

FORMATO DE DESCRIPCIÓN DE LA TESIS.

AUTOR:

Apellidos: Pérez Ramírez Nombres: Carlos Andrés

TÍTULO: La guerra y la filosofía en la filosofía de Kant.

CIUDAD: Bogotá. **AÑO DE ELABORACIÓN:** 2005

NÚMERO DE PÁGINAS: 102.

TIPO DE ILUSTRACIONES: Ninguno.

MATERIAL ANEXO: Ninguno

FACULTAD: Ciencia Política y Relaciones Internacionales.

PROGRAMA: Maestría en estudios políticos.

TÍTULO OBTENIDO: Magister en Estudios Políticos.

DESCRIPTORES: Kant, paz, guerra, realismo político, filosofía política, filosofía de la historia.

RESUMEN DEL CONTENIDO.

OBJETIVO: Analizar en la obra de Kant la relación entre política y ética y buscar en ella argumentos contundentes para criticar el positivismo en las ciencias sociales y recuperar el valor normativo de la filosofía política.

HIPÓTESIS: Para encontrar el punto de encuentro entre la ética y la política es fundamental repasar la posición de Kant con respecto al tema de la paz entendida como el fin último del proyecto ilustrado moderno.

METODOLOGÍA: El estudio es de tipo argumentativo, siguiendo una línea hermenéutica, pues antes que dar razón de un fenómeno social determinado el trabajo de grado pretende analizar un cuerpo teórico dado.

RESULTADOS: Es posible responder desde Kant a las críticas provenientes del positivismo. Asimismo, el estudio de la guerra y de la paz permite darle un nuevo aire al proyecto moderno en tanto que la crítica a la que se ha sometido se queda corta con respecto a temas como el derecho, el sentido de las decisiones políticas y el concepto de sociedad civil.

CONCLUSIONES: Se hace necesaria una reflexión que critique a Kant en temas como la resolución de conflictos sin atender a diálogos racionales y cálculo de intereses. Por otro lado, debe consolidarse la noción de cosmopolitismo y la idea de paz como un ideal universal propio de la modernidad en relación con temas como el desarrollo de la tecnología.

LA GUERRA Y LA PAZ EN LA FILOSOFÍA DE KANT

CARLOS ANDRÉS PÉREZ

**Trabajo de grado presentado como requisito para
optar al título de Magister en Estudios Políticos**

Director

Mery Castillo

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y RELACIONES INTERNACIONALES

MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS

BOGOTÁ D. C.

2005

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
a. La paz de Kant en el siglo XVIII	3
b. La paz perpetua como ideal de la modernidad	6
1. MARCHANDO HACIA LA PAZ: LA GUERRA COMO CONDICIÓN DE LA REALIZACIÓN MORAL DEL HOMBRE.	15
1.1. El concepto kantiano de la historia.	18
1.2. Teleología y ser humano.	24
1.2.1. La finalidad en la naturaleza	24
1.2.2. El fin del hombre y el hombre como fin.	29
1.3. El sentido de la historia y la guerra como mecanismo idóneo.	35
1.3.1. Atando cabos: historia y teleología.	36
1.3.2. La guerra como acicate.	44
2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ.	57
2.1. Los <i>Artículos Preliminares</i> .	59
2.1.1. Las <i>leges strictae</i>	60
2.1.2. Las <i>leges latae</i>	64
2.2. Los artículos definitivos.	68
2.2.1. El primer artículo definitivo: La constitución civil de todo Estado debe ser republicana.	70
2.2.2. El segundo artículo definitivo: El derecho de gentes debe fundarse en una <i>federación</i> de Estados libres.	77

2.3.3. El tercer artículo definitivo: El derecho cosmopolita debe	83
limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.	
3. TEORÍA Y PRÁCTICA: KANT CONTRA EL REALISMO POLÍTICO.	86
BIBLIOGRAFÍA	100

Abreviaturas de las obras de Kant:

- CPHH: Comienzo presunto de la historia humana.
- CRP: Crítica de la razón pura.
- CRPr: Crítica de la razón práctica.
- CJ: Crítica del juicio.
- FMC: Fundamentación de la metafísica de las costumbres.
- GHPC: Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor.
- IDEA: Idea de una historia universal en sentido cosmopolita.
- MC: Metafísica de las costumbres.
- PP: Sobre la paz perpetua.
- RMLR: La religión dentro de los límites de la mera razón.
- TP: Teoría y práctica

INTRODUCCIÓN .

Tradicionalmente despreciadas y entendidas como un simple apéndice de su sistema filosófico¹, la filosofía del derecho y la filosofía de la historia de Kant han adquirido en los últimos veinte años una desacostumbrada pero muy merecida importancia. Tal es, en efecto, el caso de su obra acerca de la paz perpetua entre las naciones, que a raíz del fin de la guerra fría ha cobrado una renovada actualidad. El ideal de una federación mundial de Estados democráticos como condición necesaria para alcanzar la paz mundial, así como la tesis que respalda dicho principio, la de ver en la democracia la vía ideal para resolver pacíficamente los conflictos², son puntos de obligada reflexión para cualquiera que pretenda alcanzar una visión medianamente profunda de la coyuntura política actual, bien sea para criticarlos, bien para defenderlos. En efecto, la consolidación del modelo liberal-democrático³ como discurso hegemónico a nivel global, tiene como

¹ Síntoma de este olvido el hecho de que S. Körner no le dedica en su conocido estudio introductorio a la obra kantiana (*Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1977) un solo capítulo ni a la doctrina del derecho ni a la filosofía de la historia de Kant. También el padre Copleston, lectura recurrente y salvadora de los estudiantes de pregrado, procede de igual manera en su famosa y muy recomendable historia de la filosofía (COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*, tomo 7, Ariel, Barcelona, 1992. Tal vez una de las obras más completas sobre el pensamiento kantiano, *Kant, vida y doctrina* de Ernst Cassirer (FCE, México, 1948) dedica 10 de sus 490 páginas al tema de la historia, y sólo 6 a la doctrina del derecho.

² Para ver una interesante discusión sobre el asunto Cf. CHAN, Steve. (1984) "Mirror, mirror on the wall... Are the freer countries more pacific?". En *Journal of conflict resolution*. Vol 28, No. 4, December, pp. 619-648; WEEDE, Erich. (1984) "Democracy and war involvement". En: Idem, pp. 649-664; y SMALL, Melvin y David Singer (1976) "The war proneness of democratic regimes" En: *The Jerusalem journal of international relations*. Vol 1, No. 4, Summer, pp. 50-69.

Tal vez quien acuña de manera más precisa el término del pacifismo democrático en relación, además, con la obra de Kant, es Norberto Bobbio en *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 111.

³ Las palabras de Anthony Giddens, independientemente de su valor teórico, son bastante sintomáticas: "Desde mediados de los años setenta la cantidad de regímenes democráticos en el mundo se ha doblado con creces. La democracia ha llegado a más de treinta países y todos los

referente teórico importante (al menos en su aspecto político y jurídico) el ideal cosmopolita de Kant, entendido antes que nada como un proceso comunicativo y político de integración jurídica entre supuestos ciudadanos del mundo. Si a lo anterior sumamos las repetidas alusiones a *Sobre la paz perpetua* como una remota inspiración del modelo de las Naciones Unidas⁴, hoy que las críticas a la organización están a la orden del día, podemos afirmar sin miedo a ser muy imprecisos que la relevancia de las ideas de Kant siguen golpeando el presente.

Esta condición, sin embargo, no está libre de problemas. En efecto, su misma condición de *clásico* hace que la interpretación de su obra llegue a perderse muchas veces en menciones hechas de pasada⁵ que pierden de vista el andamiaje teórico sobre el que se edifica la concepción kantiana de la paz, o por el contrario, que su lectura esté sujeta a sutilezas teóricas que en muchos casos pierden una visión de conjunto fundamental al momento de evaluar la riqueza de la obra de Kant en el campo político.

Estados democráticos existentes han mantenido este tipo de instituciones en pie. (...) La democracia ha experimentado un avance casi igual de grande desde 1960 que durante más de un siglo antes de esa fecha.. Nada se consigue sin esfuerzo. Pero por la promoción de la democracia, a todos los niveles, merece la pena luchar. Puede conseguirse. Nuestro mundo desbocado no necesita menos autoridad, sino más, y esto sólo pueden proveerlo las instituciones democráticas": GIDDENS, Anthony. "*Un mundo desbocado*". Taurus, Madrid, 2000, pp. 84 – 94.

Sobre el supuesto triunfo del modelo liberal democrático ver los planteamientos de Francis Fukuyama en su polémico *El fin de la historia y el último hombre*, en donde a grandes rasgos el autor defiende que hemos llegado al fin de la historia porque no hay alternativas al capitalismo y a la democracia liberal, pero que existe sin embargo la posibilidad de que este nuevo mundo traiga consigo nuevos motivos de desencanto. Cf. FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Hamish Hamilton, Londres, 1992.

⁴ Ya en 1947, dos años después de la firma del Capítulo, Carl Friederich planteaba que la mejor manera de comprender el alcance del recién establecido Capítulo de las Naciones Unidas era siguiendo las indicaciones hechas por Kant en *Sobre la paz*. Cf. FRIEDERICH, Carl. "The ideology of the United Nations Charter and the Philosophy of Peace of Immanuel Kant". *The journal of politics*, Vol. 9, No. 1, (Feb. 1947), 10 – 30.

⁵ Así, por ejemplo, KEGLER, Charles W. y Margaret Herman. "How democracies use intervention: A Neglected Dimension in Studies in a Democratic Way". En: *Journal of peace research*. Vol. 33 No. 3, (Aug. 1996), pp. 309 – 322. El artículo es sumamente interesante y sugestivo, sin embargo

En este orden de ideas, la presente introducción se presenta con el fin de alcanzar dos propósitos: por una parte, ubicar a *Sobre la paz perpetua* en un contexto que permita comprender los límites de las afirmaciones hechas por Kant, y por la otra exponer de manera sucinta los problemas que la reflexión de Kant plantea al hombre contemporáneo y que guiarán la elaboración de la monografía.

a. La paz de Kant en el siglo XVIII.

Agotada económicamente y desgastada en razón de la guerra, Prusia firmó en 1795 el acuerdo de paz de Basilea. Una nación francesa poderosa y dominada por el espíritu revolucionario había conseguido doblegar la coalición acordada tres años antes entre Prusia, Reino Unido, España y los Países Bajos alcanzando con la firma del tratado el reconocimiento internacional como república. Entre tanto, Kant sorteaba la censura prusiana ocasionada por la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y daba a las prensas, ciertamente influenciado por el tratado de paz en cuestión, una pequeña obra bajo el título de *Sobre la paz perpetua*, en la que procuraba establecer las condiciones necesarias para alcanzar y garantizar un futuro en el que la guerra no fuera sino un recuerdo remoto de una época dominada por la barbarie y la irracionalidad.

Aunque no es del caso entrar a especular sobre la valoración que recibió por parte de Kant el acuerdo de Basilea, es importante, sin embargo, resaltar que por la ironía contenida en el título de su opúsculo, así como por ciertas aclaraciones críticas sobre elementos que efectivamente tuvieron lugar en la firma del tratado,

lo que nos interesa resaltar es la referencia a Kant y su relación directa con la paz democrática, que mutila sustancialmente el pensamiento del filósofo de Königsberg.

la percepción de Kant no debió ser en modo alguno alentadora. Una de las ideas que esperamos se haga más clara en la medida en que se avance en la lectura de la investigación es que en su obra Kant no está planteando alternativas o sugerencias que pueden o no ser acogidas; antes bien, su planteamiento parece sugerir al lector la siguiente disyuntiva: o bien se consideran las condiciones que desde la razón se pueden esgrimir para establecer un orden normativo que garantice un estado de paz permanente (cosa que, al parecer, no era el caso del acuerdo de Basilea) o bien se acepta sin reparos el sentido del título de la obra según el cual el único día que podamos alcanzar una paz perpetua sea el día de nuestra muerte⁶.

Ciertamente, el propósito de la obra no es novedoso ni mucho menos, pero sí la aproximación y el tratamiento que se hace del asunto. No es novedoso en su propósito porque Kant hereda dos tradiciones diferentes: por un lado, el derecho de gentes, presentado en su versión más acabada en la obra de Hugo Grocio, y por el otro el ideal pacifista propio del humanismo, que dio origen a una serie de obras consagradas a proyectos de una paz perpetua entendida como la unidad religiosa de los distintos países de Europa.⁷ El tratamiento del tema, sin embargo, no se puede entender de manera separada de su filosofía práctica y su filosofía de historia, y es precisamente ahí donde debe buscarse la originalidad y lo sugestivo de la obra. En efecto, si se mira desprevenidamente y sin tener en cuenta el resto del trabajo de Kant sobre el tema de la paz y de la guerra, podría parecer que

⁶ En efecto, Kant toma el título de su obra de "*el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio*". PP, 41.

Sobre la paz no es otra cosa que la obra de un pacifista ingenuo, fama que persiguió a Kant hasta bien entrado el siglo XX y que no hace justicia a los contenidos de su proyecto. Así, el carácter cosmopolita de su doctrina jurídica, junto con una concepción teleológica de la historia, hacen pensar que Kant no cifraba en el futuro una esperanza alimentada por un sueño dogmático sino que más bien alzaba la vista con la seguridad propia de un hombre ilustrado apoyado en un sistema sólido y coherente. Así, Kant se distancia de la tradición en tanto que presenta el suyo como un proyecto secularizado fundamentado únicamente en el ejercicio de la razón, tratando con esto de evitar cualquier asomo utópico y negando de entrada la posibilidad de legitimar un orden normativo que contemple como posible justificar un hecho tan irracional para Kant como la violencia. Mientras que para la tradición uno de los puntos centrales del derecho consistía precisamente en defender la doctrina de la *causa justa de la guerra*, a Kant le va a parecer opuesto a la razón tratar de buscar argumentos para legitimar su ejercicio; por el contrario, va a defender la necesidad de establecer una ley de paz y no un derecho de guerra. Este punto será retomado más adelante, pero es importante señalar desde ya que uno de los aportes más interesantes de la doctrina de Kant es que su postura exige que, en caso de que se quieran encontrar argumentos concluyentes para justificar una guerra, tales argumentos deben tener como fundamento una base jurídica y moral (en la medida en que para Kant el orden jurídico no puede ser contrario a los principios racionales de la moral). Si esto es así, sostendrá Kant, entonces llamar *justa* a la causa de una guerra carece por

⁷ Sobre las fuentes y la tradición pacifista anterior a Kant ver ROLDÁN, Concha. “Los «prolegómenos» del proyecto kantiano sobre la paz perpetua”. En: ARAMAYO, Roberto et al. *La*

completo de soporte, pues únicamente en la paz es posible asegurar un orden jurídico que garantice la justicia. Más que las causas de la guerra, que pueden ser tan variadas como se quiera, a Kant le interesan sus consecuencias, que deben obligar a establecer un orden institucional y jurídico para evitar los daños que se desprenden de la naturaleza misma de la guerra. En otras palabras, la guerra sería siempre y de entrada un estado previo a la formación de un orden normativo que garantiza la justicia y la libertad; así, en presencia de un enemigo injusto, Kant podría aceptar la posibilidad de librar una guerra hecha por necesidad, pero nunca la aceptaría como realmente legítima.⁸

b. La paz perpetua como ideal de la modernidad

Si se revisa rápidamente la propuesta contenida en *Sobre la paz*, el texto no ofrece mayor dificultad. La obra imita en su redacción a los acuerdos de paz de la época y puede dividirse en tres partes: en la primera presenta los artículos preliminares para la paz perpetua con el fin de reglamentar y limitar el ejercicio de la guerra (en este sentido serían artículos *prohibitivos*⁹); en la segunda, Kant introduce su propuesta positiva al plantear los artículos definitivos para la paz, esto es, las propiedades del orden jurídico que debe entenderse como condición para alcanzar la paz perpetua; finalmente, en el suplemento y los anexos, examina con detalle la relación entre la moral y la política con miras a establecer las garantías que deben existir para mantener la paz alcanzada.

paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. Tecnos, Madrid, 1996, pp. 125-154.

⁸ Cf. SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Anthropos, Barcelona, 2004, p. 207 y ss..

Como han señalado algunos⁹, la estructura misma de la obra da pie para pensar entonces que el planteamiento de Kant consiste en proponer una serie de mecanismos prácticos a partir de los cuales la erradicación definitiva de la guerra sea un ideal realizable. Como ya decíamos, es claro para Kant que su propuesta no es una simple utopía, sino que por el contrario sus planteamientos se encuentran en perfecta concordancia con los dictados de la razón práctica y con su idea de la historia.¹¹ No estamos tratando con un pensador cualquiera, sino todo lo contrario, con quien es tal vez el representante más importante y consecuente del pensamiento ilustrado, cuyas premisas hacen necesario pensar un orden futuro en el que los males del presente tiendan paulatinamente a desaparecer.

Otra cosa, sin embargo, es lo que muestra el devenir histórico hasta nuestros días, pues antes que ser el remanso de paz que Kant vaticinó, el siglo XX¹² fue más bien el escenario en el que se dieron lugar una serie de guerras que terminaron por amenazar no sólo la existencia de diferentes naciones y de razas, sino la del género humano en conjunto. La famosa sentencia de Camus nos presenta precisamente un panorama en el que el futuro no es el de un mundo pacífico en el que reine la paz perpetua entre los Estados sino más bien el de la constante incertidumbre frente la posibilidad de evitar la destrucción mundial:

⁹ Cf. PEREDA, Carlos. "Sobre la consigna «hacia la paz, perpetuamente»". En: ARAMAYO, Roberto et al. Op. Cit. 77-100.

¹⁰ BOHMAN, James y Matthias Lutz-Bachmann. *Perpetual peace* Cambridge, 1997, Introducción.

¹¹ Cf. *Infra*, numeral 1.3.1.

