamos moviendo en el terreno de los fenómenos-- sino una indicación o señal del "rumbo moral" sobre el que hay que seguir. Sin duda esos sucesos deben tener lugar, esto es, se requiere que sean acontecimientos, pero lo que interesa de ellos es su valor o significado en términos del mejoramiento moral de la especie. Ahora bien, el signo histórico tiene valor no sólo para los actores mismos, sino para los espectadores u observadores. Aquí se abre una veta en el pensamiento kantiano que vale la pena incursionar: Kant no afirma que quienes llevan a cabo una revolución estén concientes de su papel en la historia. De hecho, esto es imposible, pues el prognostikon tiene un carácter nouménico, esto es, limítrofe respecto de nuestras facultades cognitivas. Pero además, una suposición semejante puede conducir a acciones moralmente reprobables. Las peores tiranías y los actos más deleznable en contra de la humanidad han sido posibles cuando algunos hombres se han asumido como los depositarios de la verdad histórica. El papel del revolucionario es llevar a cabo la transformación, el cambio de rumbo. El papel del observador es hacer de ese suceso un prognostikon, descifrando la relevancia moral del suceso para así alimentar el ideal y el entusiasmo:

El entusiasmo se presenta como una magnífica piedra de toque para compulsar si nos hallamos ante un nuevo revolucionario, y no ante un fanático involucionista, es decir, para discriminar entre un paladín de la justicia y un vulgar cancerbero de ciertos intereses creados.³

³ Aramayo, R. I.Kant, p. 108

El observador puede discernir, justamente, si no está comprometido con los intereses inmediatos de la lucha del revolucionario o del político; se requiere de una mirada desinteresada e imparcial para valorar moralmente el signo histórico. El criterio del observador para juzgar positivamente el evento revolucionario sería qué tanto contribuye éste a la realización de la justicia. De aquí la importancia que Kant le confiere a la Revolución Francesa en términos del progreso político que representó en su momento y, en general, para la historia política de la especie: es el paso a la madurez política lo que se anuncia en ese evento. Ninguna otra gesta revolucionaria a tenido el impacto político de la revolución de los "sans coulottes".

Así pues, la filosofía de la historia kantiana se refiere a las manifestaciones externas del carácter moral de la especie (normatividad e instituciones políticas) pero también al desarrollo interno. Hay al menos dos puntos en los cuales podemos señalar esa conexión: en primer lugar, los acontecimientos externos preparan el camino que lleva a las metas "más altas", las metas morales. Si bien es cierto que la comunidad ética no es un concepto que aluda a un estadio específico de la historia --como tampoco lo es la paz perpetua-- su posible realización depende de un avance histórico en ese sentido. Los acontecimientos históricos indican qué tan próximos o alejados estamos de realizar los ideales éticos más altos. Vayamos al caso de la guerra: no hay duda de que las campañas bélicas no han dejado de producirse en los siglos que nos separan de la época de Kant, incluso, en ese período han tenido lugar dos de las más extendidas y sangrientas. Estos hechos, registrados y estudiados por los historiadores, le indican al filósofo kantiano que aún no se ha abandonado el estado de barbarie entre las naciones; pero, por otro lado, podemos afirmar que la creación de los tribunales de justicia para castigar crímenes de guerra y contra la humanidad representan un avance moral importante respecto de la jurisprudencia anterior a las guerras del siglo XX. No es sólo que la ciencia jurídica se perfeccione, lo cual es indudable, sino que el carácter moral de la especie avanza en el sentido de un ideal de justicia universal.

En segundo lugar, no debemos olvidar que la historia desde una perspectiva kantiana, tiene la función de orientar las acciones, esto es, proporciona metas morales que es nuestro deber alcanzar. De la misma manera que la ética requiere plantearse la posibilidad de un ser perfecto, de un Dios, para proveerse de una dimensión trascendental que dé sentido a las acciones moralmente correctas, también se requiere de ideales referidos al destino común de la especie que guíen nuestra conducta:

Al igual que los viajeros van a los mapas con el fin de identificar y encontrar el camino hacia su destino, los agentes morales necesitan una meta para sus esfuerzos morales, así como direcciones concernientes a cómo alcanzarla. La filosofía de la historia de Kant proporciona a los seres humanos ese mapa moral y esa meta (la perfección moral de la especie) que infunde a la historia humana en su totalidad de un significado moral.⁴

Ahora bien, la insistencia de Kant en la necesidad de una historia regulativa, en la cual se vislumbran como momentos ineludibles una constitución republicana y un derecho cosmopolita, nos lleva a una pregunta que no podemos dejar de plantearnos: ¿Es justo adjudicarle a Kant una visión única y, por ende, cerrada del progreso político?