¹² Hay autores que se resisten a abandonar el ideal de la paz perpetua. Así Doyle, que apoyado en las tendencias históricas proyecta la realización del proyecto kantiano hasta el año 2113 (¡!). Cf. DOYLE, Michael W. Kant, liberal legacies and foreign affairs. *Philosophy and public affairs*. Vol. 12, N. 3, Summer 1983, pp 205 - 235

“Indudablemente, cada generación se encuentra destinada a rehacer el mundo. La mía sabe, sin embargo, que no podrá hacerlo. Pero su tarea es quizá mayor. Consiste en impedir que el mundo se deshaga”.¹³

En este sentido, el título de la obra que publicara Kant en 1795 es poco menos que incierto, pero es precisamente el estudio de esa confianza férrea de Kant en el progreso y en un futuro mejor uno de los motores fundamentales que mueven la presente investigación: el deseo de profundizar en una preocupación personal acerca del fracaso o no del proyecto moderno ilustrado. En efecto, es precisamente en el tema de la guerra y de la paz donde se presenta de manera clara el ideal según el cual la humanidad, al obrar según la leyes de la razón, avanza hacia la abundancia, la libertad y la felicidad, esto es, hacia la paz perpetua. Kant es quizás el exponente más consecuente de la ilustración europea, una época en la que los avances significativos que la razón había mostrado en el campo de las ciencias naturales (Galileo, Kepler, Newton) se quería hacer extensivo al terreno ético y político, haciendo ver como alcanzable (es más, como necesaria) la construcción de un orden social de acuerdo a principios racionales en el que el confusión y la violencia darían paso al orden y la paz. Dice al respecto Isaiah Berlin sobre las aspiraciones del ideal de la ilustración:

La reorganización social de la sociedad [ilustrada] pondría fin a la confusión espiritual e intelectual, al reino del prejuicio y la superstición (...) Lo único que hacía falta era identificar las principales necesidades humanas y descubrir los medios para satisfacerlas. Esto crearía el mundo feliz, libre, justo, virtuoso, y

¹³ BELTRÁN, Iván. *Premios Nobel. Discursos*. Común presencia, Bogotá, 2002, p. 61

armonioso que tan conmovedoramente predijo Condorcet en su celda.¹⁴

Así, la idea era superar en el terreno de las ideas los posibles conflictos políticos, para lo cual se planteaba como necesario establecer un orden político que garantizara el uso libre de la razón y en el que las leyes no fueran la expresión de una voluntad particular sino que recogieran el espíritu racional de los gobernados mediante mecanismos de representación, obligados a obedecer en tanto que se trataría de leyes y de derechos inalienables planteados en virtud de la razón de la que todos los hombres están igualmente dotados.¹⁵

Como decía anteriormente, este proyecto de emancipación racional parece no haber cumplido sus objetivos, al punto que no son pocos los que han dedicado a escribir sobre su rotundo fracaso¹⁶. Evidentemente, los supuestos de los que parte la argumentación ilustrada presentan de entrada problemas difícilmente superables, tales como la igualdad definida en términos de una razón universal o la posibilidad de reducir la sociedad a principios racionales tomando como punto de partida no las relaciones sociales concretas sino categorías abstractas determinadas *a priori*. Desde luego, el interés que nos lleva a volver la mirada sobre la teoría kantiana de la paz no es el de emprender una avanzada demoledora contra las tesis de Kant, ni mucho menos defender férreamente su sistema contra unas críticas difícilmente contestables, sino más bien encontrar elementos que permitan asumir una postura más sólida y consistente frente a la pregunta que plantea Touraine: “¿De qué lado hay que librar la principal batalla?”

¹⁴ BERLIN, Isaiah. “*El fuste torcido de la humanidad*”. Barcelona, Ediciones Península, p. 43.

¹⁵ Cf. BOBBIO, Norberto. “Liberalismo y democracia”. FCE, México, 1989, capítulos VI, VII y VIII.

¹⁶ Para una mirada panorámica de las diferentes críticas hachas a la modernidad Cf. TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad.*, FCE, México, 1994, Segunda Parte.

*¿Contra el orgullo de la ideología modernista o contra la destrucción de la idea misma de modernidad?*¹⁷. Digo asumir una postura más sólida, no responder a la pregunta. En efecto, aunque la mayoría de los intelectuales defiendan la primera alternativa que propone la pregunta y presenten críticas cada vez más agudas y contundentes contra la modernidad, la prácticas políticas y económicas muestran incontestablemente al que acaba de pasar como el siglo de la modernidad triunfante; ambos, intelectuales y *tecnólogos*, tienen argumentos fuertes para legitimar sus planteamientos y hacer caso omiso de la posición contraria, y ambas posturas son, como plantea MacIntyre, conceptualmente inconmensurables, pues carecemos de un criterio último para elegir cual de los dos caminos tomar¹⁸. Esto no quiere decir, sin embargo, que no podamos buscar herramientas que nos permitan tomar distancia de los extremos y analizar el discurso moderno resaltando sus limitaciones y sus aciertos, y si para hacerlo escogemos la paz como tema central no estamos procediendo de manera apresurada, pues no sólo es un punto alrededor del cual giran todas las esperanzas del proyecto moderno¹⁹, sino nos sirve también como parámetro para establecer los límites del proyecto, pues la manera de definir y entender al enemigo por parte de una cultura ayuda también a comprender cómo se ve esa cultura a sí misma.

En pocas palabras: si aceptamos que el ideal de la paz perpetua define una parte sustancial de la *ideología modernista*, al analizar sus alcances y sus limitaciones

¹⁷ Ídem, p. 12.

¹⁸ "Cada uno de los argumentos es lógicamente válido, o puede desarrollarse con facilidad para que lo sea; las conclusiones se siguen efectivamente de las premisas. Pero las premisas rivales son tales que no tenemos ninguna manera racional de sopesar las pretensiones de la una con las de la otra". MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987, p. 21

estaremos profundizando en los alcances y las limitaciones de la modernidad. Por esto es que buscamos revisar de nuevo la concepción kantiana de la guerra, que presenta en sus obras dos posiciones en franco enfrentamiento. Por el lado de su filosofía de la historia, en particular en las tesis sostenidas en la *Crítica del juicio* así como en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, la guerra es definida como un factor fundamental para el desarrollo y el progreso del género humano. Según esta perspectiva, la guerra sería un mecanismo del que dispone la naturaleza para conducir al hombre al mejoramiento de la especie, asunto que adquiere su validez en el contexto de una historia entendida como una cadena de acontecimientos que no suceden de manera aislada y sin conexión alguna sino que se ordenan en arreglo a la consecución de los fines que impone la naturaleza. En tal sentido la guerra sería entonces el motor del progreso moral, el dispositivo indispensable para que el hombre se realice en el escenario histórico mediante su perfeccionamiento moral como especie. Esta noción de guerra se trabajará en el capítulo primero del trabajo.

La noción de guerra que se desprende de la concepción de la historia y de la naturaleza que plantea Kant obliga a pensar en las condiciones racionales a partir de las cuales sea posible establecer un orden normativo e institucional de perfección moral que permita alcanzar un estado de paz. Este es el trabajo que desarrolla Kant en *Sobre la paz perpetua* y la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, en donde plantea la relación de necesidad que tiene la paz con el concepto de derecho. Esta es la posición pacifista de Kant que será estudiada en

¹⁹ De hecho, el desarrollo de la ciencia y de la tecnología como partes centrales del proyecto sólo tienen sentido en la medida en que sirvan para mejorar las relaciones humanas.

el capítulo dos, en donde se intentará, además, mostrar de qué manera esta visión moral de la guerra es conciliable con su concepción de la guerra como motor de progreso.

Una vez se disponga de una visión completa de la posición de Kant sobre la guerra y la paz es posible entrar a estudiar las críticas y los debates que se han generado alrededor del proyecto kantiano, que pueden dividirse en dos grandes grupos. Así, por un lado, se encuentra el debate alrededor del fracaso o de la viabilidad de la realización del ideal cosmopolita que introduce Kant en su propuesta sobre la paz. Por el otro, encontramos las críticas que se le hacen al proyecto kantiano desde el punto de vista del realismo político, evaluando la obra a la luz de las prácticas políticas reales, para mostrar que independientemente de si los principios esgrimidos por Kant pueden llegar a ser coherentes o no desde un punto de vista abstracto, lo cierto es que en su aplicación fracasan rotundamente. El debate alrededor de la vigencia o no del ideal cosmopolita implica revisar gran parte de la teoría política contemporánea. Como bien anotan Bohman y Lutz-Bachmann, el tema lleva a profundizar en al menos tres terrenos bien complejos: la globalización, la soberanía, y el pluralismo y el multiculturalismo.

“Any contemporary reconstruction of Kant’s ideal of peace must respond to three challengers raised by recent historical developments, one concerning the nature of globalization on which is based, a second concerning the status and sovereignty of nation states as political communities within a larger cosmopolitan order, and a third concerning the reconciliation of unity and difference within the cosmopolitan identities of Kant’s “citizen of the world”.²⁰

²⁰ BOHMAN, James y Matthias Lutz-Bachmann. Op. Cit., p. 6

De manera clara los tres problemas son bastante interesantes y revisten una marcada relevancia en la discusión teórica actual, sin embargo el hecho de trabajar cualquiera de ellos obligaría a distanciarse demasiado de la obra de Kant en la medida en que en ésta no es posible encontrar argumentos dirigidos contra unas críticas que por obvias razones el filósofo no pudo imaginar. Caso contrario es el del segundo grupo de críticas y debates que antes reseñábamos, pues en contra de las objeciones provenientes del realismo político Kant presenta una serie de argumentos contenidos en los dos apéndices de *Sobre la paz perpetua* y en el ensayo titulado *En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*. Esto es así en virtud de la definición del hombre como un ser moral que debe dirigir sus acciones de acuerdo a los dictados de una buena voluntad. Así, desde la filosofía moral kantiana el hecho de hacer la guerra es desde cualquier punto de vista reprochable; en palabras del mismo Kant, "*la razón práctico moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra*".²¹. Como indicábamos al inicio de esta introducción, Kant no es un pacifista aferrado a un ideal irrealizable, y advierte que su visión moral y legalista sobre el tema de la paz debe enfrentar dos enemigos admirables: Hobbes y Maquiavelo. El problema aquí es, como se advierte, el de la relación entre la moral y la política, pues frente a una visión legalista y moral de la guerra como la de Kant es fácil anteponer una postura que defienda la viabilidad de la guerra y la violencia como medios para alcanzar determinados fines de carácter político. Sobre este punto Kant va a argumentar en defensa de la superioridad de la moral sobre la política, y en el

²¹ MC, p. 354.

capítulo tercero de este trabajo se intentará mostrar que los argumentos que expone Kant para probar su punto revisten una pronunciada actualidad.

*Gracias sean dadas a la naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar”.*²²

1. MARCHANDO HACIA LA PAZ: LA GUERRA COMO CONDICIÓN DE LA REALIZACIÓN MORAL DEL HOMBRE.

A primera vista la concepción de Kant sobre la guerra puede parecer contradictoria. En efecto, en algunas de sus obras no duda en calificarla como la *“fuente de todos los males y de toda corrupción de las costumbres”*²³ y que *“los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la guerra”*²⁴; sin embargo, si la miramos desde una perspectiva histórica, la visión de Kant es claramente positiva: la guerra es un mecanismo de la naturaleza que le sirve al hombre como motor necesario de progreso para alcanzar el desarrollo completo de la especie humana.

Esta doble valoración de la guerra conduce entonces a la siguiente situación: para Kant parece evidente que el hombre debe perfeccionarse como especie potenciando sus capacidades racionales, y para esto la guerra funciona como un incentivo que lo obliga a superarse a sí mismo constantemente²⁵; no obstante, precisamente por su calidad de ser racional, el hombre debe evitarla a toda costa, pues el ejercicio bélico es a la luz de los filósofos ilustrados un vicio propio de

²² IDEA, p. 48

²³ GHPC, p. 106.

²⁴ CPHH, p. 85

hombres y de pueblos bárbaros que no siguen el mandato racional de no hacer la guerra. Sin embargo, al procurar hacer la paz, el ser humano iría en contra de sus disposiciones naturales, cerrándose de entrada la posibilidad de progresar. Si afirmamos que la guerra es el factor de progreso del que se vale la naturaleza para conducir al hombre a su mejoramiento, debemos admitir en consecuencia que el hecho de obligar su prohibición propiciaría un estado de estancamiento con respecto a dicho progreso. Con base en esta apreciación podemos decir una cosa más: si como veremos más adelante Kant va a entender la guerra como el origen de la sociedad civil republicana²⁶ y del derecho internacional, que son el escenario donde el hombre se realiza como entidad moral, entonces al prohibir un individuo la guerra desde el punto de vista moral, paradójicamente estaría negando la posibilidad de acceder a esa esfera de realización ética que es la sociedad cosmopolita, prolongando el estado de naturaleza.

El propósito de este apartado es ahondar en estas contradicciones aparentes tratando de comprender mejor el alcance que tiene en la obra de Kant la valoración positiva de la guerra, esa que la entiende como *mecanismo* de la naturaleza, y mostrar de qué modo y en qué sentido esta aproximación no sólo no contradice el veto moral que Kant impone a la guerra sino que además es indispensable para comprender el alcance de las afirmaciones críticas de Kant sobre el asunto.

Pidamos licencia por un momento y digamos cosas simples: el hecho de escribir cualquier tratado acerca de la consecución de una paz futura debe suponer, antes

²⁵ Sobre las concepciones de la guerra como camino obligado para el progreso moral, ver BOBBIO, Norberto. Op. Cit., p. 66

que nada, que las condiciones en las que es posible una paz duradera no están dadas, situación que obliga entonces a explicar las razones del presente belicoso. La explicación de Kant sobre este punto va a descansar, muy al estilo de la época ilustrada, en una concepción de la naturaleza humana, que en el caso de Kant es entendida como inclinada a la disociación. Sólo así se explica la primera frase con que se da inicio a la sección segunda de *Sobre la paz*:

El estado de paz entre los hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*.²⁷

Aunque puede parecer que en la definición del estado de naturaleza del ser humano como un estado de guerra es evidente la herencia de Thomas Hobbes²⁸, lo cierto es que la valoración de esta afirmación debe hacerse a la luz de la filosofía de la historia de Kant y de su concepción teleológica de la naturaleza. Como anotábamos antes, Kant suscribe en varias de sus obras una concepción en cierta medida positiva de la guerra²⁹, en tanto que ve en ella un mecanismo del

²⁶ Así en el principio 4 de la IDEA.

²⁷ PP, p. 51

²⁸ Para Hobbes el estado de guerra se explicaba debido a dos elementos: por las condiciones objetivas que encuentra el hombre en el estado de naturaleza, es decir, en un estado caracterizado por la ausencia de leyes civiles (igualdad de hecho, derecho de todos los hombres sobre todas las cosas y escasez de bienes), así como por el hecho de que las pasiones propias del hombre lo predisponen a la insociabilidad (Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatán*, Cap. 11, *De La diferencia de maneras*. Alianza Editorial, Madrid, 1996. La influencia de Hobbes sobre Kant la plantea Antonio Truyol y Serra en su presentación de *Sobre la paz perpetua*: "A diferencia de Rousseau, y en concordancia con Hobbes, Kant considera que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana". PP., p. 12 Este tipo de afirmaciones, aunque no son equivocadas ni mucho menos, conducen por lo general a aceptar como válidas tales comparaciones sin más, y pierden de vista el horizonte desde el que Kant está planteando su visión de la guerra.

²⁹ Así en CPHH, p. 86: "Por lo tanto, al nivel de la cultura en que halla todavía la humanidad, la guerra sigue siendo un medio ineludible para hacer avanzar aquella; y sólo —sabe Dios cuándo— después de haber logrado una cultura completa podría ser saludable una paz perpetua". También en " en la IDEA: , p. 52: "a través de la guerra, del rearme incesante, de la necesidad que, en consecuencia, tiene que padecer en su interior un Estado aun durante la paz, la Naturaleza los

que dispone la naturaleza para conducir al hombre al desarrollo de sus capacidades naturales. Ahora bien, para defender esta posición es preciso argumentar a favor de las dos siguientes tesis: (1) que la naturaleza ordena las acciones del hombre según una finalidad (y desde luego, cuál sea esa finalidad) y (2) que para alcanzar tal fin, el conflicto y la guerra son medios idóneos. Ambas tesis están desarrolladas de manera paralela en la *Crítica del juicio* y en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Así, en lo que nos reste del capítulo procederemos de la manera siguiente: en 2.1. presentaremos algunos aspectos relevantes de la concepción kantiana de la historia, asunto fundamental para poder trabajar con algo de detalle las dos tesis antes planteadas. Una vez hecho esto desarrollaremos la tesis (1) en el numeral 2.2 y la tesis (2) en el 2.3.

1.1. El concepto kantiano de la historia.

El interés de Kant sobre la historia dista mucho del que pueda esperarse del historiador como relator de los acontecimientos humanos; por el contrario, lo que busca es establecer un principio que dote de unidad a los hechos históricos, una idea a partir de la cual sea posible darle sentido a las acciones humanas. El supuesto del que parte Kant puede ser todo lo discutible que se quiera, y aunque

empuja (...) a escapar del estado sin ley de los salvajes". En TyC: Así como la general violencia, y la necesidad resultante de ella, terminaron haciendo que un pueblo decidiese someterse a la coacción que la razón misma le prescribe como medio (...) también la necesidad resultante de las distintas 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 en una constitución *cosmopolita*". Finalmente, en la *Paz Perpetua*: "Habiendo procurado la naturaleza que los hombres *puedan* vivir *sobre la tierra* ha querido también, y de manera despótica, que *deban* vivir, incluso contra su inclinación, y sin que este *deber* presuponga al mismo tiempo un concepto de deber que la vincule con la ley moral, sino que la naturaleza ha elegido la guerra como medio para lograr este fin." PP, p. 70.

suponer una especie de teleología en el género humano definida en términos puramente racionales implica sostener una visión unidimensional de la historia (y por eso mismo dar pie para legitimar peligrosos discursos totalizantes y excluyentes³⁰), es importante señalar que Kant no pretende hacer de la suya la única visión posible de la historia; antes bien, lo que busca es encontrar un principio de acción útil para dirigir la conducta humana hacia un fin moral, lo cual no es necesario pero, como lo indica el filósofo, sí es al menos posible y deseable.

En esa dirección argumenta Kant en el principio 9 de la *Idea*:

Parece una ocurrencia un poco extraña y hasta incongruente tratar de concebir *una historia* con arreglo a la idea de cómo debía marchar el mundo si se atuviera a ciertas finalidades razonables; parece que el resultado sería así como una novela. Pero si tenemos que suponer que la naturaleza, aún en el terreno de la libertad humana, no procede sin plan ni meta, esa idea podría ser *útil*. (...) Significaría una falsa interpretación de mi parte creer que con esta idea de una historia universal (...) pretendo rechazar la interpretación de la elaboración de la historia propiamente dicha, la que se concibe de modo puramente *empírico*; no es más que un pensamiento acerca de lo que una cabeza filosófica (...) podría intentar también por otros caminos. ³¹

Así, frente a una historia que se dedicaba fundamentalmente a establecer fechas de acontecimientos pasados, Kant propone una lectura que resalte una finalidad o un propósito en las acciones humanas, pues no le interesa el *conocimiento* propiamente dicho de los hechos históricos, sino su *comprensión*.

³⁰ De hecho, no son pocos los que ven en las ideas de Kant el fundamento de los totalitarismos del siglo XX. Cf. VLACHOS. Georges. *Le Pensée politique de Kant. Metaphisique de l'ordre dialectique du progrès*. París, 1962. En nuestra monografía rechazamos tales posiciones.

³¹ IDEA, p. 61.

Ahora bien, como el hombre no es un ser que actúe obligado por fuerzas instintivas o naturales (tal sería el caso de los animales) sino que es antes que nada un ser libre, es posible pensar que la historia no es entonces el resultado de la necesidad natural a la que conducen las leyes de la física³², sino más bien el escenario donde se despliegan las acciones voluntarias y libres del hombre.³³ Esta intuición se torna problemática cuando se vuelve los ojos al pasado y se constata que en la historia son más los momentos de guerra y de discordia, que de paz y de armonía, o lo que es lo mismo, que en la historia factual la guerra y el conflicto ocupan un lugar –digamos– sobresaliente, lo cual podría llevar entonces a afirmar que el hombre tiene una disposición a elegir el mal sobre el bien, o si prefiere a escoger la guerra sobre la paz. En pocas palabras: si es en el devenir histórico donde se despliega la libertad humana, y tal devenir, a su vez, es visto como el escenario de continuas guerras, podemos afirmar por lo tanto que el hombre como ser libre escoge la guerra en lugar de la paz. Tal situación, no obstante, deja de ser problemática para Kant cuando constata que el sentido de la historia no puede depender de la lectura de los hechos pasados, sino de cómo *deben* ser entendidas las acciones del hombre si se ordenan en arreglo a un fin. En efecto, establecer una ley histórica con base en el pasado carece de sustento científico, y por eso mismo de carácter predictivo. Kant había leído y profesaba una gran

³² En 1812 Laplace publicaba su obra "*Théorie analytique des probabilités*" en la que defendía una visión determinista del mundo según la cual el estado de las cosas en el mundo, en un momento específico, determina un único futuro, por lo que el conocimiento de todas las posiciones de las cosas y la influencia de las fuerzas naturales permitirían a un ser inteligente predecir el estado futuro del mundo en un momento preciso con absoluta precisión.

³³ En este punto nos encontramos con uno de los problemas que sin duda alguna Kant intenta resolver pero que las condiciones mismas de su sistema filosófico le dificultan. En efecto, si se examina con algo de cuidado la filosofía de Kant parece llevar a lo siguiente: el hombre es

simpatía por lo trabajos de David Hume, quien había mostrado que todo principio científico que estableciera su validez gracias a una inducción hecha a partir de la experiencia sensible carece de fundamento seguro; es, a lo sumo, una creencia, pero nunca un juicio con validez universal y necesaria.³⁴ Este punto es interesante porque marca de modo claro la manera de pensar los problemas sociales a la luz del modelo ilustrado, en el que es fundamental tener una idea clara del hombre a partir de la cual sea posible construir un ordenamiento social. En el caso de Kant (heredero de toda la tradición occidental) el hombre es definido en función de su racionalidad, por lo que el orden social y las instituciones que lo determinan deben ser entendidas como dispositivos racionales que actúan en concordancia con la racionalidad de cada individuo. De acuerdo con este punto de vista, podríamos afirmar entonces que en lugar de hacer predicciones con base en investigaciones y tendencias históricas (todas ellas determinaciones empíricas contingentes), el “científico social” (entre quienes se encuentra el “científico político”) debe alzar la mirada hacia el futuro y trazar líneas de acción con base en una definición racional del hombre, y eso es precisamente lo que hace Kant.

En efecto, frente la pregunta sobre *Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor* Kant niega la posibilidad de saber con absoluta certeza si el hombre progresa moralmente (la pregunta no es acerca de un progreso natural o biológico sino sobre el mejoramiento de las costumbres del género humano), pues tal posibilidad requiere del establecimiento de una propuesta histórica *a priori*

determinado por la naturaleza, pero al mismo tiempo es un ser que se determina a sí mismo mediante máximas racionales de acción.

que de suyo es problemática. Así, al preguntarse por La posibilidad de predecir el futuro, Kant responde que sólo es posible “*si el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación*”³⁵, es decir, cuando quien vaticina algo al mismo tiempo hace todo lo posible para que ese algo suceda³⁶. Este estilo profético puede asumir tres tipos: el *terrorista*, según el cual el género humano se encuentra en constante retroceso, el *eudemonista*, para el que la humanidad progresa hacia lo mejor, y el *abdeterista*, de acuerdo con el cual la humanidad oscila constantemente entre el bien y el mal, esto es, ni progresa ni retrocede de manera definitiva sino que se encuentra en un estancamiento moral. Sobre los dos primeros Kant argumenta como ya hemos señalado: ambas posturas fundamentan su tesis apoyándose en la evidencia histórica (seleccionando eventos afortunados o desafortunados según el caso), pero el hecho de que las cosas hayan sido de una manera en el pasado no implica necesariamente que sean iguales en el futuro, y es así que tanto una postura como la otra admiten como *posible* un punto de inflexión en el que la historia emprenda la marcha en la dirección opuesta. Sobre el tercer punto Kant es más preciso, y considera que defender el estancamiento moral implica aceptar que la historia del género humano no es más que una sucesión caótica entre el bien y el mal, “*de suerte que el espectáculo del afán de la humanidad sobre la tierra (...) a lo que más se pareciera sería a una*

³⁴ Kant creyó superar el reto escéptico de Hume en la *Crítica de la razón pura* en lo que tenía que ver con el conocimiento científico, no así en la filosofía de la historia, en donde está de acuerdo con el escocés.

³⁵ GHCP, p. 96.

³⁶ Dice Kant: “los profetas del pueblo judío podían profetizar que, en corto o largo plazo, su Estado no sólo decaería, sino que se disolvería por completo; porque ellos mismos eran los autores de ese su destino (...). Nuestros políticos hacen lo mismo en la medida de sus fuerzas y resultan, en su condición profética, igualmente afortunados. Hay que tomar a los hombres, dicen, como son, y

*farsa de locos*³⁷, asunto por lo demás inconsistente con la naturaleza racional del hombre. La conclusión de Kant sobre las predicciones respecto al futuro es simple: “nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede dictar de antemano lo que deben hacer pero de los que no se puede predecir lo que harán.”³⁸

Ante esta situación a Kant no le queda más remedio que buscar otro tipo de experiencia, una que no tenga como propósito establecer una predicción de carácter inductivo, sino que se interprete como *signo histórico* que caracterice una tendencia o proyección hacia el futuro. Kant, desde luego, tiene como punto de referencia, como rasgo fundamental de su época, la revolución francesa, que según él se impone como un hecho que sin lugar a dudas marca una tendencia histórica.

No nos corresponde entrar a evaluar la lectura que Kant hace de su tiempo, pues carece de sentido juzgarlo por la esperanza en un proyecto que hoy enfrenta duras críticas. Antes bien, nos interesa apuntar que el elemento central que debe tenerse en cuenta en esta visión histórica es el contexto teórico que sirve de fundamento a tal interpretación, que según decíamos no es otro que la idea de hombre que se maneja. En efecto, si no partimos del hecho de que el hombre se debe perfeccionar como especie en la medida en que pueda realizarse como ser libre, no tiene ningún sentido leer ciertos acontecimientos como signos del curso de la historia. Así, aunque la experiencia histórica nos enseñe una cosa, la

no como los pedantes sin mundo y los soñadores bien intencionados se imaginan que debieran ser. Este *como son* quiere decir: tal como nosotros *los hemos hecho*.” Ídem, p. 97

³⁷ Ídem, p. 101.

³⁸ Ídem, p. 101 y 102.

finalidad del proceso histórico se comprende a partir de consideraciones establecidas por el ejercicio racional.

1.2. Teleología y ser humano.

Para sostener su idea de la historia Kant debe desarrollar toda una teoría acerca del ser humano que le sirva como sustento a su plan racional de mejoramiento de la especie. Debe, entonces, mostrar que no es un disparate entender la naturaleza como ordenada a fines, y acto seguido, mostrar que el fin del ser humano no es otro que la cultura, esto es, acceder al espacio donde el hombre ejerza plenamente su libertad.

1.2.1. La finalidad en la naturaleza

¿Cómo entender y fundamentar la tesis según la cual la naturaleza se ordena en función de fines? Exponer la Doctrina del Juicio en Kant desde luego es una tarea que desborda los límites de la presente investigación, no sólo por la dificultad que implica su presentación sino también por lo controvertido del tema. Tal y como lo hemos venido planteando, más allá de la respuesta que nos proporcione Kant, nos interesa el rango de nuevas inquietudes que puede generar su argumentación. Y tal vez una de las partes más problemáticas de todo su sistema, pero por eso mismo más sugestivas, es sin lugar a dudas su *Crítica del juicio*. Por lo menos de entrada el tema de la teleología en la explicación de ciertos fenómenos pone sobre

el tapete inquietudes interesantes con respecto al trabajo metodológico, pues es justamente como eso, como principio metodológico, que Kant introduce su doctrina del juicio teleológico, que dentro de su sistema sirve a la razón para explicar fenómenos que escapan a la explicación mecanicista.³⁹

Kant escribe en una época en la que el triunfo del modelo científico matemático propio de las ciencias naturales se presentaba como triunfante frente a otras disciplinas que no habían logrado alcanzar un progreso tan acelerado en términos de resultados explicativos, al punto que no fueron pocos los sistemas teóricos que intentaron copiar el método matemático y aplicarlo a sus disciplinas. Sin embargo veremos que el tipo de explicaciones que proporciona la ciencia natural nos proporciona el *cómo* de las cosas, pero no nos indica el *para qué*.

En el campo de la teoría política la obra de Thomas Hobbes se presenta como punto de giro hacia la visión mecanicista, al proponer una visión de la sociedad como un conjunto de hombres-átomos que interactúan según un principio de inercia, esto es, de acuerdo a un constante desear egoísta que cesa sólo con la muerte.⁴⁰ Kant toma distancia de esta posición, pues sugiere que para comprender la naturaleza –el mundo- en su totalidad es imprescindible suponer que es posible otro tipo de conocimiento distinto al mecánico: el que proporciona el juicio teleológico.

³⁹ El hecho de contemplar otras hipótesis explicativas distintas a las que pretendía la física matemática debe llamar la atención al lector contemporáneo, pues no sólo en las ciencias sociales sino también en las llamadas exactas parece ser que el principio mecanicista se ha agotado, por lo que el quehacer científico debe entenderse hoy sin las pretensiones de objetividad características del siglo XIX.

⁴⁰ Esta visión mecanicista del hombre, y la comparación del apetito humano con la ley de la inercia, mantiene su vigencia en disciplinas tales como la economía o la psicología.

Ahora bien, la posibilidad de afirmar que la naturaleza está ordenada según fines no debe tomarse como una conjetura accesoria que sirva como parámetro de comprensión, sino que debe aceptarse como algo característico de nuestra racionalidad. En otros términos, es nuestra capacidad racional la que nos conduce inevitablemente a concebir la naturaleza como un sistema ordenado, como un todo en el que los diferentes hechos suceden siguiendo un plan. De acuerdo con Kant el juicio es “*la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal*”⁴¹, pero es importante diferenciar dos tipos diferentes de juicio:

Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (incluso cuando como Juicio trascendental pone *a priori* las condiciones dentro de las cuales solamente puede subsumirse en lo general) es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante*.⁴²

Kant había intentado mostrar en la *Crítica de la razón pura* que toda experiencia posible de objetos debe estar siempre ordenada según categorías y principios *a priori* del entendimiento. Así, la operación del entendimiento consiste en determinar los datos que proporciona la sensibilidad según esas categorías y principios. Para ponerlo en términos simples (pues no es del caso tratar la teoría del conocimiento de Kant en una tesis sobre política⁴³) si aceptamos lo que plantea Kant en la primera Crítica, la proposición según la cual todo efecto debe tener una causa es un ejemplo de conocimiento *a priori* y, por ende, es universal y necesaria, pues Kant cree haber mostrado que los objetos, para ser objetos de conocimiento, deben estar condicionados por las formas cognoscitivas del sujeto,

⁴¹ CJ, p. 105.

⁴² Ídem.

dentro de las cuales se encuentra la causalidad. En otras palabras, nada que no se presente bajo la condición de la causalidad será objeto de conocimiento. Si los objetos de la experiencia deben estar condicionados por las categorías del pensamiento, siendo la causalidad una de esas categorías, podemos afirmar *a priori* que no habrá nunca ningún acontecimiento dentro de la experiencia humana que no ocurra sin una causa. Este es el caso del juicio determinante.

Sin embargo, parece que hay muchas leyes que no son universales *a priori* en la medida en que no son condición de posibilidad de mi experiencia, sino que las tengo que descubrir en la naturaleza como leyes empíricas generales (insisto, no universales) bajo las cuales se pueda subsumir lo individual, y ésta es la función del juicio reflexionante. En efecto, el hombre sólo puede tener experiencia de objetos particulares, pero eso no implica que no pueda formular principios de carácter subjetivo que sirvan como parámetro de comprensión de los fenómenos físicos. Como decíamos antes, no sólo no lo implica, sino que además es necesario dada la naturaleza de nuestra razón, que tiende a plantearse preguntas que desbordan los límites de la razón teórica.

Estos parámetros no son entonces ni principios ni categorías *a priori* del entendimiento, sino ideas regulativas de la razón, y aunque por su naturaleza no pueden *determinar* los objetos de nuestra experiencia (de ahí que sean parámetros subjetivos), sí pueden, empero, tener una función regulativa expresada por máximas, es decir, por principios subjetivos basados en “*el interés de la razón con respecto a cierta posible perfección del conocimiento*”⁴⁴. Este

⁴³ No queremos producir risa: aunque no parezca, sí es una tesis sobre política.

⁴⁴ CRP, B 694, A 666.

punto es fundamental, en la medida en que señala que la misma posibilidad del juicio reflexionante descansa en el principio de que la naturaleza es un todo ordenado. Según Kant,

las leyes de la naturaleza tienen su base en nuestro entendimiento, el cual las prescribe a la naturaleza (...) [mientras que] las leyes particulares empíricas (...) deben ser consideradas (...) tal *como si* un entendimiento superior (aunque no sea el nuestro) la hubiese igualmente dado para nuestras facultades de conocimiento, para hacer posible un sistema según leyes particulares de la naturaleza".⁴⁵

El hecho de suponer una inteligencia superior⁴⁶ es un presupuesto de toda actividad científica que pretenda alcanzar un sistema de leyes empíricas particulares ordenadas, esto es, un recurso *heurístico* que nos sirve de guía en el estudio de la naturaleza. Este concepto de la naturaleza como ordenada según un principio inteligible no es otra cosa que el de la finalidad de la naturaleza.

[E]l principio de juicio, con relación a la forma de las cosas en la naturaleza bajo leyes empíricas en general, es la *finalidad de la naturaleza* en su diversidad. Esto es, la naturaleza es representada bajo ese concepto, como si un entendimiento encerrase la base de la unidad de lo diverso de sus leyes empíricas.

La finalidad es, pues, un particular concepto *a priori* que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante.⁴⁷

Con base en lo dicho hasta aquí tenemos ya bastantes herramientas para responder a la pregunta que nos planteamos al inicio del presente numeral, acerca de cómo entender y fundamentar la tesis según la cual la naturaleza se ordena en

⁴⁵ CJ, p. 106

⁴⁶ Aunque la aclaración sobra aquí, no está de más dejar en claro que Kant no declara que quien hace juicios reflexionantes tenga que aceptar la existencia de Dios.

⁴⁷ CJ, p. 107

función de fines. En efecto, el fundamento de una concepción finalista de la naturaleza se establece cuando pensamos el tema de la finalidad como principio o condición del juicio reflexionante, esto es, como recurso heurístico para la investigación científica. Precisamente, es sólo porque es "*la propiedad característica de mis facultades de conocer*" lo que me lleva a establecer que "*no puedo juzgar sobre [los organismos] y su producción más que pensando una causa de ellos que actúe según intenciones*"⁴⁸, que yo no puedo adscribir ninguna realidad objetiva al concepto de finalidad, sino que puedo usarlo simplemente como máxima o principio del juicio reflexionante. Estamos hablando, entonces, de un fundamento subjetivo, cuya necesidad descansa no en los objetos sino en las características de la racionalidad humana.

1.2.2. El fin del hombre y el hombre como fin.

Del apartado inmediatamente anterior pudimos extraer estas dos conclusiones: (1) es posible *pensar* la naturaleza como ordenada según un fin, y (2) la finalidad de la naturaleza debe entenderse como un recurso heurístico, o si se prefiere como un principio teleológico subjetivo. Nos corresponde ahora profundizar en la concepción del hombre como ser de la naturaleza, y estudiar de qué manera el fin en el ser humano no es otro que el de acceder a la cultura.

Uno de los propósitos que persigue Kant en la *Crítica del juicio* es el de poder dar respuesta a la pregunta por la relación entre la naturaleza y la libertad humana, esto es, cómo es posible considerar al hombre como un ser libre si en tanto que objeto está determinado por las leyes mecánicas que rigen todos los objetos. Que

⁴⁸ CJ, p. 375, § 75.

el hombre sea libre es algo que Kant nunca pone en duda, lo cual no implica que no considere necesario fundamentar tal afirmación. Este problema, que había sido insinuado en la *Crítica de la razón pura* y que es tratado con detenimiento en la *Crítica de la razón práctica*⁴⁹, adquiere su dimensión más completa en la tercera *Crítica*.

De acuerdo con lo establecido, la naturaleza puede ser abordada o bien desde un punto de vista mecanicista, o bien desde un punto de vista teleológico, y así el hombre puede también considerarse según esta doble perspectiva. En consecuencia, en tanto que objeto fenoménico, el hombre está sometido a leyes mecánicas (establecidas *a priori* por el entendimiento), esto es, a determinaciones propias de todo objeto posible. Sin embargo, en tanto que es parte de la naturaleza, podemos pensarlo como un ser ordenado según un fin, es decir, puede ser comprendido como una unidad teleológica. El recurso a la explicación teleológica es de radical importancia en el sistema kantiano, pues sólo así es posible darle sustento a la libertad humana entendida como la posibilidad de actuar independientemente de las determinaciones mecánicas. En efecto, si el hombre sólo puede concebirse desde el punto de vista mecanicista, la libertad sería una quimera, pues todos nuestros actos estarían determinados causalmente

⁴⁹ En estas obras, la respuesta de Kant consistía en subrayar que los principios mecánicos determinan a los objetos tomados como *fenómenos*, pero no en tanto que son *cosas en sí mismas*, es decir, *noúmenos*. En palabras de Kant, para superar el problema de la libertad el ser humano debe comprender “*la exigencia paradójica de hacer de sí mismo un noúmeno como sujeto de la libertad, pero al mismo tiempo también un fenómeno en la propia conciencia empírica, con respecto a la naturaleza*” (CRPr, p. 18). Una vez más se le ruega al lector poco versado en la doctrina kantiana que sepa perdonar el uso de vocabulario demasiado filosófico, pero explicar la diferencia entre fenómenos y noúmenos obligaría a repasar por lo menos las primeras 300 páginas de la *Crítica de la razón pura*. En todo caso, los planteamientos de Kant pretenden mostrar que aunque somos seres empíricamente determinados, esto es, con deseos e inclinaciones que pueden explicarse de manera mecánica, somos también tomados como entidades suprasensibles,

en arreglo a una necesidad física. Esta consideración nos lleva necesariamente a preguntarnos la posibilidad de la libertad y por el lugar que ésta ocupa en el orden teleológico de la naturaleza. Como bien plantea Guyer, para Kant las leyes de la naturaleza deben poder ser compatibles con la libertad humana, no sólo en términos de la libertad de elección que tiene el hombre (y esto es lo que respondería el argumento moral dado en la *Crítica de la razón práctica*) sino también con respecto a la eficacia de sus *acciones*, y esto es posible únicamente si suponemos una inteligencia superior que coordina las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad⁵⁰. En ese sentido, no sólo nada nos impide comprender al hombre bajo el supuesto de que tiene un propósito al igual que el resto de los organismos naturales, sino que debemos hacerlo para poder dar cuenta de sus acciones. Suponer que podemos dar razón de la existencia del hombre mediante las meras leyes científicas mecánicas es plantear una visión ciertamente incompleta del hombre; es necesario plantear también un propósito. En el caso del hombre la actitud de Kant recoge y lleva al extremo la visión antropocéntrica característica de occidente: el hombre no sólo puede entenderse ordenado a fines, sino que es además el fin último de la naturaleza⁵¹:

condición que nos hace libres en la medida en que podemos superar tales determinaciones empíricas y trazarnos fines propios.