Son varios los autores --Isaiah Berlin⁵, entre otros-- que han señalado el peligro que entraña la defensa de concepciones univocistas de la historia, en la medida en que auspiciarían modelos totalitarios. Sin que tengamos que asumir plenamente esta tesis, apunta a un problema no fácilmente soslayable: más allá de que pudiera cumplirse el ideal republicano y, por ende, la paz perpetua, el que se conciba este camino como el único que puede satisfacer los ideales morales y políticos de la especie, hace el "fin de la historia" algo casi inevitable en el sentido de que se cierra toda otra posibilidad o camino para cumplir esos propósitos⁶.

⁴ Loudon B. R., Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, p.152

⁵ Cfr. Cuatro ensayos sobre la libertad, y El fuste torcido de la humanidad.

⁶ El 'fin de la historia' tiene aquí el sentido que Francis Fukuyama apuntara en "The End of History?" (*The National Interest*, verano, 1989) cuando se refería al fin de las ideologías y el triunfo de un único modelo político-económico representado por las naciones capitalistas neo-liberales.

En efecto, para Kant, sólo el modelo republicano puede garantizar los principios de libertad, igualdad e independencia. Esto en cuanto a la estructura interna del Estado, pero también lo considera indispensable para evitar la guerra. Bajo una constitución republicana se consagran los principios a-priori que dan lugar a los derechos humanos y ciudadanos; se pone límite a los poderes del gobernante y, consecuentemente, a sus afanes de guerra y de conquista. Siendo la seguridad y el futuro de los ciudadanos lo que está en riesgo en una situación de conflicto con otras potencias, son éstos, en última instancia, quienes deben decidir si la guerra es el recurso a ser empleado. Así, en Kant, como en una larga tradición posterior a él, está presente la idea de que las naciones republicanas son menos propicias a hacer la guerra entre ellas, por tanto, la expansión de republicanismo (o de la democracia) iría reduciendo el peligro del enfrentamiento bélico. Empero, ¿no habría quizás otras posibilidades, alguna otra alternativa política por medio de la cual se realizaran los ideales de justicia social y de paz perpetua?

Creo que frente a esta posible objeción la filosofía kantiana puede salir bien librada si planteamos la pregunta al modo como Kant la plantearía. Esto es, no como una pregunta sobre cuál de las variantes políticas posibles o existentes resulta la más conveniente para la realización de la justicia, sino como una pregunta de corte "trascendental" del tipo: ¿Cuáles son las condiciones suficientes y necesarias para la realización del concepto global de justicia? Es claro que a tal cuestionamiento no podemos responder eligiendo una u otra forma política. Esas condiciones a ser cumplidas son las impuestas por el pacto originario o estado de derecho en el cual se asegure el mismo espacio de libertad para todos y, en segundo lugar, un derecho de gentes público que prohíba la guerra. En realidad, el modelo republicano es aquél que, de acuerdo con Kant, más se acercaría al cumplimiento ideal de esas condiciones, pero de ninguna manera es una fórmula de validez apodíctica.

Por otra parte, es importante no olvidar que la propuesta kantiana descansa en el supuesto de que el hombre es un ser racional, esto es, no sólo un ser dotado de razón, sino capacitado para elegir sus propios fines. La racionalidad requiere de libertad; libertad para que la especie visualice qué futuro quiere y cómo conseguirlo. En este sentido, el hombre puede elegir infinitud de caminos y llevar a cabo un buen número de experimentos políticos, pero no puede renunciar a fijarse como meta el conservar y ampliar su libertad. Así pues, creo que, en síntesis, el argumento kantiano a favor del modelo republicano podría plantearse así: si suponemos que el hombre es racional, esto es, capaz de plantearse sus propios fines, no puede renunciar a la libertad inherente a esa capacidad y, por ende, tendrá que buscar la mejor manera de garantizar el espacio de su acción libre. Si esto es así, el modelo republicano es el único que puede cumplir plenamente esas condiciones. Lo que no significa que sea la única vía que habrá de ensayarse en el arduo camino hacia la realización de su racionalidad. De los hombres, dice Kant, no puede nunca saberse qué es lo que harán, qué camino habrán de elegir.

Más allá de las posibles inquietudes que puede suscitar en nosotros la concepción kantiana de la historia, son incontables las ideas rescatables de su pensamiento político y su ética social. Algunas han sido mencionadas a lo largo del trabajo; me gustaría referirme en éstos párrafos finales a aquellas que considero de mayor repercusión para ayudarnos a entender el fenómeno de la guerra y la difícil (¿imposible?) tarea de construir la paz.