⁵⁰ “[N]ature has to be compatible not only with the freedom of human choice, but also with the efficacy of human action, for morality calls upon us to try to bring about a certain state of affairs *in the world* and it would be irrational for us to strive to do so if we could not posit that the laws of nature at least allow for the possibility of realizing this end.” GUYER, Paul. *Kant, on freedom, law and happiness*. Cambridge University Press, 2000, p. 395.

⁵¹ Aunque probablemente trabajemos este punto luego, esta visión antropocéntrica ha sido fuertemente cuestionada en la ética contemporánea. No obstante, y esta es una tesis que se irá haciendo fuerte a lo largo de la monografía, el paradigma para resolver conflictos sigue teniendo ese tinte moderno. Así, se precisa dejar atrás el antropocentrismo, frente a un choque de voluntades que supone un diálogo, los temas de discusión deberían incluir puntos como los animales o el medio ambiente.

Tenemos motivo suficiente, según principios de la razón, para juzgar al hombre, no sólo igual a los seres organizados todos, como fin de la naturaleza, sino también aquí, en la tierra, como el *último fin* de la naturaleza, en relación con el cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines.⁵²

¿Qué significa esto de ser el *fin último*? Según Kant la finalidad de los diferentes objetos puede ser o bien intrínseca o bien extrínseca. Es intrínseca cuando el fin del organismo es el de conservarse en su ser, y es extrínseca cuando el fin del organismo es servir como medio para la realización del fin de otro organismo. Ahora bien, la característica particular del hombre es que nunca es medio, sino que en la medida en que es libre es siempre y de entrada un fin en sí mismo. Esto quiere decir que los demás objetos naturales son medios para él, y no al contrario, que el hombre sea el medio de la realización de un organismo natural, pues ser medio implicaría estar de cierta manera subordinado a una potencia ajena, lo cual contradice la capacidad del hombre de trazarse sus propios fines de manera autónoma.

¿Para qué sirven (...) los reinos (...) de la naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el último fin de la creación, aquí, en la tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formadas en modo final.⁵³

Ahora bien, vale la pena preguntarse, siguiendo con la tendencia teleológica, *para qué* o en razón de qué fin dispone el hombre de todas las cosas en la naturaleza. La respuesta de Kant va a tener un doble sentido: en primer lugar, el hombre busca antes que nada su felicidad. Sin embargo, este concepto es diverso y la

⁵² CJ, p. 416. § 83.

misma naturaleza no puede satisfacer nunca tal búsqueda. En esto Kant sigue en cierto punto a Hobbes, pues parece que para uno y otro una característica central de la naturaleza humana es que la satisfacción de un deseo lleva siempre a desear la satisfacción de otro⁵⁴, por lo que resulta imposible alcanzar una felicidad plena. En consecuencia, ésta última tomada por sí sola no puede entonces ser el fin último del hombre, y es así que el hombre establece por sí mismo otros fines por encima de sus condicionamientos sensibles según un idea de deber postulada por su propia razón. En este sentido la pregunta por el *para qué* pierde su sentido, pues él hombre mismo es su misma finalidad. Para decirlo en otras palabras, la felicidad no puede ser el fin final del hombre, porque tiende naturalmente hacia ella; por el contrario, cuando obra según su propio criterio y se impone a sí mismo otros fines distintos a aquellos de la naturaleza el fin es entonces él mismo, pues es él y nadie más quien se plantea los fines que debe alcanzar. Esta capacidad de plantearse fines propios es lo que Kant llama cultura.

De todos los fines del hombre en la naturaleza queda (...) la aptitud de ponerse, en general, fines a sí mismo y (independientemente de la naturaleza, en su determinación de fin) de emplear la naturaleza como medio adecuado a las máximas de sus libres fines (...). La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente, en su libertad) es la *cultura*.⁵⁵

Insistamos un poco más sobre el asunto. El hombre es un fin en sí mismo, y esto implica aceptar que es el fin último de la naturaleza, pues todo lo que en ella hay

⁵³ CJ, p. 412 § 82.

⁵⁴ Hobbes dice: "Un hombre cuyos deseos han sido colmados y cuyos sentidos e imaginación han quedado estáticos, no puede vivir; la felicidad es u continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro." *Leviatán*, p.86. Por su parte Kant: *la naturaleza humana no es de tal especie que cese en alguna parte en la posesión y en el goce y esté satisfecha*. CJ, p. 417 § 83.

está sujeto a los propósitos del hombre. En otras palabras, la naturaleza no sólo está ahí dispuesta para que el hombre la domine a su antojo en tanto que medio para los fines que éste establece; la naturaleza, además, existe precisamente *para* el hombre, esto es, tomándolo como su fin. Si, además, hemos aceptado que el fin del hombre es el de la realización ética de la especie (i. e. la cultura), lo que Kant está planteando es que la existencia de todas las cosas que se dan en la naturaleza está subordinada a la realización moral del hombre, o lo que es lo mismo, que la naturaleza existe para procurar que el hombre pueda alcanzar su condición plena como ser moral. En este sentido, la existencia de la guerra se explica en razón de la consecución de dicho fin, y no por otra cosa.

Ahora bien, la perfección moral de la especie no puede depender enteramente de las disposiciones de la naturaleza, sino que el hombre debe alcanzarla por sí mismo, esto es, debe ser un fin que se trace el hombre en su calidad de ser autónomo y no determinado por la naturaleza, y hacia el que debe marchar incluso en contra de sus inclinaciones naturales; pensar lo contrario implicaría negar la concepción del hombre como fin en sí mismo. En consecuencia, la naturaleza puede, a lo sumo, incentivar y preparar el terreno para que el hombre por sí mismo alcance su realización moral, y para hacerlo el medio ideal del que dispone es la guerra.

En resumen, lo que la doctrina del juicio reflexionante le proporciona a Kant es la posibilidad de conciliar el mundo de las leyes mecánicas con el reino de la libertad, esto es, con el reino de las leyes morales racionales no condicionadas gracias a la inclusión del concepto de cultura (el ámbito de la libertad) como fin de la

⁵⁵ CJ, p. 418 § 83

naturaleza, y esta última dispone de recursos como la guerra para conducir al hombre hacia la construcción de un orden civil republicano. De entrada se descarta un determinismo mecánico en la naturaleza, pues hacerlo nos conduce a una contradicción: que el hombre sea conducido de manera mecánica hacia la realización como ser libre. Así, sostener que por medio de la guerra el hombre puede necesariamente y de manera mecánica acceder a la cultura, es igual que afirmar que la cultura es un fin al que el hombre tiende naturalmente y no *por deber*. En este sentido, a Kant le toca argumentar que el hecho de establecer un orden cosmopolita debe depender enteramente del hombre y de su actividad como ser autónomo, por lo que el trabajo de la naturaleza debe reducirse a servir de incentivo para el hombre. Este punto es desarrollado notoriamente en la *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*.

1.3. El sentido de la historia y la guerra como mecanismo idóneo.

La noción de la guerra como condición para poder alcanzar la realización del hombre es uno de los elementos centrales de la doctrina kantiana sobre la guerra y la paz. Kant no duda en afirmar que el progreso de la humanidad sólo es posible en la medida en que las situaciones de guerra conduzcan a crear nuevas y mejores instituciones jurídicas que permitan alcanzar un estado superior de perfección moral. El asunto es decisivo: si suponemos, como hemos de hacerlo, que la naturaleza está dirigida según un orden teleológico, y que una de las máximas en las que se expresa el principio de la finalidad es la *lex parsimonæ*⁵⁶ (la naturaleza toma el camino más corto), tenemos que aceptar entonces que la

guerra no es sólo un instrumento entre otros muchos posibles de los que se vale la naturaleza para conducir al género humano a la perfección moral, sino que es de entrada el incentivo idóneo para alcanzar dicho fin. Para demostrar este punto es necesario volver sobre la relación que hay entre la historia y la teleología, pues el proyecto ético es antes que nada un proyecto histórico, y sólo dentro de este contexto puede comprenderse la función que ocupa la guerra en la obra de Kant (numeral 2.3.1.) Una vez hecho esto, profundizaremos en el concepto de guerra como tendencia natural del hombre para mostrar, finalmente, por qué es la guerra el incentivo ideal para alcanzar la cultura (2.3.3.).

1.3.1. Atando cabos: historia y teleología.

Siendo la historia el escenario donde se despliegan las acciones voluntarias y libres del hombre⁵⁷, el hecho de que los acontecimientos pasados muestren una evidente tendencia al mutuo enfrentamiento entre los diferentes pueblos debe explicarse como un medio necesario para alcanzar el fin último de la naturaleza humana, y no como la evidencia de que el del hombre es un camino retorcido y perverso que conduce directamente a la perdición.

A pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a menudo se nos presenta que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma. No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los

⁵⁶ Cf. CJ, p. 109.

hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna *intención de la naturaleza*.⁵⁸

Lo que se busca es, entonces, mostrar que si bien es cierto que el género humano parece estar inclinado a la confrontación y la discordia es posible, no obstante, sostener que tal disposición obedece a una condición natural ordenada así para alcanzar el fin último de la especie humana. En otras palabras, que aunque la historia sea una sucesión constante de guerras, éstas deben entenderse como necesarias según un plan dispuesto por la naturaleza para alcanzar la realización del hombre, que sólo es posible en el campo de la cultura. Así, la naturaleza inclina al hombre a la guerra, pero lo hace en virtud de un fin último, que como veíamos es el perfeccionamiento moral de la especie.

La propuesta de Kant consiste en sostener que aunque el hecho de suponer una finalidad última en la historia humana carece de sustento empírico, eso no quiere decir que no podamos suponer que dicha intención exista, no como resultado exclusivo de la acción humana, sino como intención de la naturaleza vista como un todo. Así, la idea de una historia ordenada de acuerdo a un fin es para Kant una idea regulativa, una hipótesis de trabajo para darle sentido a un devenir histórico que se presenta en apariencia como carente de coherencia.

Independientemente de si en efecto la historia se desenvuelve atendiendo unos principios que aún están por descubrirse, la idea de una historia ordenada según un fin aporta herramientas conceptuales indispensables para sostener un proyecto moral y político. Para ponerlo en otros términos, rotular el interés de Kant en la

⁵⁷ Cf. Numeral 2.1.1.

Idea como *científico* es completamente equivocado, pues hacerlo implicaría – siguiendo la teoría del conocimiento presentada por Kant en la *Crítica de la razón pura*– encontrar los principios sintéticos *a priori* que subyacen a cualquier disciplina científica. Por el contrario, lo que busca Kant en los nueve principios que componen la *Idea* es presentar las bases sobre las cuales se pueda pensar el curso de las acciones humanas como encaminadas al perfeccionamiento moral y político del hombre.

Even if Kant were attempting to ground a science of history, it seems as if his interest in such a history would itself be moral and political –that is, that he is aiming to explain what assumptions about human nature would have to be made in a historiography that would support our deepest moral and political ends by describing human history as compatible with the realization of those ends.⁵⁹

Podemos pensar entonces que la historia está ordenada a un fin último, y que tal fin es la realización progresiva del ser humano como ser moral, esto es, como ser capaz de ejercer su libertad en el ámbito de la cultura.

Para llegar a esta conclusión Kant argumenta de la siguiente manera: primero formula una hipótesis que sirve como principio general de la obra, según la cual “*todas las disposiciones de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada*”⁶⁰ (Principio 1). Luego aplica el principio al caso particular del hombre, para mostrar que como ser racional sus disposiciones naturales deben ser desarrolladas por la especie y no por los individuos. Esto quiere decir que el fin del hombre, que por su definición debe ser el de alcanzar la

⁵⁸ IDEA, p. 41

⁵⁹ GUYER, Paul. Op. Cit., p. 373

⁶⁰ IDEA, p. 42

perfección como ser racional, no es un empresa individual que un ser humano pueda alcanzar durante el lapso de su vida, sino que debe considerarse como un proyecto colectivo de todo el género humano en general (Principio 2). En efecto, si el fin que se pretende alcanzar es la cultura, el acceso a ella no dependerá de un hombre, sino de la construcción de un orden social que le permita al género humano elevarse por encima de sus determinaciones animales. En este sentido, aunque la filosofía de Kant es vista por la tradición como una defensa de la emancipación individual del hombre mediante el ejercicio de su propia razón - y ciertamente así es – un repaso de sus tesis sobre la historia hace posible plantear al menos de entrada que el proyecto de emancipación individual es al mismo tiempo y necesariamente un lento proceso de emancipación colectiva. Como bien anota Cassirer,

Es cierto que la ética kantiana gira en torno al individuo y al concepto fundamental de la personalidad moral y de sus leyes autónomas, pero la concepción histórica de Kant (...) conduce a la convicción de que sólo a través de la sociedad puede llegar a realizarse empíricamente, de hecho, la misión ideal de la autoconciencia moral del hombre.⁶¹

Retomemos ahora el hilo de la argumentación de Kant: según veíamos, el fin que persigue la especie humana es el de acceder a la cultura y realizarse como especie libre. En efecto, el rasgo característico del hombre, lo que lo hace diferenciarse de las demás criaturas de la naturaleza, es su naturaleza racional, lo cual le permite obrar independientemente de las inclinaciones sensibles en tanto que puede dirigir la voluntad a fines que la razón se impone a sí misma. En otras

⁶¹ CASSIRER, Ernst. Op. Cit., p. 265.

palabras, actuamos libremente cuando no nos guiamos por una inclinación natural sino atendiendo a una máxima racional incondicionada del deber⁶².

Digamos esto con la mayor brevedad posible: de acuerdo con Kant, la moralidad de una acción no depende de los resultados producidos por dicha acción sino de que la máxima que la ordene no sea nada distinto a seguir la ley moral. Para Kant el hombre siempre obra de acuerdo a máximas, siendo éstas principios subjetivos de la voluntad; por su parte las reglas son principios objetivos que definen lo que es una acción moral para todo ser racional. Así las cosas, las máximas pueden o no coincidir con lo ordenado por la regla, por lo cual es necesario distinguir entre las máximas empíricas y las formales. Las primeras serían aquellas que ordenan realizar una acción en arreglo a una determinación empírica de la voluntad haciendo referencia a un fin deseado. Las segundas son aquellas que dan valor moral a una acción, y serían aquellas que ordenan, independientemente de cualquier determinación sensible, obedecer la ley moral racional. En otras palabras, la máxima moral no hace referencia a ningún objeto del deseo sino que ordena seguir la ley racional. En este sentido, si obramos de acuerdo a una máxima que prescribe seguir la ley, estaríamos entonces ejecutando una acción moral realizada *por mor* del deber. Dice entonces Kant:

Como he despojado a la voluntad de todos los impulsos que pudieran surgir para ella del cumplimiento de cualquier ley, no queda sino la universal conformidad a la ley de las acciones en general, únicamente la cual ha de servir a la voluntad como

⁶² “La *voluntad* es un tipo de causalidad de los seres vivos en tanto que son racionales, y la *libertad* sería la propiedad de esta causalidad de poder ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen, del mismo modo que la *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de

principio: esto es, nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*"⁶³

La reverencia a la ley ordenada por la máxima formal exige que elevemos nuestras máximas empíricas y materiales al nivel de una ley. Después podemos preguntarnos si podemos querer que dicha ley tome la forma de ley universal. El principio según el cual debo obrar de tal modo que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal es lo que Kant llama imperativo categórico. La libertad, por lo demás, sería entonces la capacidad del hombre de darse a sí mismo su propia ley, es decir, de determinar las leyes morales de manera autónoma gracias al test del imperativo categórico.⁶⁴

En este orden de ideas, si el móvil de mi voluntad, aquello que me obliga a obrar es una inclinación o el deseo de obtener algún tipo de satisfacción, mi acción no sería moral, pues en este caso el móvil de mi voluntad sería un objeto o un fin dado por la sensibilidad. Así las cosas, si acceder a la cultura es el fin al que aspira el ser humano, y ésta no es más que la capacidad del hombre de ejercer su libertad, esto es, de obrar según una voluntad no condicionada por fundamentos sensibles, entonces el acceso a la cultura sólo es posible en la medida en que el hombre se desprenda de sus condicionamientos mecánicos y actúe sin atender a fines sensibles. Es entonces en el ámbito cultural en donde la dependencia de la naturaleza se invierte para abrir un espacio en el que el hombre la convierte en medio para sus propios fines. Este es el sentido del tercer principio de la *Idea*:

todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas ajenas" FMC, p. 446.

⁶³ FMC, p. 402.

La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.⁶⁵

Así las cosas, en la medida en que se encuentre por fuera de un orden que le permita alcanzar su libertad, el hombre será un ser incompleto, una especie de proyecto que está todavía por realizarse. Por lo demás, tal *incompletitud* debe entenderse, en virtud de lo anterior, como la presencia de móviles instintivos en la conducta humana, es decir, como la permanencia del hombre en un estado en el que las máximas de acción de la voluntad estén determinadas no por una ley establecida racionalmente de manera indeterminada sino atendiendo a la satisfacción de las inclinaciones sensibles. Esto es interesante porque de aquí se desprende que el proyecto ilustrado, definido antes que nada como proyecto ético, de ninguna manera contempla la felicidad como fin único que el hombre persigue, sino que la felicidad se encuentra subordinada al campo de la moral. Esto no quiere decir que la felicidad no sea un fin que persigue el hombre, pero sí que no es dentro de un proyecto moral y político de emancipación que el hombre está destinado a alcanzarla. Para Kant la manera de alcanzar la felicidad es múltiple y depende de determinaciones circunstanciales de carácter empírico, no así la moral, que tiene un fundamento racional indeterminado. Así pues, Kant es enfático en señalar que la felicidad no es ni puede ser entendida como el fundamento de la moral, o lo que es igual, que no es posible pensar que el móvil

⁶⁴ Cf. FMC, p. 446.

de una acción moral sea el de alcanzar la felicidad. Hacerlo equivaldría a sostener que el fin perseguido por la humanidad no es la libertad sino la satisfacción de nuestras inclinaciones sensibles, lo que de acuerdo con Kant estaría en contradicción con los dictados de la razón práctica⁶⁶. En efecto, en la medida en que pertenece al mundo sensible, todo hombre, siguiendo la expresión de Spinoza⁶⁷, es entendido como un imperio dentro de otro imperio, pues debe elegir entre seguir las demandas de sus inclinaciones pasionales y seguir así los caminos de la satisfacción de sus deseos (y en ese sentido intentar alcanzar la felicidad), o más bien gobernar racionalmente sobre sus inclinaciones y cumplir con el deber, y así *ser digno* de ser feliz. Dice Kant en la *Crítica de la razón pura*:

⁶⁵ IDEA, p. 44

⁶⁶ La posición de Kant acerca de la moral es clara en el siguiente pasaje de su ensayo *En torno al tópico*: «*Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*: “[Y]o había definido la moral como una ciencia que enseña, no cómo hemos de ser felices, sino cómo hemos de llegar a ser dignos de la felicidad. Junto con esto, tampoco he descuidado advertir que no por ello se exige al hombre, cuando se trata del cumplimiento del deber, *renunciar* a su fin natural, la felicidad, pues no puede hacerlo –como tampoco lo puede hacer en general ningún ser racional finito -, pero sí tiene que *prescindir* por completo de esa consideración cuando entre en juego el precepto de, deber. De ningún modo tiene el hombre que convertirla en *condición* del cumplimiento de la ley que la razón prescribe”. TP, p. 278 y 279.

La posición de Kant sobre este punto es sumamente confusa y no es del caso resolverla, sin embargo, como primera aproximación podríamos decir que la felicidad debe ser entendida como bien supremo únicamente en la medida en que sea producto de la virtud. Dice Kant: “[E]n cuanto la virtud y la felicidad conjuntamente constituyen la posesión del supremo bien en una persona, y en cuanto además, estando la felicidad repartida exactamente en proporción a la moralidad (como valor de la persona y su dignidad de ser feliz) constituyen ambas el *supremo bien* de un mundo posible, significa esto el completo, el acabado bien; en éste, sin embargo, es la virtud siempre, como condición, el bien más elevado, porque no tiene ninguna condición sobre sí, y la felicidad siempre algo que para el que la posee es agradable, pero sin ser por sí sola absolutamente buena en todos los respectos, sino presuponiendo siempre, y como condición, la conducta moral conforme a la ley”. CRPr, p. 142.

Para un tratamiento detenido de la relación entre la virtud y la felicidad recomendamos la lectura de GUYER, Paul. Op. Cit., pp. 377 y ss.

⁶⁷ Dice Spinoza: La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen la leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Más aun, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre, más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y tiene un poder absoluto sobre sus acciones, y sólo por sí mismo y no por otra cosa es determinado.” (E3 Praef.)

Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive* respecto de su grado, como *potensive*, en relación con su duración). La ley práctica derivada del motivo de la *felicidad* la llamo pragmática (regla de prudencia).. En cambio, la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz* la llamo ley moral (ley ética). La primera nos aconseja qué hay que hacer si queremos participar de la felicidad. La segunda prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de ella.⁶⁸

En arreglo a lo anterior, una conclusión adicional parece tomar forma: si las inclinaciones naturales del hombre no conducen a la perfección moral de la naturaleza racional, esto es, a la cultura, la naturaleza debe disponer de ciertos mecanismos para conducir al hombre a su fin último.

1.3.2. La guerra como acicate.

Según veíamos antes, para Kant el ser humano no sólo es un proyecto inacabado, sino que además es incapaz de completar por sí mismo el camino de su perfeccionamiento. En otras palabras, Kant parece sugerir que si dependiera enteramente del ser humano, el mejoramiento de la especie, el recorrido para acceder a la cultura no se daría nunca, pues por sí mismo el hombre buscaría la satisfacción de sus inclinaciones y no el establecimiento de un ordenamiento legal acorde con los principios de la moral. Esto quiere decir que el hombre tiende por naturaleza a la inmoralidad, y que el acceso a la esfera de la moralidad sólo es posible mediante incentivos que en cierta manera lo *obliguen*.

⁶⁸ CRP, A 806, B834.

Para comprender esta tendencia al mal es indispensable volver sobre las tesis contenidas en una de las obras que más controversia causó en la época de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en donde formula su teoría del mal radical. Como ya habíamos insinuado antes, esta noción de *insociabilidad* en la naturaleza humana parece suponer la influencia de Hobbes en Kant, en el sentido en que uno y otro toman como punto de partida para su reflexión política la idea de que el hombre es *malo* por naturaleza; no obstante, el sentido de tal afirmación es muy diferente en uno y otro pensador.

Como es sabido, Hobbes entendía al hombre como un objeto más de la naturaleza, por lo que la explicación de sus acciones debía ser establecida en razón de las leyes naturales. Este determinismo causal en el hombre hace imposible que se pueda imputar responsabilidad moral a sus acciones cuando son tomadas individualmente, esto es, independientemente de un orden legal establecido por un Estado civil:

Las nociones de lo moral y lo inmoral, de lo justo y lo injusto, no tienen allí [en el estado de naturaleza] cabida. Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley no hay injusticia. La fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales de la guerra. La justicia y la injusticia no son facultades naturales ni del cuerpo ni del alma. La justicia y la injusticia se refieren a los hombres cuando están en sociedad, no en soledad.⁶⁹

Kant también va a defender la existencia en el hombre de “*una propensión natural al mal, y puesto que (...) ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un mal radical*”⁷⁰. Esta propensión al mal, sin embargo, va a

⁶⁹ *Leviatán*, p. 109

⁷⁰ RLMR, p. 51

diferir sustancialmente de la postura de Hobbes, pues para el filósofo alemán los criterios de bien y de mal están dados *a priori* y son válidos –es famosa la referencia– para toda criatura racional⁷¹, lo que da pie para afirmar que la imputabilidad de culpa sobre una acción es posible independientemente de la situación en la que se encuentre el hombre (o para responder directamente a Hobbes, incluso en el estado de naturaleza el hombre es responsable de sus acciones). Como ya hemos señalado, para Kant el valor moral no depende de las consecuencias ni del objeto al que se dirija una voluntad, sino de la intención de la acción, y a su vez esta intención en todo agente racional siempre toma la forma de máximas o principios subjetivos de volición. Así, cuando decimos que el hombre actúa voluntariamente y no de manera animal lo que queremos dar a entender es que su acción obedece a una máxima establecida racionalmente. En efecto, sólo un ser que sea capaz de adoptar máximas podrá ser moral o inmoral, mientras que aquellos que sean incapaces de hacerlo, como los animales, serán simplemente amorales.

Recordemos: según Kant las máximas pueden ser de dos tipos: o bien máximas materiales (que Kant llama también empíricas) o bien formales. Las primeras suponen un objeto como fundamento de la determinación de la voluntad, esto es, se refieren a fines o resultados deseados, y “*estos principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo*”⁷² Por su parte, la máxima formal⁷³ es aquella que

⁷¹ “En ningún lugar del mundo, *pero tampoco siquiera fuera del mismo*, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción como bueno, a no ser necesariamente una *buena voluntad*”. FMC, p. 393.

⁷² CRPr. P. 38. Teorema 2. (subrayado mío)

no refiere a objeto alguno del deseo sensual ni al resultado que pueda esperarse de la acción, sino que es la máxima de obedecer la ley moral en cuanto tal. Así, si el principio subjetivo de acción es la obediencia a la ley moral por el mero respeto a la ley, entonces la acción será moralmente buena⁷⁴. Volviendo sobre lo anterior, si Kant pretende defender que en el hombre hay una propensión al mal, está diciendo en último término que a la hora de escoger un principio subjetivo de acción la voluntad humana es propensa a elegir las máximas empíricas sobre la formal, es decir, que la obtención de fines particulares y de objetos de placer pesa más que la máxima que ordena seguir la ley moral. En efecto, el hombre tiene siempre la opción de adoptar el principio del amor a sí mismo como principio de acción, y es a esta posibilidad la que denomina *propensión al mal*, que define como “*fundamento de la desviación de una máxima de la ley moral*”⁷⁵

Ciertamente, nuestras inclinaciones tomadas en sí mismas no son malas; son, simplemente, disposiciones naturales que tenemos en tanto que somos seres

⁷³ “Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no en la materia, sino en la forma.” CRPr, p. 44.

⁷⁴ Kant distingue entre principios de acción subjetivos (máximas) y principios objetivos (leyes); ahora bien, en la práctica todos los hombres obramos movidos por máximas o principios subjetivos de volición, pues nadie sino cada individuo por sí mismo puede decidir qué hacer y qué no. Hemos dicho también que una voluntad es buena en la medida en que el motivo de su acción es el respeto a los principios objetivos o leyes universales. Así las cosas, para tener una buena voluntad es necesario preguntarnos si podemos querer que la máxima de nuestra acción se convierta en ley universal. Tal vez un ejemplo banal y cotidiano que explica las razones del caos vehicular bogotano aclare el asunto: cuando salimos a esperar bus en una hora pico muy probablemente sucede que la única manera de alcanzar a coger puesto es adelantarse unos metros y montarse en el bus primero que la gente que espera adelante en el paradero, en acto de usual *viveza capitalina*. Ante esta situación debo preguntarme si puedo querer que mi máxima se convierta en ley universal, esto es, que todas las personas se adelanten igual que yo para coger el bus más desocupado. Al hacerlo me doy cuenta que mi máxima incurre en una contradicción al ser elevada a ley, por lo que la máxima debe ser rechazada. En caso de que pueda hacerlo la razón exige que la admitamos como ley y la respetemos por el respeto a la ley en cuanto tal.

⁷⁵ RLMR, p. 27

sensibles⁷⁶. Por el contrario, nuestra acción será tenida por mala cuando esas inclinaciones subordinen a la ley como principio de acción, o lo que es lo mismo, cuando el principio de amor a sí mismo se imponga sobre dicha ley. El problema que está tratando de resolver Kant aquí no es de poca monta, pues consiste en mostrar por qué es posible que los humanos libremente decidan caer en la tentación y obrar indebidamente. El principio de amor propio no tiene un carácter obligatorio, pues si fuera así el hombre no sería libre; por el contrario, lo que tenemos es una propensión a privilegiarlo. Lo que le queda por hacer a Kant es mostrarnos los mecanismos que conducen a un ser humano a pasar de la propensión al acto.

En *La religión* esta propensión al mal adopta tres modalidades:

Primeramente, [la propensión] es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea, la *fragilidad* de la naturaleza humana; en *segundo lugar*, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (,,), esto es, la *impureza*; en *tercer lugar*, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: *la malignidad* de la naturaleza humana.⁷⁷

La cita anterior plantea las causas que podemos encontrar en el hombre para no obrar moralmente, pero ciertamente ninguna de las tres modalidades excusa la inmoralidad de la acción (aunque no es difícil suponer que Kant establece una escala en su planteamiento), pues en los tres casos el ser humano reconoce la ley moral, pero decide obrar motivado por otras razones.

⁷⁶ Al respecto Kant: “El fundamento de este mal [radical] (...) no puede ser puesto, como se dice comúnmente, en la *sensibilidad* del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. Pues, además de que estas no tienen ninguna relación directa con el mal (...) nosotros no tenemos que responder por su existencia” (ni podemos; porque, en cuanto que son congénitas, no nos tienen a nosotros por autores)” RLMR, p. 54.

Kant parece plantear lo siguiente: si arrojamos al hombre a su libre arbitrio tenemos argumentos para suponer que optará por adoptar el principio del amor propio como móvil de sus acciones. ¿Por qué, entonces, habría de abandonar su egoísmo natural? En efecto, Kant tiene la seguridad de que “*el problema mayor del género humano (...) consiste en llagar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general*”⁷⁸, pues como seres humanos no nos gusta abandonar el egoísmo.

Supongamos por un momento la existencia de una persona que se vea a sí misma como defensor a ultranza de la felicidad, y que en lugar de aceptar las tesis de Kant vea en la esfera ética un andamiaje perverso que existe únicamente para someterlo. Su proyecto teórico consistiría en pensar una sociedad en la que lo fundamental fuera la satisfacción de las inclinaciones o en caso de no ser posible peregrinar solemne hacia una feliz soledad, y le tendría sin cuidado que Kant (o cualquier moralista kantiano) lo acusara de inmoral. Tal sería, en efecto, la situación del hombre en el estado de naturaleza. Frente a una persona de este tipo, Kant asumiría muy probablemente una actitud de prudente espera, pues según lo que hemos visto la naturaleza conduce al hombre a establecer vínculos sociales, y en una sociedad en la que todos busquen satisfacer sus inclinaciones la guerra sería una consecuencia *inevitable*. En este sentido, una sociedad, digamos, *hedonista*, está condenada al conflicto violento, y esta situación la conduciría a establecer una esfera ética en el que las máximas de acción estén determinadas por la obediencia a la ley.

⁷⁷ RLMR, p. 47.

⁷⁸ IDEA, p. 48.

Recordemos algo que ya habíamos dicho: siendo el hombre el fin de la naturaleza, todo en ella está dispuesto para que aquel se realice como especie y acceda a la cultura. En efecto, Kant plantea que para conducir al hombre a su mejoramiento moral la naturaleza lo puso en una situación de impotencia y de necesidad que lo obligara a moverse de su natural aislamiento y lo impulsara a establecer agrupaciones sociales⁷⁹. Así, la manera que tiene la naturaleza de llevar al hombre a la cultura es colocando en él una *insociable sociabilidad*, una especie de principio dinámico social que introduce Kant en el cuarto punto de la *Idea*⁸⁰ según el cual, al tiempo que el hombre busca relacionarse con sus semejantes para poder desarrollar plenamente sus capacidades, reniega de esta condición al perseguir la realización de sus fines egoístas. Si pensamos en el estado del hombre en una situación anterior a toda cultura, incluso anterior a toda forma de colectividad, esto es, si seguimos la tradición moderna y visualizamos por un momento al hombre en su estado de naturaleza, lo encontraríamos en un estado de libertad primitiva en el que competiría constantemente con sus semejantes en razón de una tendencia egoísta (mal radical), pero sin poder prescindir de aquellos, pues sólo en comunidad puede realizarse plenamente.

Para Kant la vida en comunidad es problemática porque en la medida en que éste busca la satisfacción personal de sus inclinaciones, se tropieza siempre con la

⁷⁹ Dice sobre este punto Cassirer siguiendo la argumentación de Kant: "No fue un impulso social colocado primitivamente en el hombre el que dio vida a las primeras agrupaciones sociales, sino que fue el aguijón de la necesidad, que siguió constituyendo también en lo sucesivo una de las condiciones esenciales que mantuvieron en pie y fortalecieron y consolidaron la trabazón social". CASSIRER, Ernst. Op. Cit., p. 267

⁸⁰ "El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la *insociable sociabilidad* de los hombres". IDEA, p. 46

voluntad de otros hombres que le presentan resistencia, es decir, se da un constante enfrentamiento entre los deseos del uno y los deseos de los otros, de quienes sin embargo necesita para sobrevivir y desarrollarse:

El hombre tiene una inclinación a *entrar en sociedad*; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás. Pero esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza y, movido por el ansia de honores, poder o bienes, trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede soportar pero de los que tampoco puede prescindir.⁸¹

Es así, pues, que los impulsos egoístas que hacen imposible la convivencia pacífica entre los hombres, se convierten desde esta perspectiva en una fuerza impulsora de progreso económico cultural, y es sólo en virtud de tal antagonismo que es posible pensar que el hombre decida racionalmente crear una sociedad civil y constituida en arreglo a principios del derecho.

Sintetizando, ¿cómo hacer para superar los obstáculos que se oponen entre el mal radical y la moralidad? En otras palabras, ¿cómo entender que el hombre abandone su estado de natural egoísmo y acceda a la cultura? La respuesta de Kant es simple: por medio de la guerra. Si esto es así, la guerra sería entonces el medio para hacer fuertes nuestros corazones, para colmarlo de pureza y erradicar nuestra malignidad, y en este sentido tendría una valoración positiva. Aunque en

⁸¹ IDEA, pp. 46 y 47.

principio parezca algo ambigua, la respuesta de Kant consiste en lo siguiente: si nos estancamos en un estado en el que los hombres se guíen por el amor propio nunca alcanzaremos la perfección moral, pues uno y otro concepto se excluyen mutuamente. Lo que nos hace permanecer en tal estado no es otra cosa que el amor propio (la fragilidad, la impureza, la malignidad) por lo que entonces es necesario que exista un mecanismo que conduzca al hombre a superar este escollo, y tal mecanismo es la guerra.

Kant pertenece sin duda alguna a la tradición iusnaturalista, que se construye sobre la dicotomía estado de naturaleza – Estado civil, pero a diferencia de los otros representantes característicos del modelo (Hobbes, Locke y Rousseau) el tránsito de un momento a otro se da por la necesidad de realizarse como ser moral. Así, si en Hobbes la guerra producida en el estado de naturaleza impulsaba al hombre a considerar el Estado como el mejor medio para garantizar la paz, en Kant la guerra sirve como incentivo, es cierto, pero dentro de un plan más amplio en el que el fin es la perfección moral del género humano. En otras palabras, en Kant el Estado no es un medio para garantizar la paz, sino que representa el espacio de realización de la cultura, y en este contexto el antagonismo es el mecanismo del que se vale la naturaleza para conducir al hombre a establecer el pacto social.

Como ya habíamos insinuado, más que la causas de la guerra y lo que le interesa a Kant son sus consecuencias. No es la intención de Kant hacer una apología a la guerra, sino todo lo contrario, resaltar el hecho de que tomada por sí misma, ésta trae consecuencias siempre nefastas para el hombre. Digámoslo de una sola vez: sostener que la guerra es útil contradice la doctrina kantiana. En efecto, lo que

hemos dicho es que la guerra es un aliciente de la naturaleza, pero está en manos del hombre decidirse a acabar con ella. Por el contrario, sostener que la guerra como actividad humana es útil es aceptar que es un medio para alcanzar un fin trazado por el hombre. Esta visión no nos es extraña, ni mucho menos, pues el recurso bélico ha sido utilizado a lo largo de la historia con propósitos tales como la conquista de territorios, la obtención de recursos económicos y otras cosas por el estilo. Sin embargo, si se la utiliza como medio útil en este sentido, su ejercicio se debería fortalecer, lo que va en contradicción con el propósito de la naturaleza, que lo que busca es precisamente su erradicación definitiva a través de la legalidad estatal. Recordemos que Kant se opone radicalmente a cualquier teoría de la causa justa de la guerra. En efecto, tomar la guerra como un incentivo de la naturaleza implica justamente que el hombre repare en todos los aspectos negativos que conlleva el ejercicio de la guerra, mientras que si la valoramos como recurso útil deberíamos hacer todo lo contrario, esto es, reconocer sus beneficios. En este último caso la guerra estaría sujeta a la consecución de bienes materiales inmediatos, y esto sólo separaría al hombre de su perfeccionamiento moral.

En este orden de ideas, es precisamente la experiencia de las consecuencias de la guerra lo que hace que el hombre reflexione y decida abandonar el salvajismo en el que se encuentra en el estado de naturaleza. Es la experiencia de la guerra, y no otra cosa, la que conduce a la especie humana a abandonar ese estado de libertad precaria y instituir un orden en el que la libertad esté garantizada por un orden institucional y jurídico. Si pensamos, por ejemplo, en una situación tan compleja como lo fue la del mundo después de la segunda guerra mundial y la amenaza nuclear, la conducta de un buen ilustrado como Kant no sería la de

entregarse a la desesperanza, sino la de idear mecanismos institucionales más eficaces que sirvan para controlar las amenazas venideras.