Uno de los mayores aciertos del pensamiento kantiano en torno a la guerra radica en que proporciona un fundamento – su filosofía crítica—para mantener juicios distintos en torno a éste fenómeno que, lejos de conducirnos a posiciones inconsistentes, enriquecen nuestra perspectiva. Asumiendo junto con Kant, como un recurso heurístico, la idea de que la guerra juega un papel crucial en el desarrollo de las instituciones políticas y jurídicas, tenemos que

admitir que sin ella no habría sido posible la consolidación de —por imperfectos que sean— órdenes normativos cada vez más amplios. No obstante, habría que aclarar que existe una gran distancia entre las concepciones teológicas de la guerra, en las cuales se le concibe como un instrumento de los designios divinos, y la idea de que la guerra es el medio por el cual el hombre se obliga a desarrollar y poner a prueba instrumentos políticos y jurídicos para dirimir los conflictos. En el primer caso estamos frente a una concepción en la cual la guerra está indisolublemente ligada a un concepto moral y religioso cuyas consecuencias han sido desastrosas, no sólo en términos de lo cruento de los conflictos, sino del vacío jurídico a que están condenadas. Las guerras llevadas a cabo en nombre de Dios no tienen más referencia jurídica que textos milenarios como el Corán o el Antiguo Testamento; son impermeables a cualquier tipo de normatividad que no considere sus fundamentos religiosos. Una concepción instrumental, a la Kant, tiene a su favor el deslinde efectuado entre la naturaleza y función de la guerra por un lado y los juicios morales que sobre ella podamos elaborar.

En este sentido Kant ofrece una de las posturas más convincentes: aunada a una visión instrumental de la guerra, no cancela la obligación moral de combatirla; se trata de planos distintos que no deben mezclarse ni confundirse. Una visión como la kantiana evita posturas incómodas, desde un punto de vista filosófico, como las defendidas por los teóricos de la guerra justa. En efecto, para Kant, ninguna guerra puede ser justa. Incluso cuando se trata de combatir al Estado “infractor” tiene sumo cuidado de no comprometerse con la defensa de causas justas de guerra: para Kant, la guerra no necesita de causas justas para desencadenarse, en realidad, no necesita de esgrimir causa alguna. Para él es muy claro que la admisión de “guerras justas” es incompatible con la demanda de la propia razón de prohibir la guerra. De aquí también su rechazo a la positivización del derecho de guerra: ni por la vía jurídica, mucho menos por la vía moral, la guerra puede ser legitimada. Éste es el sentido del veto de la razón que prohíbe la guerra y la piedra de toque del

pacifismo crítico kantiano: no es moralmente correcto, ni racionalmente posible tratar de justificar la guerra. Si la guerra puede ser justificada moralmente ¿sobre qué base se justifica la paz? Sólo una razón que se engaña a sí misma podría admitir una misma fuente racional para dos conceptos, no sólo opuestos, sino contradictorios. Así, el peligro de inconsistencia no radica en la posibilidad de mantener distintas perspectivas sobre la guerra, sino en concebir que la razón teórico-práctica puede encontrar justificación para ésta, al mismo tiempo que nos conmina a construir la paz.

Tampoco podríamos colocar plenamente a Kant en la tradición realista de la guerra aún y cuando reconozca el carácter instrumental de la misma. Si bien es cierto que para Kant, como para el realista, la guerra es la relación “natural” entre los Estados o las naciones, no comparte su visión de que a lo más que puede aspirarse es a “humanizar” la guerra y que, por tanto, una paz definitiva resulta imposible y utópica. Hacia éste tipo de posturas van dirigidas las críticas de Kant en los suplementos de Hacia la paz. El realismo político es, justamente, el principal impedimento para la paz porque se niega a ver el imperativo implícito en la norma jurídica. El espacio que debería ocupar la obligación moral es reemplazado por una supuesta sabiduría pragmática o prudencial acorde con intereses particulares y contingentes, la real politik, en lugar de universales y válidos para cualquier conciencia.

Lo anterior no significa que Kant no conceda importancia a la experiencia de la guerra, pero ese valor va dirigido en un sentido distinto al del realismo político, tiene que ver con el aspecto “didáctico” de la misma. Este aspecto está relacionado con su concepción antropológica que podría ser objeto de una investigación por sí misma. Me limitaré a desarrollar sólo algunas de sus tesis.

Partimos de la idea kantiana según la cual, a diferencia de los demás animales que desde su nacimiento parecen más aptos para desarrollarse en su medio, el hombre es un ser obligado a esforzarse y sufrir para conseguirlo. Esta

aparente desventaja se compensa con la libertad y racionalidad de que goza naturalmente. Libre para elegir sobre una variedad enorme de posibilidades, sólo en compañía de los otros puede desarrollar sus aptitudes. El ineludible contacto de los hombres entre sí es, entonces, el origen de su felicidad y también de todas sus desventuras. Lejos de una concepción ingenua o complaciente, Kant es un pesimista cuando considera la naturaleza libre del hombre: admite que con base en ella desarrolla su aptitud para la moral, empero reconoce que porque es libre, el hombre posee una ingente capacidad para pervertir los logros tan difícilmente conseguidos. En efecto, de estas dos predisposiciones es la inclinación al mal la que predomina en el hombre: si fuera naturalmente bueno no tendría que afanarse por conseguir nada y, por ende, tampoco podría atribuirse sus logros. De aquí se sigue algo que el propio Kant parece suscribir en su afirmación de que “al hombre todo ha de serle enseñado”⁷, a saber, el hombre es un ser para la educación. No sólo tiene que aprender cuestiones prácticas como protegerse del clima, procurarse alimento, sea practicando la caza o haciendo producir la tierra, sino que tiene que aprender a convivir con los demás, consecuentemente, tiene que aprender a domeñar su naturaleza egoísta. La rudeza natural del hombre puede ser pulida con base en el entrenamiento en ciertas prácticas que incluyen las propias de la familia y la escuela; todo ello supone, pues, la convivencia y la comunicación; en suma, la posibilidad de interiorizar reglas a través de la experiencia repetida. Así, la afirmación de Kant tiene un sentido más amplio que es el que nos interesa destacar. Me refiero a la idea kantiana de que el progreso moral de la especie descansa también en el aprendizaje que se obtiene de la experiencia de las generaciones precedentes.

Ahora bien, el aprendizaje de la especie es mucho más lento y difícil que el del individuo y en ese proceso la guerra ocupa un lugar central: los avances (en términos morales) de la especie serían insignificantes si no fuera porque el hombre se ve enfrentado una y otra vez a esa experiencia. En principio, de

⁷ Antropología práctica, p. 74

acuerdo con Kant, la guerra cumple la función de disgregar las comunidades y, así, poblar las zonas más apartadas del planeta. Pero su función más importante es la de forzar la instrumentación política y jurídica. La palabra clave, es, en efecto, forzar. Los instrumentos jurídicos, las instituciones políticas, no son, a los ojos de Kant, metas a las que tienda naturalmente el hombre, sólo después de incontables penurias se dejará guiar por su razón en la difícil tarea de darse reglas a sí mismo. El hombre aprende a poner límite a su libertad, primero, por la fuerza y, más tarde por su propia voluntad. Cuando Kant habla de realizar la libertad, como el fin máspreciado de la especie se refiere a la libertad trascendental, esto es, a aquella que consiste en someterse voluntariamente a las máximas de la moralidad. Siendo la guerra la forma más extrema de la dominación, de ella surge también la necesidad de someter la voluntad ya no a la fuerza de un ejército, un soberano, o una nación, sino a la de la ley moral. ¿De dónde si no es del conflicto y de la guerra podrían surgir los anhelos de libertad y de justicia? El hombre aprende de sus errores, no de sus aciertos, de aquí la afirmación kantiana en el sentido de que la historia humana se inicia con la caída, con el yerro; en suma con el mal. Esto no significa que la guerra sea deseable o que se le valore positivamente; desde la moral (la razón práctica) la guerra siempre es repudiable. En este sentido, no creo que existan elementos para interpretar las tesis kantianas como que un incremento de las confrontaciones bélicas abunda necesariamente en el progreso político y jurídico. El énfasis de Kant está puesto no en la guerra misma, sino en el aprendizaje que de ella se obtiene: la especie puede seguirse consumiendo en guerras interminables sin sacar provecho alguno o, bien, puede aprender de esa terrible experiencia para desarrollar mecanismos cada vez más eficaces para combatirla. A todos nos horroriza el Holocausto, las guerras fratricidas en la antigua Yugoslavia, el interminable conflicto entre palestinos e israelíes, las masacres provocadas por los señores de la guerra en África, las guerras silenciosas contra minorías en Latinoamérica, y tantos otros panoramas de devastación y violencia. Tanta miseria tendría que traducirse,

siguiendo a Kant, en el perfeccionamiento de las instituciones jurídicas abocadas a normar las relaciones entre individuos y naciones pero, sobre todo, en la lucha por hacer de la justicia un imperativo universal. La guerra, entonces, representa la medida del esfuerzo que el hombre tiene que realizar para domar su ruda naturaleza y crear el espacio reservado a la justicia.