Ahora bien, el antagonismo propio del estado de naturaleza sólo es superable mediante la creación de una sociedad civil en la que la libertad de los diferentes individuos está determinada por una legislación coactiva común. Para Kant el valor de un Estado no puede ser medido en términos de las acciones que disponga para proporcionar felicidad a los individuos o su bienestar, sino en lo que tales acciones signifiquen como medios para alcanzar la libertad⁸². La situación en la que se garantiza la libertad a cada uno mediante leyes externas coactivas sólo se da al interior de un Estado civil que garantice el imperio del derecho⁸³. Este tránsito del estado de naturaleza al estado civil es visto por Kant como el “*problema mayor del género humano*”⁸⁴, pero es necesario como fin de la especie y posible en virtud de la insociable sociabilidad de la que hablábamos.

Una sociedad en que se encuentre unida la *máxima libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la especie humana. (...) La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coerción.⁸⁵

⁸² Lo cual no quiere decir que dentro de la doctrina kantiana del Estado estén cerradas las puertas a un *Estado de bienestar*; pues afirmar que el fin es garantizar la libertad no excluye que un Estado, además, busque el bienestar de sus ciudadanos. Sobre este punto Kersting:

“Kant’s political philosophy is decidedly antipaternalistic, rejecting every form of the politics of care for happiness (...).”

Kant’s concept of the state of right completely dispenses with a social component. But that is not to say that there is not coherent argument by means of which Kant’s philosophy of right can be connected with the principle of the welfare state”. KERSTING, Wolfgang. Politics, freedom, and order: Kant’s political philosophy. En: GUYER, Paul (Ed.). *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge U. P., New York, 2000, p. 356 y 357.

⁸³ “[D]erecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad”. MC, p. 230

⁸⁴ IDEA, p. 48

⁸⁵ Ídem, p. 49

En este punto se encuentra el nódulo central del liberalismo kantiano con todos los problemas que éste conlleva. Como vemos, el proyecto de Estado se fundamenta en el supuesto de que la esfera de la acción humana puede ser sometida y regida por leyes racionales dispuestas objetivamente, esto es, por leyes de acción de carácter universal. En efecto, para Kant la única manera de conciliar dos voluntades que persiguen fines distintos es que el parámetro que les sirva de límite, es decir la ley, sea aceptado por ambas. La condición racional del ser humano, su carácter de agente moral, lo obliga a justificar sus acciones, más aún cuando éstas entran en conflicto con la libertad de otra persona. Según lo que hemos planteado, si la justificación frente a otros agentes descansa en el principio del amor propio, difícilmente sería tomada por válida, pues las determinaciones sensibles que se supone motivan el amor propio son siempre subjetivas, y no tienen por qué ser compartidas por todos los seres humanos.

Ciertamente, la universalidad que sirve como condición a la ley moral es un principio de justificación mucho más fuerte, pues una máxima fundamentada en la ley debe ser aceptada por todos los seres humanos. Así las cosas, la ley universal no puede contradecir la libertad, esto es, no se puede oponer a la autonomía de la voluntad, por lo que tiene entonces que poder ser aceptada por toda criatura racional como una ley –valga la redundancia– racional. En otras palabras, debe ser posible aceptar esa ley no por miedo ni por conveniencia, ni por ninguna otra determinación empírica, sino por el convencimiento de que tal ley es acorde con los criterios universales de la razón, cosa que es garantizada únicamente en un

régimen republicano en el que las leyes son pronunciadas por representantes de unos ciudadanos que se suponen son todos iguales.

Como punto final de la reflexión, Kant establece que la misma situación que se da a nivel de los individuos se presenta en las relaciones entre los diferentes Estados, por lo que debe entonces acordarse un régimen legal internacional que las regule.

En este sentido se expresa Kant en el párrafo 83 de la Crítica del Juicio:

La condición formal única bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución en las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado *sociedad civil*, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto grado de desarrollo de las disposiciones naturales. Pero (...) haría falta aún un todo *cosmopolita*, es decir, un sistema de todos los Estados que corren peligro de hacerse daño unos a otros. Faltando ese sistema, y por causa del obstáculo que la ambición, el deseo de dominar, la avidez, (...) es inevitable la guerra (...): la guerra, que es una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no fundar, la legalidad con la libertad de los Estados, y la unidad de un sistema fundado moralmente”⁸⁶

Sobre el punto del Estado civil y la sociedad cosmopolita hablaremos en el siguiente capítulo, en donde trabajaremos con algo más de detalle el concepto de derecho y el veto que establece la razón práctica sobre la guerra.

⁸⁶ CJ, p. 420.

2. LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ.

De la lectura del capítulo anterior es posible comprender de qué manera la visión de la guerra que presenta Kant con base en una visión histórico-teleológica obliga a pensar en las condiciones a partir de las cuales se debe construir un orden normativo que garantice la paz. En pocas palabras, el argumento de Kant consistía en mostrar que para realizarse como ser moral y acceder a la cultura la naturaleza disponía de la guerra como incentivo para que el hombre abandonara un estado de libertad precaria caracterizado por el choque de voluntades y obligarlo a acceder a una esfera normativa que garantizara el ejercicio de la libertad. Este proyecto de emancipación moral y de construcción de un orden pacífico es el tema de *Sobre la paz perpetua*, en donde el filósofo presenta de manera depurada su ideal cosmopolita, entendido como el resultado de un proceso gradual de progreso moral, legal e institucional.

Es importante insistir en un punto que empieza a vislumbrarse a partir de lo que hemos planteado en el capítulo anterior: para Kant el ideal cosmopolita de la paz no es un simple apéndice de su filosofía práctica, sino el elemento que dota de unidad a la filosofía kantiana. En efecto, la pregunta por el hombre es la que da sentido a las tres preguntas canónicas que interesan al proyecto crítico kantiano (¿qué puedo conocer? ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?), es decir, la pregunta por el tipo de humanidad que debemos construir si definimos al ser humano en función de su racionalidad⁸⁷. En otras palabras, si no lo contamos con la paz como idea regulativa del uso de la razón, todo el sistema kantiano carecería de unidad. Lo anterior es importante en la medida en que, si debemos tomar el

pulso al proyecto ilustrado, el camino indicado es, como lo planteábamos en la introducción, evaluar hasta qué medida el ideal de la paz resulta relevante o no como parámetro de ordenamiento y de comprensión de la realidad presente.

Así las cosas, aunque en principio no haya sido reconocida como una obra importante dentro de la filosofía kantiana, lo cierto es que *Sobre la paz perpetua* es altamente significativa⁸⁸, no sólo por el valor histórico de sus planteamientos en el campo del derecho internacional, sino también, y de manera más importante, por el hecho de que en ella Kant presenta de una manera concisa y completa el carácter incondicionado del ideal de la paz a nivel global con base en un fundamento legal. Es cierto que las condiciones históricas en las que es escrita *Sobre la paz perpetua* están determinadas por las dinámicas de la guerra propias del siglo XVIII, por lo que resultaría bastante miope intentar realizar en el presente los conceptos expuestos por Kant⁸⁹; sin embargo, en un mundo como el actual, que tiende cada vez con mayor insistencia a la integración global, la construcción sistemática de la idea de la paz que resulta de la mutua interdependencia de los órdenes normativos civil e internacional es un elemento que continúa teniendo una relevancia totalmente válida. En efecto, la insistencia de Kant en la necesidad de establecer parámetros comunes de justicia y de igualdad en los diferentes órdenes normativos como condición para alcanzar la paz lleva entonces a pensar que el

⁸⁷ Cf. CRP, A 805 B 833.

⁸⁸ "Kant's "Toward Perpetual Peace" certainly does not belong to the group of text upon which reputation and his outstanding position in the history of philosophy rest. It would be, nevertheless be a mistake of large proportions to classify it as merely an occasional work and thus assign it only a peripheral importance". LUTZ-BACHMANN, Matthias. "Kant's idea of perpetual peace and philosophical conception of a world republic". En: BOHMAN, James y Matthias Lutz-Bachmann. *Perpetual peace* Cambridge, 1997

⁸⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. "Kant's idea of perpetual peace, with the benefit of two hundred years' hindsight". En: Ídem, pp. 113-153.

problema de la justicia al interior de los Estados no puede entenderse como algo separado del tan mentado proceso de “globalización” propio de nuestra época.

En este orden de ideas, el presente capítulo pretende hacer un repaso de las tesis contenidas en *Sobre la paz perpetua* a la luz de las afirmaciones anteriores, intentando entonces resaltar la manera como Kant establece las condiciones normativas para alcanzar la paz, tomando su propuesta no como un planteamiento utópico sino como una reflexión hecha a partir de las condiciones reales que presenta el propósito de reglamentar las relaciones entre los Estados.

2.1. Los Artículos Preliminares.

Adoptando la forma que tenían los tratados de paz de su época, Kant divide su obra en dos apartados que contienen los Artículos preliminares y los Artículos definitivos para la paz perpetua. El primer apartado está compuesto, en palabras del mismo Kant, por “*leyes prohibitivas*”⁹⁰, es decir, por seis artículos que deben entenderse como *condiciones negativas* que prescriben un *dejar de hacer* sin las cuales el ideal de una paz positiva resulta inalcanzable. Los artículos propuestos por Kant como preliminares son los siguientes:

1. No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro.
2. Ningún Estado independiente podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación.
3. Los ejércitos permanentes deben desaparecer totalmente con el tiempo.
4. No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior.

⁹⁰ PP, p. 49

5. Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otros.
6. Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura.

Estos seis artículos los divide Kant en dos grupos: el primero lo conformarían los artículos 1, 5, y 6, y serían lo que Kant denomina *leges strictae*, es decir, leyes que “*obligan inmediatamente a un no hacer*”, mientras que el segundo estaría compuesto por *leges latae* que “*sin ser excepciones a la norma (...) contienen una **autorización** para aplazar la ejecución de la norma*”⁹¹. La diferencia entre un grupo y otro radica entonces en la posibilidad de que las leyes sean o no aplicadas bajo la consideración de determinadas circunstancias. Así, las *leges strictae* no admiten su no aplicación, mientras que la aplicación de las *leges latae* podría ser aplazada en presencia de una situación concreta que así lo exija. En lo que sigue expondremos con algo de detalle cada uno de los seis artículos siguiendo la división propuesta.

2.1.1. Las *leges strictae*

La primera de las leyes estrictas prescribe no hacer pactos sobre la reserva secreta de una guerra futura. Para Kant la paz no es un simple cese al fuego sino el fin total de todas las hostilidades; por esa razón, un pacto que se realice con la intención de hacer una guerra en el futuro no sería un verdadero tratado de paz, pues únicamente postergaría el ejercicio de la guerra, es decir, “*se trataría (...)*

⁹¹ Ídem.

*simplemente de un armisticio, un aplazamiento de las hostilidades*⁹². El “no hacer” de la norma tiene entonces que entenderse con absoluto rigor, al punto que cualquier situación que en el futuro pueda ser comprendida como posible causa de guerra carece de legitimidad; al mejor estilo kantiano, la realidad contingente queda determinada por la norma. La sentencia de Kant no puede ser más contundente: el acuerdo incondicional sobre la paz elimina así cualquier causa de una futura guerra.

“Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizá ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz, por mucho que pudieran aparecer en una penetrante investigación de los documentos de archivo.”⁹³

Aunque no es manifiesto, el primer artículo adquiere sentido únicamente si se relaciona con los postulados generales del contractualismo kantiano, pues sugiere que como punto de partida para alcanzar una paz perpetua debe realizarse un contrato inicial cuya condición fundamental es que las partes que pacten tengan no sólo la sincera intención sino la obligación de superar cualquier posibilidad que sea motivo de hostilidades. Así, independientemente de los contenidos del pacto, esta primera norma se constituye entonces en una condición formal para el resto del articulado contenido en la primera parte.

Volviendo sobre las leyes estrictas, el artículo quinto formula un principio de no intervención que se fundamenta en la autonomía propia de cualquier persona moral. Como ya tendremos oportunidad de plantear, Kant define al Estado como una entidad autónoma que como tal se encuentra en una relación de igualdad con

⁹² Ídem, p. 43

respecto al resto de los Estados, por lo que la intervención de un Estado sobre otro implicaría, para ponerlo en términos ya utilizados, que el Estado intervenido fuera utilizado como medio para alcanzar los fines de otro y no como un fin en sí mismo, de igual manera que se supone ocurre a nivel individual. En pocas palabras, si entendemos los Estados como personas morales negamos de entrada cualquier posibilidad de ser utilizados para cualquier fin que no resulte de las leyes que el Estado está en capacidad de darse a sí mismo. En este orden de ideas, la injerencia de un Estado sobre otro sería válida únicamente en el caso en el que el Estado intervenido se deshiciera para darle paso a la anarquía, lo que significaría una involución al estado de naturaleza. En tal caso no se estaría violando ninguna autonomía porque ésta, en tanto que el Estado mismo desaparece, sencillamente no existiría.

El tema de la intervención es de radical importancia dentro de la visión de la “paz democrática” defendida por Kant en *Sobre la paz perpetua* y le da a la obra tremenda actualidad. La evidencia empírica de las décadas recientes muestra una marcada tendencia de las democracias a mantener relaciones pacíficas entre ellas, pero al mismo tiempo es posible constatar una inclinación intervencionista sobre regímenes no democráticos. En efecto, el intervencionismo se ha utilizado históricamente como un medio para “jalonar” la historia hacia la democratización mundial, con resultados a veces contrarios a los mismos ideales democráticos⁹⁴. En este sentido el texto de Kant es sumamente relevante, pues una conclusión importante que parece desprenderse de la posición de Kant es que la democracia

⁹³ Ídem.

⁹⁴ Cf. KEGLER, Charles W. y Margaret Herman. Op. Cit.

debe ser producto de las dinámicas sociales y políticas propias de cada Estado, y nunca el resultado de una impostura coactiva. Quedan por resolver dos problemas adicionales que aquí nos limitamos a enunciar: por un lado, el hecho de aceptar la existencia de una situación anárquica al interior de un Estado como justificación de una intervención obliga a plantear la necesidad de establecer una línea divisoria – por lo demás bastante difusa– que permita determinar con claridad hasta qué punto un Estado se encuentra o no en una situación similar a la del estado de naturaleza, esto con el fin de evitar que elementos contingentes como los intereses económicos puedan disfrazarse detrás de un supuesto intervencionismo legítimo. Por otra parte, es preciso analizar cómo se deben comprender otros tipos de asistencia en relación con el principio de autonomía de los pueblos que debido a su situación histórica Kant no contempla, como por ejemplo la asistencia humanitaria en caso de un desastre natural o el caso de la defensa de los derechos humanos.⁹⁵

Finalmente, resta comentar el último artículo de estas *leges strictae*, que establece límites a la forma en que se desarrollan los conflictos bélicos. Aunque en principio parece que Kant sigue en este numeral la tradición del *ius in bello*, esto es, un derecho que rige las acciones de los Estados durante la guerra, esta interpretación contradice el sustento de la doctrina kantiana del derecho. Como ya habíamos planteado en el capítulo anterior, el ejercicio de la guerra es la condición previa a la instauración del derecho, por lo que hablar entonces de un derecho durante la guerra obligaría a aceptar una ligereza argumentativa por parte de Kant.

⁹⁵ El tema de la soberanía se trabajará con más detalle cuando revisemos la idea de la federación de naciones defendida por Kant en el Segundo Artículo Definitivo para la Paz Perpetua.

Así las cosas, el sexto artículo debe entonces entenderse como una disposición puramente prudencial y de carácter temporal, pues el establecimiento de estas limitaciones adquiere sentido únicamente en la medida en que se entiendan como lineamientos encaminados a generar un estado de cosas en el que la confianza entre quienes eventualmente van a tener que acordar el fin de las hostilidades no se quebrante. Al prohibir a los Estados en guerra la utilización de ciertos mecanismos infames tales como “asesinos, envenenadores, el quebrantamiento de capitulaciones, la inducción a la traición, etc.”⁹⁶, Kant está tratando de evitar que la mutua desconfianza entre los Estados lleve a una situación en la que se contemple como necesario emprender una guerra de exterminio que “sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana”⁹⁷, pues haría imposible alcanzar un acuerdo de paz.

2.1.2. Las *leges latae*

Nos corresponde ahora trabajar el grupo de leyes cuya aplicación puede ser aplazada en razón de circunstancias especiales. A diferencia de las reglas anteriores, que revestían una especial relevancia en la medida en que guardaban una relación estrecha con los artículos definitivos de la segunda parte de *Sobre la paz perpetua*, las llamadas *leges latae* tienen importancia en tanto que refuerzan el tema central que domina la primera parte de la obra, esto es, la insistencia de Kant en el respeto que debe existir por parte de los diferentes Estados por la libertad y la autonomía de los demás.

⁹⁶ PP, p. 47.

⁹⁷ Ídem, p. 48.

La primera de estas leyes amplias dice así: “*Ningún Estado independiente podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación*”⁹⁸. Se trata, es claro, de un artículo cuyo alcance está circunscrito a la época en que escribe Kant y que plantea la defensa de la autonomía de los Estados frente a un absolutismo aún imperante en las postrimerías del siglo XVIII. Para Kant “[U]n Estado no es un patrimonio. (...) Es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer”⁹⁹. Esto sugiere algo similar a lo que Kant dirá más adelante en el artículo quinto, es decir, que la autonomía propia del Estado entendido como persona moral hace imposible que se lo trate como una cosa, tesis que funda en el principio del contrato originario da origen a la constitución republicana. Esto explica que Kant considere que la aplicación del artículo se pueda aplazar, pues es claro que en un Estado absolutista en el que el poder no resulta de un contrato originario sino que se identifica con la figura del gobernante, como es el caso de un Estado monárquico, al artículo carece de relevancia. Así las cosas, dado el caso de que un Estado haya sido adquirido por otro, obligar por medio de una ley estricta que la autonomía sea restablecida sería igual a afirmar que la autonomía puede ser impuesta, cuando para Kant es claro que ésta debe ser el resultado de los procesos sociales y políticos históricos propios de cada pueblo. En otras palabras, si el artículo demandara su inmediata aplicación podría darse una situación en la que se le obligaría a una persona moral ser autónoma, lo que llevaría a una contradicción.

⁹⁸ Ídem, p. 44

⁹⁹ Ídem.