Probablemente una de las contribuciones más importantes de Kant a la filosofía de las relaciones interestatales es la que tiene que ver con su cosmopolitismo. Sobre éste punto valdría la pena agregar algunas reflexiones. La idea de una comunidad mundial en el sentido de una sociedad de Estados independientes y autónomos para normar las relaciones entre ellos es un producto de la modernidad. Antes del siglo XVIII, la sociedad europea es concebida como la *Res publica christiana* o *Christianitas* medieval que, junto con Bizancio y el Islam, tomó el relevo del Imperio Romano a su caída⁸. El surgimiento de un sistema europeo de Estados puede fijarse históricamente con la paz de Westafia (1678), pero desde el punto de vista de las ideas, sin duda el resquebrajamiento, tanto del orden jerárquico social en cuya punta de la pirámide sostenía al Imperio y al Papado, así como el cisma reformista al interior mismo de la Iglesia, son los antecedentes directos del surgimiento de una nueva Europa concebida ahora como una unidad geográfica, pero plural y diversa en cuanto a credos religiosos. Europa dejó de ser identificada como “la cristiandad”, lo que significó un proceso lento pero irreversible hacia la secularización de las relaciones entre los Estados que la conformaban. No es casual, por tanto, que uno de los temas vigentes en el pensamiento ilustrado haya sido el de repensar el concepto de “comunidad” de naciones. Y en esto Kant se colocó a la vanguardia.

La idea kantiana de comunidad va más allá de un nuevo orden internacional (o interestatal, en su terminología), basado en un derecho público que normara las relaciones de hecho existentes entre los Estados (*ius publicum*

⁸ Truyol y Serra, A., La sociedad internacional, p. 30

europæarum). Su filiación filosófica rebasa las circunstancias históricas del momento para vincularse probablemente con la noción estoica de la sociedad cosmopolita, agregándole el ingrediente deontológico que le dio su forma más acabada. En efecto, para Kant la sociedad cosmopolita debía conformarse a partir no sólo del reconocimiento del carácter moral de la persona --de su dignidad-- por encima de la pertenencia a su comunidad original, sino de la instauración de un derecho de gentes "cosmopolita", cuya validez tendría que ser reconocida en cualquier parte del planeta. En otras palabras: para Kant, el reconocimiento del carácter moral de la persona debe dar lugar a la instauración de un orden normativo integrador de todos los demás órdenes, esto es, un derecho de gentes cosmopolita con validez universal.

Lo que en Hacia la paz se nos presenta sólo como un derecho de hospitalidad, va ganando terreno hasta convertirse en la idea rectora de la filosofía del derecho kantiano. Ciertamente Kant expresó una de sus tesis más trascendentes al apuntar que un derecho de gentes público tiene que dar lugar a la creación de un derecho cosmopolita, entendido como la globalización de la justicia. Si la época de la posguerra se distinguió por los esfuerzos en materia de derecho internacional, esto es, definición, regulación y control de los conflictos bélicos, la era post-Vietnam se ha caracterizado por la instrumentación y puesta en práctica de una idea de justicia que rebasa las fronteras geográfico-políticas. Todavía no suficientes, muchas de esas instancias (Corte Penal de la Haya, el Pacto de Roma que dio lugar a la Corte Internacional de Justicia, la Audiencia Nacional en Madrid, entre otros) han probado la justeza de las tesis kantianas en el sentido de la urgencia por construir una comunidad mundial en términos de derecho y justicia, por ende, no sólo económica o de mercado. Nunca en el pasado se dio la importancia que hoy se da al tema de los derechos humanos, en tanto derechos inalienables e imprescriptibles. Ahora bien, el reclamo de una globalización de la justicia no sólo proviene de los círculos de juristas y filósofos, sino de la población mundial misma que lo ha convertido en el ideal de las nuevas generaciones. En este

fenómeno resuenan también ecos de Kant, para quien la única manera de cancelar el progreso moral de la especie consiste en renunciar a nuestra capacidad de plantearnos fines e ideales, por remotos, lejanos o imposibles que parezcan.

BIBLIOGRAFIA

Para las obras de Kant he tomado, principalmente, la edición de Cambridge que reúne bajo dos volúmenes la mayoría de sus textos sobre ética, filosofía social y política. Todos ellos han sido confrontados con las ediciones en español. Los estudios sobre Kant que aparecen en la segunda sección de la Bibliografía, se refieren a temas de ética, filosofía de la historia, filosofía política y de las relaciones internacionales.

Kant, I., Practical Philosophy, M. J., Gregor (ed.) (Reino Unido: Cambridge Univ. Press, 1996)

.....Political Writings, H.S., Reiss (ed.), (Reino Unido: Cambridge Univ. Press, 2000)

.....Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita, (Madrid: Tecnos, <<Clásicos del pensamiento>>, 1994)

.....Hacia la paz perpetua, (Madrid: Biblioteca nueva, <<Clásicos del pensamiento>>, 1999)

.....La Metafísica de las Costumbres, (Madrid: Tecnos, << Clásicos del pensamiento>>, 1999)

.....Primera Introducción a la Crítica del Juicio, (Madrid: Visar, <<La balsa de la medusa>>, 1987)

.....Crítica del Juicio, (Buenos Aires: Losada, 1961)

.....Crítica de la Razón Práctica, (México: UAM-Miguel Ángel Porrúa, Edición Bilingüe, <<Biblioteca de Signos>>, 2001)

.....Crítica de la Razón Pura (II) (Buenos Aires: Posada, <<Biblioteca filosófica, 1960)

.....Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, (México: Espasa- Calpe, << Austral>>, 1967)

.....La Religión dentro de los límites de la mera razón, (Madrid: Alianza Editorial, <<El libro de bolsillo>>, 1995)

.....La contienda entre las facultades, (Madrid: Trotta, <<Clásicos de la cultura>>, 1999)

-Teoría y práctica,(Madrid: Tecnos, <<Clásicos del pensamiento>>, 2000)
-Antropología práctica, (Madrid: Tecnos, <<Clásicos del pensamiento>>, 1990)
-En defensa de la Ilustración, (Barcelona: Alba Editorial, <<Pensamiento. Clásicos>>, 1999)
-Lecciones de ética,(Barcelona: Crítica, <<Biblioteca de bolsillo>>, 2002)

Estudios sobre Kant

- Anderson-Gold, Sharon, Unnecessary Evil, (Nueva York: SUNY, 2001)
- "A common Vocation: Humanity as Moral Species", en: Proceedings..., vol. II:2, pp. 689-696
- Aramayo, R. Roberto, Kant, La utopía moral como emancipación del azar,(Madrid: EDAF, <<Ensayo>>, 2001)
- Arendt, Hannah, Lectures on Kant's Political Philosophy,(EE.UU: The Univ. of Chicago Press, 1992)
- Beck, Lewis, "Kant and the Right of Revolution, en: The International..., vol II, pp. 327-338
- Bobko, Alexander, "The Problem of Evil and the Idea of Eternal Peace in the Philosophy of Kant", en: Proceedings, vol. II:2, pp. 857-863
- Bohman J., y Lutz-Bachmann M.,(eds), Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal, (EE.UU: MIT Press, 1997)
- Brandt, Reinhard., Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología, (México: UAM-Plaza y Valdés, <<Biblioteca de Signos>>, 2001)
- Cassirer, E., Kant, vida y doctrina, (México: F.C.E., <<Breviarios>>, 1985)
- Cavallar, Georg, Kant and the Theory and Practice of International Right, (Gran Bretaña: Univ. of Wales Press, 1999)

- Cummiskey, David, Kantian Consequentialism, (Nueva York: Oxford Univ. Press, 1996)
- Chadwick, Ruth, (ed) I. Kant. Critical Assesments, (Nueva York: Routledge, 1992)
- Covell, Charles, Kant and the Law of Peace, (Gran Bretaña: Palgrave, 1998)
- Dumouchel, Daniel, 'Nature, histoire, jugement. Remarques sur la « garantie » de la paix perpétuelle ' en L´année 1795, Laberge y Lafrance eds.
- Fackenheim, von Emil, L., "Kant´s Concept of History", en: The International..., vol.II, pp. 295-312
- Fernández Santillán, J.F., Locke y Kant, (México: F.C.E., <<Política y Derecho>>, 1996)
- Ferrari, Jean, "L' abbeé de Saint-Pierre, Rousseau et Kant" en L´année 1795, Laberge y Lafrance, eds.
- Goldmann, Lucien, Introducción a la filosofía de Kant, (Argentina: Amorrortu, Argentina, 1998)
- Goyar-Fabre, Simone, "Les articles preliminaires", en L´année 1795, Laberge y Lafrance eds.
- Guyer, Paul, Kant, on Freedom, Law and Happiness, (Reino Unido: Cambridge Univ. Press, 2000)
- Habermas, Jürgen, "Kant´s Idea of perpetual peace, with the benefit of two Hundred Years' Hindsight" en Perpetual Peace, Essays on Kants Cosmopolitan Ideal, Bohman y Lutz-Buchanan eds.
- Haggenmacher, Peter, "Kant et la tradition su droit de gens" en L´anée 1795, Laberge y Lafrance eds.
- Heiner, Kleme y Kuehn, (eds) The International Library of Critical Essay in the History of Philosophy. I. Kant. Practical Philosophy, (EE.UU. Dartmouth, 1999)