El siguiente artículo plantea la desaparición eventual de los ejércitos. Para Kant la guerra no depende únicamente de la existencia puntual de batallas, sino de una tendencia a luchar por parte de quienes se encuentran en ese estado de naturaleza que es la guerra. Así, los ejércitos “*suponen una amenaza de guerra para otros Estados con su disposición a aparecer siempre preparados para ella*”¹⁰⁰, por lo que una situación en la que las batallas desaparezcan como resultado de una carrera armamentista en el que las agresiones desaparezcan en virtud del mutuo temor no es garantía de una paz duradera sino todo lo contrario, hace pensar en una guerra futura. Para Kant la existencia del ejército sólo se entiende en arreglo a dos fines: o bien para disuadir al enemigo o bien para atacarlo. Sobre el segundo caso no vale la pena insistir; por el lado del primero, Kant argumenta que en caso de que se presente una especie de carrera armamentista la situación de tensa paz y el desgaste que implica para un Estado el mejoramiento continuo del aparato militar llevaría a los Estados a la guerra¹⁰¹, pues “*por los gastos generados por el armamento, se convierten ellos mismos en causa de guerras ofensivas al objeto de liberarse de esa carga*”¹⁰². Así, el punto central es la declaración manifiesta, por medio de actos, de que se tiene la voluntad de alcanzar una paz perpetua que nada tiene que ver con la que se alcanza por medio de las armas; el condicional es simple y parece tener

¹⁰⁰ PP, p. 45

¹⁰¹ Insistir en la distancia que media entre la realidad de Kant para mostrar que sus tesis carecen de aplicación el presente es, ya lo hemos dicho, poco menos que una necedad. Es evidente que un país no enfrenta necesariamente una situación de desgaste económico cuando se empeña en desarrollar su industria militar, sino todo lo contrario. De igual manera, el recurso a la guerra como medio para acabar de una vez con la mutua competencia armamentista debe replantearse ante la posibilidad de una guerra nuclear. La relevancia del argumento se encuentra en otro tipo de apreciaciones relacionadas con la universalidad de la razón como herramienta necesaria para alcanzar la confianza que se requiere para alcanzar la paz.

simpatizantes en la actualidad: si quieres alcanzar la paz, entonces desarma a las naciones. En efecto, desde el punto de vista de Kant los ejércitos sólo tienen una justificación prudencial y nunca un valor incondicionado, o lo que es lo mismo, la existencia de las fuerzas militares no se comprende por sí misma sino atendiendo a determinados fines, y en este sentido, si los fines desaparecen, desaparece también la razón de ser de los ejércitos permanentes. Kant se opone manifiestamente así al principio clásico según el cual *si quieres la paz, prepárate para la guerra*, y de igual manera ofrece argumentos que defienden a los ciudadanos del poder despótico de los soberanos que en los regímenes absolutistas “*parece implicar un abuso de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (el Estado)*”¹⁰³. No está de más resaltar que el carácter prohibitivo de la ley sólo tiene sentido en una situación en la que todas las partes acepten y dispongan de todos los medios para cumplir con la norma, pues una situación en la que se aplicara de manera parcial terminaría por favorecer a las grandes potencias militares.

Algo similar plantea el artículo 4, en el que se intenta poner límite a la emisión de deuda pública con fines bélicos. La idea de Kant es evitar que la guerra se convierta en fuente de riqueza para algunas naciones en perjuicio de otras, es decir, que el ejercicio bélico sea tenido por un Estado como fuente de riqueza. La situación es problemática, pues en caso de que un Estado se endeude para hacer la guerra y pueda someter a su enemigo, sólo estaría alentándose para hacer una guerra futura. Por el contrario, si el Estado pierde, sería llevado a la bancarrota,

¹⁰² PP, p. 45.

¹⁰³ PP, p. 45

implicando con esto a otros Estados, “*lo que implicaría una lesión pública de estos últimos*”¹⁰⁴.

Recapitulando, los seis artículos preliminares comparten una matriz común: la necesidad de establecer unos parámetros fundamentales de confianza con base en el respeto a la autonomía moral. Ese es el sentido que tiene el término *preliminar* que acompaña a los artículos, pues aunque cada uno reviste una forma prohibitiva (se prohíbe mantener secretos sobre guerras futuras en un acuerdo de paz, intervenir en los asuntos de otro Estado de manera forzosa, tener ejércitos permanentes, etc.) en su conjunto revisten una propuesta positiva: constatar que la condición fundamental para alcanzar la paz es el respeto de la soberanía y la autonomía por parte de todos los Estados¹⁰⁵.

2.2. Los artículos definitivos.

En la segunda parte de *Sobre la paz* se encuentra el núcleo esencial de la doctrina kantiana sobre la paz, y es ahí donde Kant presenta sus famosos artículos definitivos para alcanzar la paz perpetua. Así, en lugar de introducir prohibiciones y limitaciones al ejercicio de la guerra (como era el caso de los preliminares), los artículos definitivos presentan las condiciones definitivas que deben seguirse para alcanzar un estado de paz perpetua. Como ya habíamos dicho, Kant parte del supuesto de que el hombre tiende por naturaleza a la discordia, y que es la naturaleza la que lo conduce por medio de la guerra hacia la paz. Por eso afirma que el estado de paz entre los hombre “*debe ser*

¹⁰⁴ Ídem, p. 46.

*instaurado*¹⁰⁶, es decir, debe ser el resultado de una impostura de la razón sobre las inclinaciones del hombre. Como ya habíamos dicho en relación con las tesis contenidas en la *Idea*, el hombre kantiano se ve obligado a vivir en sociedad porque sólo en ella puede realizar sus capacidades como ser moral, pero esto no indica que lo haga como resultado de una inclinación natural sino todo lo contrario: su naturaleza lo inclina a la disociación y la discordia. Retomando el argumento de Kant, el deseo de cada hombre por alcanzar su propia felicidad llevaría de manera necesaria a una situación en la que dos voluntades se encontrarían persiguiendo el mismo objeto, y en ausencia de una norma que limite las voluntades según un criterio racional el conflicto se resolvería por vías violentas. Así las cosas, la discordia y la guerra llevarían progresivamente al hombre a crear un marco legal e institucional que permita superar estas limitaciones. Este es precisamente el tema de la segunda parte de *Sobre la paz*, en donde Kant, evocando la forma (sólo la forma) de las preguntas que guían un argumento trascendental, investiga no por la posibilidad de la paz, sino por sus condiciones de posibilidad, esto es, por aquellos elementos sin los cuales no es posible alcanzarla. Estos elementos corresponden a los tres órdenes jurídicos que Kant planteará como partes constitutivas del derecho público en la *Metafísica de la Costumbres*:

1. Una constitución republicana para todo Estado civil.
2. Un Derecho de Gentes fundado en una federación de Estados libres.
3. Un derecho cosmopolita que debe limitarse a unas condiciones de hospitalidad universal.

¹⁰⁵ Y no una situación en la que una o varias potencias mundiales se encarguen de mantener un orden impuesto por la fuerza.

2.2.1. El primer artículo definitivo: La constitución civil de todo Estado debe ser republicana.

El primer artículo supone que para alcanzar una paz definitiva en el orden internacional, debe establecerse primero una constitución republicana que garantice el orden en el interior de cada Estado sin violar el principio de autonomía moral propio de cada individuo. Esta constitución debe cumplir con tres requisitos básicos:

“La constitución *republicana* es aquella establecida de conformidad con los principios, 1.º de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2.º de la *dependencia* de todos con respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos, y 3.º de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos).¹⁰⁷

Kant no se detiene a exponer en detalle la razón de ser de esos tres principios, pero tal argumentación se encuentra en otras de sus obras en las que trata el tema de la fundamentación del Estado. Es cierto que Kant hace parte de la tradición contractualista, pues funda la legitimidad del poder estatal en un contrato originario que permite establecer el tránsito de un estado de naturaleza a un Estado político que debe superar los defectos propios del primero. Sin embargo, el rasgo característico de la obra de Kant radica en el carácter *a priori* de su investigación, es decir, a que el paso de un estado a otro se realiza no por una cuestión de cálculo prudencial, como en Hobbes, sino en relación con una necesidad jurídica establecida en virtud de los principios del deber dados por la razón práctica. Así, en la doctrina de Kant el tránsito de no descansa en la

¹⁰⁶ PP, p. 51.

¹⁰⁷ PP, p. 52.

voluntad consensuada de los individuos que deciden superar las condiciones – digamos– empíricas del estado de naturaleza, sino en una investigación racional incondicionada. En la obra de Kant el contrato no es el principio de la fundación del Estado, sino una categoría conceptual que sirve comprender el adecuado funcionamiento de éste y su división tripartita del poder.

“La unión de muchas personas en orden a cualquier fin se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (que cada uno *debe tener*) es un deber primordial e incondicionado. Ahora bien: este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal de todos los demás deberes externos, viene a ser el *derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas*.”¹⁰⁸

Como decíamos, el pacto tiene un carácter incondicionado porque no se realiza atendiendo a ningún fin contingente; en otras palabras, el pacto es un *deber* porque tiene como fin la fundación del derecho. Para Kant la libertad es definida como la autodeterminación racional de la voluntad de cada hombre, y la única manera de garantizar la libertad en un mundo social en el que el arbitrio de cada hombre entra en colisión con la de los demás, es garantizando que todas las voluntades estén conciliadas bajo una legislación universal. En otras palabras, para evitar el caos que se presenta en una situación en la que cada ser humano tiene una representación distinta del derecho, es jurídicamente necesario instituir una voluntad legisladora universal que establezca una interpretación unívoca, concreta y universal al derecho natural mediante la formulación de leyes positivas que todos deben seguir.

¹⁰⁸ TP, p. 25.

“Los hombres, los pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro. Por lo tanto, lo primero que el hombre se ve obligado a decidir es el principio: es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública”.¹⁰⁹

Retomando, el Estado republicano que resulta del pacto es la condición del derecho, que Kant define como “*el conjunto de condiciones bajo la cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad*”¹¹⁰. El “conjunto de condiciones” del que habla la definición serían las leyes externas, esto es, las leyes que regulan el uso externo de la libertad mediante el establecimiento de deberes externos. Como ya habíamos planteado, el hombre está en capacidad de darse leyes morales universales en virtud de su naturaleza racional¹¹¹. Ahora bien, si estas leyes morales se refieren a la conformidad externa de las acciones con la ley serían entonces leyes jurídicas, mientras que si se refieren a la conformidad interna (i.e. al hecho de que la ley se constituya en el móvil de la acción) serían leyes éticas que escapan al derecho público. El derecho se limita al comportamiento según lo debido; la ética, en cambio, exige además una acción por deber. Así, la existencia de esas leyes es la condición sin la cual no es posible conciliar el arbitrio de quienes conforman la

¹⁰⁹ MC, p. 312.

¹¹⁰ MC, 230. En lo que sigue intentaremos hacer una presentación medianamente detallada de lo que significa el concepto de derecho en Kant. Es importante aclarar que de ninguna manera pretendemos resaltar las limitaciones ni los problemas que suscita tal definición, ni detenernos en los obstáculos que presenta su interpretación.

¹¹¹ Cf. Numeral 1.2.2.

sociedad. En ese sentido, cuando Kant hablaba más arriba de una coacción externa legalmente pública está haciendo referencia al derecho público que mediante leyes jurídicas coactivas está en capacidad de reglamentar y ordenar el comportamiento de los hombres. Tal es el sentido de la segunda parte de la definición, que señala que las leyes permiten conciliar el arbitrio de los hombres según una ley universal de la libertad. El arbitrio es para Kant la capacidad de realizar o no una acción, así como la conciencia de esa capacidad¹¹². De igual manera a lo que recién planteábamos, la diferenciación entre lo externo y lo interno se aplica también al arbitrio, y así “*la libertad a la que se refieren las primeras leyes [i. e. las leyes jurídicas] solo puede ser la libertad en el uso externo del arbitrio*”¹¹³ y es de la que se ocupa el derecho público. Por esta razón, la única manera de conciliar los diferentes arbitrios es garantizando que todos los hombres actúen de acuerdo con la ley jurídica, por lo que tendríamos aquí una reformulación del imperativo categórico que podría ser más o menos así: “obra externamente conforme a las leyes del derecho positivo”.

Ahora bien, sólo en relación con el concepto de derecho es posible entender los tres elementos que para Kant definen una constitución republicana. En efecto, hemos planteado que el contrato funda un aparato cuyo fin es el establecimiento del derecho, y los principios *a priori* del contrato que Kant plantea en *Teoría y práctica* no son otros que la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia*.

¹¹² “La facultad de desear según conceptos se llama facultad de hacer u omitir a su albedrío. (...) En la medida en que esta capacidad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto de la acción, se llama arbitrio.” MC, p. 213

¹¹³ MC, p. 214

El principio de la *libertad* indica que cada quien está en capacidad de buscar la felicidad como le plazca, siempre y cuando no lesione la libertad de los demás, es decir, en la medida en que no viole el imperativo de obedecer las leyes externas. Esto implica que el imperativo debe ser universal, es decir, que debe valer para todos los seres humanos, por lo que es necesario un principio de *igualdad* de todos sobre las mismas leyes coactivas, pues “*todo cuanto en un Estado se halle bajo leyes es súbdito, y por tanto, está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás miembros de la comunidad*”¹¹⁴. Se trata entonces de un principio de igualdad formal, que no tiene que vérselas con las posibles desigualdades materiales (como la riqueza). Finalmente, para que las leyes que garantizan la libertad externa y son válidas para todos no sean una impostura que viole el principio de autonomía, es necesario el principio de independencia, o mejor, el carácter de legislador de todo ciudadano en una república posible gracias a mecanismos de representación. Cada uno de estos tres elementos necesita de los otros dos para ser comprendido, y para Kant dan las condiciones necesarias para establecer un orden pacífico al interior de los Estados.

Volviendo sobre el texto de *Sobre la paz perpetua*, es preciso recordar que el tema central de la obra es la paz entre los diferentes Estados en el ámbito internacional, y para argumentar a favor de la constitución republicana como necesaria para alcanzar la paz perpetua Kant plantea una de las tesis fundamentales de su obra: las repúblicas en cuanto tales tienen una cultura pacífica en la resolución de los conflictos, pues el hecho de contar con una legislación coactiva común mediante mecanismos de representación democrática

¹¹⁴ TP, p. 291.

niega de entrada la posibilidad de violentar la voluntad de otro, y esta tendencia se traslada al escenario internacional. De acuerdo con Kant las democracias buscan la resolución pacífica de los conflictos en tanto que son los ciudadanos los encargados de controlar las acciones del gobierno, y en ese sentido los ciudadanos se negarán a aceptar que un conflicto se resuelva por medios violentos si demanda para ellos el desangre y el sacrificio propio de toda guerra.

Dice Kant:

“Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra”.¹¹⁵

Por el contrario, en un Estado que no sea republicano los súbditos no son tomados como ciudadanos, y el Estado se entiende como propiedad del gobernante, para quien la guerra no es más que un juego, pues al hacerla no pierde ninguna de las comodidades de su posición, mientras que una empresa que ponga en riesgo la seguridad y la propiedad de los súbditos no puede ser decidida por el soberano de una República de manera autoritaria¹¹⁶. Kant resulta así un defensor radical de la sociedad civil y de los límites del poder sobre los gobernados.

Ahora bien, este argumento de la tendencia pacífica de las repúblicas merece ser considerado con algo de detalle. Si se revisa la evidencia histórica, esta tesis

¹¹⁵ PP, p. 53 y 54.

¹¹⁶ Ni tampoco una alianza con otro Estado para hacer la guerra. Por poner un ejemplo reciente, si el presidente de un Estado en su calidad de jefe del ejecutivo manifiesta la adherencia a una guerra sin consultar al legislativo, como lo hizo Colombia en el caso de la guerra de Estados Unidos contra Irak, carece desde esta óptica de cualquier fundamento.

plantea dos elementos interesantes: por un lado, no sólo Galtung¹¹⁷ (que señala que sólo los Estados Unidos han hecho uso de la violencia contra otro país unas 200 veces), sino una gran cantidad de académicos¹¹⁸ tienden a señalar que al menos en el tema de la política internacional las democracias¹¹⁹ son igual o incluso más belicosas que los regímenes no democráticos. Sin embargo, la evidencia señala también que las guerras llevadas a cabo por las democracias son por lo general contra regímenes no democráticos¹²⁰.

Así las cosas, la paz perpetua dependería de que las demás naciones con las que se esté tratando sean así mismo democracias. En efecto, Kant parece ser consciente de que el establecimiento de gobiernos de corte republicano no conduce a la paz total, sino únicamente a la paz entre gobiernos igualmente republicanos, lo que nos lleva a los dos artículos restantes que se trabajan en la segunda parte de *Sobre la paz perpetua*. Así, Kant va a mostrar que las democracias sólo pueden tener buenas relaciones con otras democracias esgrimiendo dos argumentos. El primero de ellos es de corte moral, y lo trabaja Kant cuando introduce la idea de la *federación de naciones*; el segundo es económico y se basa en los beneficios económicos que dicho pacto internacional acarrea. Esta tesis de la universalidad de la democracia y de la necesidad de su

¹¹⁷ Cf.. GALTUNG, Johan. “*Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización.*” Gernika – gogoratz, 2003, p. 81

¹¹⁸ Cf. Nota al pie número 2.

¹¹⁹ Aunque Kant hable de República, es claro que el sentido que le da al término es similar a la concepción contemporánea que tenemos de la democracia. No hay que llamarse a engaños: Kant entiende la democracia como una forma despótica de gobierno, y propone como rasgo constitutivo de la República la división del poder, la existencia de un Estado de derecho fundamentado en la defensa de derechos individuales y la existencia de un sistema representativo. Esta diferencia, sin embargo, desaparece si el término democracia se toma en su sentido actual. En lo sucesivo, los términos democracia y república se utilizarán indistintamente.

¹²⁰ Cf. SØRENSEN, Georg. “Kant and processes of democratization: Consequences for neorealistic thought”. En: *Journal of Peace Reserch*, Vol. 29, No 4 (Nov. 1992) pp. 398

consolidación a nivel global puede parecer en primera instancia un argumento a favor de quienes pretenden imponer a la fuerza regímenes democráticos bajo el pretexto de la paz mundial, sin embargo es importante recordar que una constitución republicana debe ser el resultado de procesos propios de cada Estado y que debe ser pactada de manera autónoma por los futuros ciudadanos.

2.2.2. El segundo artículo definitivo: El derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de Estados libres.

Como ya habíamos anunciado en el estudio sobre los artículos preliminares, uno de los puntos fuertes de la argumentación de Kant radica en la necesidad de establecer un pacto entre los diferentes Estados como condición para alcanzar la paz. La argumentación de Kant parece sencilla (pero no por eso acertada) y dice así:

“Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho”.¹²¹

Para Kant el escenario internacional es similar al del estado de naturaleza, pues entiende que cada Estado soberano e independiente debe ser visto igual que un individuo. Ciertamente, la argumentación sobre este punto no es del todo convincente, y presenta tal vez uno de los rasgos más problemáticos (y por eso mismo más llamativos) de la posición moderna sobre el Estado, pues aunque es

muy fácil seguir el hilo de las ideas, es claro que el campo semántico propio del Estado difícilmente se compagina con el de las acciones humanas; en otras palabras, el hecho de valerse de una analogía para establecer un marco de comprensión, aunque puede tener una función esclarecedora, inevitablemente lleva a la confusión y a serios problemas de índole conceptual. De hecho, el mismo Kant no es completamente consecuente con las deducciones que plantea la analogía entre el individuo y el Estado, por lo que se ve en la obligación de plantear nuevos elementos con respecto a la naturaleza del pacto.

Volviendo a Kant, la analogía le permite mostrar, en primera instancia, que en ausencia de derecho las relaciones internacionales pueden plantearse como las propias de un estado no jurídico caracterizado por la constante *amenaza* de agresión y en el que las relaciones interestatales están sujetas al derecho del más fuerte. Esta situación de guerra llevaría a los hombres a plantearse la necesidad de establecer un orden sujeto a derecho, que al igual que en las relaciones entre individuos no sería el resultado de un impulso comunitario sino del imperativo racional de evitar la guerra.