Hill, E. Thomas "Humanity as an End in Itself", en: The International..., vol. II, pp. 101-116

Höffe, Otfried, Immanuel Kant, (Barcelona: Herder, 1986)

....., "Fédération de peuples ou république universelle ? » en L'année 1795, Laberge y Lafrance eds.

Hutchings, Kimberly, Kant, Critique and Politics, (Nueva York: Routledge, 1996)

Korsgaard, M. Christine, "Kant's Formula of Humanity", en: I.Kant.Critical Assesments, vol. III. pp. 157-181

Kneller, J. & Axxin, S., (Eds.), Autonomy and Community, (EE.UU: SUNY Press, 1998)

Kraft, Michael, "Kant's Theory of Teleology", en: I.Kant.Critical Assesments, vol. IV, pp. 77-87

Laberge, P., Lafrance, G, y Dumas, D., L ' Année 1795. Kant, Essai sur la Paix, (Paris: Vrin, 1997)

Langlois, Luc, "Kant et la question du droit d'intervention", en L'année 1795 Laberge y Lafrance eds.

Langueux, Maurice, "La philosophie de L'histoire de Kant: entre finalité et mécanisme", en L'année 1795, Laberge y Lafrance eds.

Lee, Kwang-Sae, "Some Reflections on the Idea of the Highest Good as a Regulative Idea of Pure Practical Reason" , en: Akten des Siehten Internationalen Kant-Kongresses.1990, vol II.1 (Bonn/Berlin,1991)

Leyva, Gustavo, Intersubjetividad y gusto, (Un ensayo sobre el enjuiciamiento estético, el sensus comunis y la reflexión en la Critica de la facultad de Juzgar) (México: UAM-Porrúa, << Biblioteca de Signos>>,20, 2002)

Lequan, Mai, La philosophie morale de Kant, (Francia: Éditions du Seuil, <<Philosophes>>,2000)

- Louden, B. Robert, Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, (Nueva York: Oxford Univ. Press, 2000)
- Lutz-Buchanan, Matthias, "Kant's Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic", en Perpetual Peace, Essays on Kant's ...
- Makkrel, A. Rudolf, Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment, (EE.UU: The University of Chicago Press, 1990)
- Marty, Francois, "Un article secret pour la paix perpétuelle", en L'année 1795, Laberge y Lafrance eds.
- Mc Farland, J.D., Kant's Concept of Teleology, (Edimburgo: Edimburg Univ. Press, 1970)
- Muguerza J. y R. Aramayo R., (Eds.), Kant después de Kant, (Madrid: Técnos, 1989)
- Nordmann, Alfred, "Community, Inmortality, Enlightenment, Kant's Scholarly Republic", en: Proceedings..., vol. II: 2, pp. 706-712
- Nussbaum Martha, "Kant and Cosmopolitism" en Perpetual Peace, Kant's Essays on Kant's ...
- Pasternack, Lawrence, (ed.) I. Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, In Focus, (Nueva York: Routledge, 2002)
- Peters, H. Curtis, Kant's Philosophy of Hope (Nueva York: Peter Lang, <<American University Studies>>, 1993)
- Pereda, Carlos, "Sobre la consigna 'hacia la paz perpetua'", en: Homenaje a Fernando Salmerón, Filosofía moral, Educación e historia, Olivé y Villoro eds., (México: UNAM, 1996)
- Potter, Nelson, "Kant on Ends That are at The Same Time Duties", en: I. Kant. Critical Assesments, vol. III, pp. 101-115
- Proceedings of the Eight International Kant Congress, (EE.UU: Marquette Univ. Press, 1995)

Orend, Brian, War and International Justice. A Kantian Perspective. (Canadá: WLU, 2000)

Philonenko, Alexis, La théorie kantienne de l'histoire. (París: Vrin, 1998)

Renaut, Alain, « Garantir la paix », en L'année 1795, Laberge y Lafrance eds.

Rosen, D. Allen, Kant's Theory of Justice, (EE.UU : Cornell Univ. Press, 1993)

Siitonen, Arto, "Transcendental Reasoning in Kant Treatise on Perpetual Peace", en: Proceedings... vol. II: 2, pp. 865-871

Schrader George, "The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy", en: The International..., vol. I, pp. 503-534

Schuler, Jeanne, "Reasonable Hope: Kant as Critical Theorist", en: Proceedings..., vol II:2, pp. 901-907

Stevens, P. Rex, Kant On Moral Practice.A Study of Moral Success and Failure, (EE.UU: Mercer Univ. Press, 1991)

Tosel, André, Kant révolutionnaire. Droit et Politique, (Paris: Presses Universitaires de France, 1988)

Turró, Salvi, Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant, (Barcelona: Anthropos-UAM, 1996)

Van der Linden, Harry, Kantian Ethics and Socialism, (EE.UU: Hackett , 1988)

....."Kant: the Duty to Promote International Peace and Political Intervention", en: Proceedings..., vol. II:1, pp. 71-79

Velkley, L., Richard, Freedom and the End of Reason, (EE.UU: The Univ. of Chicago Press, 1989)

Wood, W., Allen (ed.) Groundwork for Metaphysics of Morals, I.Kant, (EE.UU: Yale Univ. Press, <<Rethinking the Western Tradition>>, 2002)

Wike S. Victoria, Kant on Happiness in Ethics, (Nueva York: SUNY Press, 1994)

Williams, L. Howard, Kant's Political Philosophy, (Reino Unido: The Univ. of Chicago Press, 1992)

....."Judgements on War: A Response", en: Proceedings..., vol.I, pp. 1385-1393

Williams, H. Sarah, "Kant's Formula of Humanity and the Pursuit of Subjective Ends", en: Proceedings..., vol. II, 2, p.p. 697-703

Yovel, Yirmiyahu, Kant and the Philosophy of History, (Nueva Jersey: Princeton Univ. Press, 1980)

General

Anderson, P. El estado absolutista, (México: Siglo XXI, 1982)

----- A Zone of Engagement,(Nueva York: Verso, 1992)

Berlin, Isaiah., Contra la corriente, (México: F.C.E., 1983)

-----El fuste torcido de la humanidad, (Barcelona: Península,1998)

Bobbio, N., y Bovero M., Sociedad y Estado en la filosofía moderna, (México: F:C:E, 1994)

Cassirer, E.,La filosofía de la Ilustración, (México: F.C.E., 1997)

Collingwood, R.G., Idea de la historia, (México: F.C.E., 1972)

Colletti, Lucio, Ideología y sociedad, (Barcelona: Fontanella, << Libros de confrontación>>1975)

Clark I., y Neumann B. Iver, Classical Theories of International Relations, (Gran Bretaña: Mc Millan Press, 1999)

Delmas, Philippe, Le bel avenir de la guerre, (Francia: Gallimard, 1995)

Garrard, Graeme, Rousseau's Counter Enlightenment, A Republican Critique of the Philosophes, (Nueva York: State University of NY Press, 2003)

Héller, Ágnes, Crítica de la ilustración, (Barcelona: Península, 1999)

Horkheimer M., y Adorno, T., Diálectica de la Ilustración, (Madrid: Trotta <<Serie Filosofía >>, 1998)

Im Hof, Ulrich, La Europa de la Ilustración, (Barcelona: Grijalbo-Crítica, <<La construcción de Europa>>, 1993)

Kersting, Wolfgang, Filosofía Política del Contractualismo Moderno, (México: UAM-Plaza y Valdés, 2001)

Körner, S., Kant., (Madrid: Alianza Universidad, 1995)

Morris, W. Christopher, ed. The Social Contract Theorists, (EE.UU: Rowman y Littlefield, 1999)

Naishtat, Francisco, La acción y la política: perspectivas filosóficas, (Barcelona: Gedisa, 2002)

Nicholson, H., La Era de la Razón, (Barcelona: Plaza y Janés, 1962)

Raynaud, P., y Rials, S., (eds) Diccionario de Filosofía Política, (Madrid: Akal, 2001)

Starobinski, J., Montesquieu, (México: F.C.E., <<Breviarios>>, 2000)

Terrel, Jean, Les théories du pacte social, (Francia: Éditions du Seuil, <<Série Philosophie>>, 2001)

Tuck, Richard, The Rights of War and Peace, (EE.UU: Oxford Univ. Press, 1999)

Truyol y Serra, Antonio, La sociedad internacional, (Madrid: Alianza
Universidad, 2001)

Rousseau, J. J., Obras Selectas, (Madrid. Edimat, 2000)

.....L'état de guerre, (Arles: Babel, <<Les philosophes>>, 2000)

Voltaire, El siglo de Luis XIV, (México: F.C.E., 1978)