Ahora bien, precisamente porque se funda en este imperativo racional, el resultado debe ser un derecho internacional que de ninguna manera contemple la posibilidad de una guerra justa, pues siguiendo a Kant el hecho de dotar de herramientas jurídicas al ejercicio de la guerra sólo sirve para disfrazar y perpetuar bajo un manto de legalidad la barbarie dominante en el estado de naturaleza.

“Teniendo en cuenta la maldad humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos (...), es

¹²¹ PP, p. 58.

de admirar, ciertamente, que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta opinión; pues aún se sigue citando a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (¡dichoso consuelo!) aunque sus códigos elaborados filosófica o diplomáticamente no tienen la menor fuerza legal”¹²²

Volvemos así a uno de los puntos más recurrentes en la obra de Kant: el rechazo por la doctrina de la *causa justa* de la guerra, que debe desatenderse si el camino que se plantea debe conducir a la paz perpetua. En efecto, el hecho de justificar una guerra implicaría violar el concepto mismo de derecho, que como vimos no tiene nada que ver en absoluto con el uso de la fuerza por parte de los particulares sino con la conciliación de los diferentes arbitrios bajo una legislación común. Una situación mundial de guerra entre Estados particulares se encuentra en el estado de naturaleza, y el reto para la razón es el de transformar progresivamente esta situación de zozobra característica de la guerra en un Estado de derecho. En este proceso es importante no perder de vista que el punto final que supone este proceso no es el de perpetuar la situación inicial, sino establecer una de perpetua de paz mediante la modificación de las relaciones particulares e interestatales según principios jurídicos. De manera opuesta al derecho de gentes de su época, el de Kant tiene como punto de partida el imperativo de la razón, que “*desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz*”¹²³; en otras palabras, un derecho para la guerra es imposible de pensar, pues “*con un*

¹²² Ídem, p. 59

¹²³ Ídem, p. 60 y 61.

*concepto así habría que entender (...) que a los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos a otros*¹²⁴.

Ahora bien, con el fin de superar el vacío jurídico propio de las relaciones internacionales es necesario que el derecho de gentes se vuelva real en virtud de un pacto hecho voluntariamente entre Estados libres que de origen a una *federación de paz*. Si se siguiera de cerca la analogía que hace Kant entre los individuos y los Estados, sería de esperar que el pacto hecho entre los Estados diera origen a un Estado mundial, sin embargo Kant insiste en que este pacto no constituye ninguna entidad política nueva, sino simplemente una liga de naciones con una función mucho más limitada: *“mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados*¹²⁵. Con esto Kant niega a la federación la posibilidad de ejercer cualquiera de los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial), y por esto ningún Estado que haga parte de ésta debe *“someterse a leyes públicas y a su coacción*¹²⁶. Autores como Lutz-Bachmann ven en este punto, no sin algo de razón, una contradicción en el planteamiento kantiano, pues no es claro cómo un pacto entre Estados establece un orden normativo que carezca de poder coactivo¹²⁷. En otras palabras, el problema del derecho de gentes kantiano sería que no garantizaría condiciones de libertad mediante leyes comunes coactivas, y si no es así su realización no se haría de manera incondicionada sino

¹²⁴ Ídem, p. 62.

¹²⁵ Ídem, p. 61.

¹²⁶ Ídem.

¹²⁷ Dice Lutz-Bachmann: “Kant provides no basis for rejecting the concept of a world republic (...) We can establish that the arguments Kant uses against the state of peoples” are not convincing and moreover that they contradict the premises of his own theory of modern natural law.” Op. Cit, p. 74.

dependiendo de un voluntarismo que, según vimos, no tiene cabida en el contrato que plantea Kant. Sin embargo, las razones que presenta *Sobre la paz perpetua* sobre este punto no son en modo alguno ingenuas y merecen ser revisadas con atención.

Kant argumenta a favor de su tesis sobre la federación de Estados libres mostrando que el hecho de pensar una república de naciones lleva a una contradicción,

“porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo) y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los *pueblos* en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deban fundirse en uno solo”¹²⁸.

Es cierto que la contradicción de la que habla Kant depende entonces de la hipótesis que se asume como punto de partida, pero no del concepto mismo de “Estado de pueblos”. Sin embargo, lo que parece inquietar a Kant parece ser el hecho de que fundar un Estado global implicaría la renuncia de todos los Estados a su soberanía, punto sobre el cual no parece dispuesto a ceder. Kant es claro en señalar que los Estados tienen su propia legislación coactiva interna, y por ende no pueden ser obligados a algo por ninguna fuerza superior. Así dice:

“Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes (...) que el de consentir leyes públicas coactivas y formar un *Estado de pueblos* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea de

¹²⁸ PP, p. 58.

derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesi*, en este caso, el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo *negativo* de una federación permanente”¹²⁹.

El punto central del argumento de Kant descansa en la posibilidad de que un Estado se niegue a aceptar un poder legislativo superior, asunto que puede darse en defensa de su soberanía. Así, aunque la adhesión a una federación parezca entrar en contradicción con el concepto de derecho, en tanto que la razón llevaría plantear la necesidad de una república de pueblos, lo cierto es que los Estados democráticos de por sí realizan el derecho, por lo que sólo necesitan un derecho “*in subsidium de otro originario*”¹³⁰. Por otra parte, la distinción que establece Kant entre la idea *in thesi* y su realización *in hypothesi* permite afirmar que aunque idealmente los Estados deben someterse a la legislación de una república mundial para la realización completa de la idea del derecho, es preciso tener en cuenta las condiciones históricas en las que se plantea la reforma institucional y social que tal república implica. Así, la federación representaría el inicio histórico de la realización del derecho a nivel global, y así no habría contradicción en el concepto mismo de derecho sino simplemente el enfrentamiento entre la idea de derecho y la soberanía particular de los Estados, o si se prefiere, entre el poder y el derecho. Así, la transformación del orden mundial sería producto de un proceso

¹²⁹ Ídem, p. 62.

¹³⁰ MC, p. 344.

de cambio progresivo construido sobre la libertad de los pueblos democráticos, y nunca el resultado de una impostura externa¹³¹.

2.2.3. El tercer artículo definitivo: El derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal.

El desarrollo del derecho cosmopolita en el tercer artículo de *Sobre la paz perpetua* es muy limitado si se compara con el tratamiento que hace Kant de los otros dos artículos, y se reduce a un derecho al turismo y a los viajes comerciales. En primera instancia, el argumento de Kant se presenta como uno de corte económico y parece sostener que gracias a la unión pacífica entre las naciones es posible generar cierto espíritu de comercio, y en ese sentido establecer relaciones económicas de cooperación internacional y de mutuo beneficio que solidifiquen la alianza entre los diferentes Estados. Kant defiende su posición con base en las características geográficas y climatológicas de la tierra, mostrando de qué manera éstas obligan a los hombres a poblar porciones limitadas de la tierra y, por eso mismo, a desarrollar medios de transporte que hagan posibles las relaciones comerciales.

Ahora bien, independientemente de estas consideraciones de tipo práctico y empírico, el valor del derecho cosmopolita de Kant no es el de subrayar un derecho u otro (pues los derechos que defiende son de por sí bastante simples y comunes en los códigos internacionales de la época de Kant) sino el hecho de que

¹³¹ Un ejemplo de esta federación sería la Unión Europea, que en lugar de ser un Estado fundamentado en el uso de la fuerza, resulta de la adhesión libre por parte de los Estados que la componen (al punto que la Constitución europea contiene una cláusula de salida) en virtud de un incentivo económico y cultural que nada tiene que ver con la fuerza.

toma el carácter interestatal del derecho internacional y le da una perspectiva individualista. En efecto, en lugar de ser un derecho que regula las relaciones entre los Estados, el derecho cosmopolita es un derecho que se tiene de manera individual, pero de manera diferente al derecho natural, el cosmopolita necesita de una formulación positiva, por lo que requiere ser codificado y garantizado de manera supranacional. Así lo plantea Kant al inicio de su artículo:

“Se trata en este artículo, con en los anteriores, de un *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro”¹³².

Así, mientras que el derecho de gentes tiene un carácter subsidiario con respecto al derecho político propio de cada Estado, en la medida en que este último realiza el concepto de derecho para sus ciudadanos, el derecho cosmopolita opera también como derecho internacional, pero su implementación desborda la soberanía estatal y demanda que sea reconocido a cada individuo en cuanto tal. Ciertamente, el interés de Kant no es el de defender la eliminación de las barreras territoriales y hacer del mundo un todo globalizado, sino el de construir un concepto global de justicia con base en el individuo. Esto quiere decir que el proceso de implementación del concepto de derecho tiene que apuntar a fundar una constitución global cosmopolita que vincule no sólo a los Estados, sino también a los individuos.

“Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta

¹³² PP, p. 63.

una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella”.¹³³

El texto de Kant termina con dos suplementos que se encargan de desarrollar el tema de las garantías de la paz perpetua, así como un apéndice en el que plantea la necesidad de un principio de publicidad que permita superar la distancia que hay entre la teoría y la práctica que sugiere su obra. Sobre los suplementos no nos detendremos en este trabajo, pues se fundamentan en una concepción de la *naturaleza* que ya hemos desarrollado en la primera parte, es decir, la idea según la cual la marcha hacia la paz perpetua, aunque enredada y compleja, resulta inevitable gracias al poder de la naturaleza, que obliga providencialmente al hombre a marchar hacia su realización moral. Del apéndice nos encargaremos en el capítulo siguiente, en el que someteremos a prueba las directrices planteadas por Kant en las dos primeras partes de su obra.

¹³³ Ídem, p. 67.

3. TEORÍA Y PRÁCTICA: KANT CONTRA EL *REALISMO POLÍTICO*.

Aunque pueda parecer una tesis algo apresurada, los fundamentos del pensamiento político occidental no deben buscarse en la filosofía griega, sino en la herencia cristiana. En efecto, al escribir su imponente *Ciudad de Dios*, Agustín de Hipona dejó planteado uno de los problemas más importantes que se le presentan a cualquier persona interesada en la teoría política, pues mostró que el pecado definido como desorden de los deseos, o concupiscencia, que en el caso de las relaciones de poder se manifestaba como *libido dominandi* (i. e. el deseo de dominar) era parte fundamental e inseparable de la vida terrena de los individuos y la sociedad, y en este sentido el ejercicio de la política terrenal no podía ser completamente justo ni racional¹³⁴. Así, cualquier intento racional de cimentar un orden social y político estaría destinado a fracasar, pues en último término la práctica política estaría dominada por el deseo y las pasiones. Siendo un poco amplios en la interpretación de Agustín, el ideal de paz perpetua de Kant le parecería al santo un esfuerzo loable pero destinado al fracaso, pues una sociedad justa y pacífica sólo puede tenerse en la esperanza¹³⁵.

¹³⁴ Dice el santo: “Y, según dice el soberano señor de nuestras almas: Que cualquiera que peca es siervo del pecado, así también muchos que son piadosos y religiosos sirven a señores inicuos, aunque no libres. Porque «todo vencido es esclavo de su vencedor». Y, sin duda, con mejor condición servimos a los hombres que a los apetitos, pues advertimos cuán tiránicamente destruye los corazones de los mortales, por no decir otras cosas, el mismo apetito de dominar.” SAN AGUSTÍN. *“La ciudad de Dios”*. Porrúa, México, 1983, Libro XIX, Capítulo XV, p. 578 y 579.

¹³⁵ Incluso el concepto de historia de Kant, según el cual es posible y deseable pensar que el hombre progresa hacia su realización moral como especie racional no tiene sentido alguno para

Esta concepción de la práctica terrenal de la política y de las relaciones sociales en cuanto tales, según indicábamos antes, ha influenciado de manera radical el pensamiento político occidental y la visión sobre el tema de la paz, que desprendido de la creencia en una *Ciudad de Dios* presenta dos posibilidades: o bien aceptar que la paz es un ideal irrealizable, y sostener entonces que lo mejor es hacer la guerra antes que el enemigo (o armarse para disuadirlo) para no ser objeto de una derrota, o bien sostener que sí es alcanzable pero como producto de la única pasión que inclina al hombre a la paz: el miedo. La primera sería la posición de Maquiavelo y la segunda la defendida por Hobbes, sin lugar a dudas dos de los exponentes más importantes del realismo político en la historia del pensamiento político clásico.

La discusión sobre este asunto no escapa a la mirada de Kant, que previó claramente que las críticas a su doctrina seguramente provendrían del realismo político, es decir, desde posturas que niegan de entrada cualquier relación entre la moral y la política. Esta discusión la introduce Kant en el Suplemento segundo y, con más detenimiento, en los Apéndices de *Sobre la paz perpetua*.

Así, en el Suplemento segundo plantea un artículo secreto que dice:

“Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra”¹³⁶.

Ciertamente, este artículo no es una invitación a los filósofos a inmiscuirse en el ejercicio de la política, asunto que desde el fracaso de Platón en Siracusa y su venta como esclavo no ha dejado de generar, con justas razones, comentarios

Agustín, pues para este último la historia es dirigida por la providencia, por lo que el desarrollo de la sociedad permanece misterioso para los seres humanos.

cargados de ironía y de burla. Antes bien, lo que pretende Kant es dejar en claro la idea que desarrolla de manera mucho más sugestiva en su famoso artículo “*Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*”, esto es, que para alcanzar un orden pacífico es necesario eliminar cualquier tipo de censura y dejar que quienes se atreven a pensar por cuenta propia se expresen con absoluta libertad¹³⁷. El diálogo ilustrado tiene para Kant un valor sustancial en la construcción de una sociedad ilustrada, y en este marco los filósofos no deben ser vistos entonces como nuevos modelos de verdad absoluta en reemplazo de las figuras religiosas, sino más bien como espíritus críticos dispuestos a oxigenar el debate sobre el ejercicio del poder. Ahora bien, como recién planteábamos, el tema de la relación entre la moral y la política es defendido con argumentos bien interesantes en los Apéndices a la obra.

En el primer Apéndice Kant establece el primado de la moral sobre la política, pues dado que la obligatoriedad de la ley moral es incuestionable, en el caso en el que las relaciones entre el gobernante y sus súbditos estén dominadas por intereses personales, no hay ninguna situación que excuse el hecho de seguir la norma. En otras palabras, una vez que se acepta la obligatoriedad incondicionada de la ley moral (y así del derecho como positivación y tipificación de la ley) resulta incoherente afirmar que en la *práctica* no es posible seguirla, asunto que parecen sostener quienes desde una supuesta perspectiva práctica y asentada en lo real pretenden excusar al político de seguir la ley:

¹³⁶ PP, p. 78

¹³⁷ En una época como la nuestra, y en un país como Colombia, en el que los gobernantes (y los electores) de turno suelen recurrir a cartas astrales y a brujos de cualquier pelaje, el consejo de Kant merece ser tenido muy en cuenta.

“La ley moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que *debemos* actuar; después de haberle atribuido toda su autoridad a este concepto de deber, es una incoherencia manifiesta querer decir que no se *puede* obedecer”¹³⁸.

Dos años antes de la aparición de *Sobre la paz perpetua*, Kant había argumentado en la misma dirección en *Teoría y práctica*, en donde responde a las críticas que sobre su filosofía práctica influenciadas por el pragmatismo moral de los empiristas ingleses, según las cuales la doctrina ética kantiana adolecía de un insalvable idealismo, es decir, que establecía parámetros morales que de nada servían en la práctica porque desconocían de manera categórica la experiencia humana concreta.

Kant defiende su doctrina del deber moral fundamentado en la observancia incondicionada de la norma, y señala que aunque puede ser sugestivo, es equivocado pensar que el valor de una acción dependa de los resultados o fines que se alcancen con ella. En efecto, los resultados de las acciones de cualquier hombre son siempre contingentes, y no es posible saber con absoluta certeza las consecuencias prácticas de cualquier acción. La de Kant es una ética fundamentada en la intención del agente moral, que será buena cuando obre según un principio racional incondicionado del deber que, en tanto que no depende de consideraciones pragmáticas, es siempre válido¹³⁹. ¿Obran los hombres siguiendo siempre este principio moral? Ya hemos dicho con bastante suficiencia que no, y asimismo hemos expuesto las razones que da Kant sobre el

¹³⁸ PP, p. 83

asunto¹⁴⁰, pero esto no implica que debamos desechar la validez de la ley sino todo lo contrario: el hecho de la desobediencia nos debe conducir a establecer un orden normativo positivo en el que la obediencia esté garantizada por leyes externas.

Así, cuando habla de su teoría moral y la necia pretensión de descalificarla como carente de aplicación en la práctica, Kant dice:

“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 donde ésta sitúa su más alto honor”¹⁴¹.

Kant no es un pensador ingenuo, y sabe perfectamente que *“la proposición «la honradez es mejor que la política» encierra una teoría que la práctica lamentablemente contradice con frecuencia”*¹⁴². La política, desde luego, es tomada aquí como el escenario en donde domina la astucia y no la moral, es decir, donde lo que importa es manejarse con la mayor prudencia con el propósito de alcanzar los fines propuestos. Una política así es la de Thomas Hobbes, que no ve en la razón una instancia legisladora sin arreglo a fines sino todo lo contrario, *“un calcular, es decir, un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para marcar y significar nuestros pensamientos”*¹⁴³. Esta definición de la razón como un cálculo prudencial que le permite al hombre determinar los mejores medios para alcanzar sus fines permite clasificar las

¹³⁹ La afirmación de Kant es conocida por su dureza: “En ningún lugar del mundo, *pero tampoco siquiera fuera del mismo*, es posible pensar nada que pudiese ser tenido por bueno a no ser únicamente una *buena voluntad*”. F<C, p. 393.

¹⁴⁰ Cf. Numeral 1.3.2.

¹⁴¹ TP, p. 6.

¹⁴² PP, p. 84.

acciones (en este caso políticas) en términos de su eficacia, cosa que nada tiene que ver con la razón práctica de Kant, pues según el filósofo de Königsberg la obediencia a la norma no puede depender de la posibilidad de conseguir o no un fin, asunto por lo demás siempre incierto y sujeto al curso de los acontecimientos naturales, sino que se funda en la naturaleza racional misma, que sitúa a la voluntad en una relación de dependencia frente a la ley moral:

“la razón no tiene la suficiente luz para dominar la serie de causas antecedentes que, siguiendo el mecanismo de la naturaleza, permitan con seguridad anticipar el resultado feliz o desgraciado de las acciones o omisiones de los hombres (aunque permitan esperarlo por el deseo). En cambio, la razón nos ilumina suficientemente, y en todas partes, qué hay que hacer para mantenerse en la línea del deber”¹⁴⁴.

La crítica de Kant va dirigida a los gobernantes de corte maquiaveliano que disponen de todo tipo de mecanismos para mantenerse en el poder desconociendo cualquier ley, y para explicar esto establece la diferencia entre un *político moral*, quien es capaz de ejercer la sagacidad política armonizando sus máximas con los principios de la moral, y un *moralista político*, quien forzando la ley establece una moral acomodaticia “*útil a las conveniencias del hombre de Estado*”¹⁴⁵.

Para Kant es claro que una legislación difícilmente puede llegar a ser perfecta, por lo que resulta un deber para el político moral hacer las reformas necesarias en arreglo a los parámetros dados por la razón, es decir, sin desconocer el derecho y sin buscar con ello un fin egoísta. No es este el caso del moralista político, que en

¹⁴³ Leviatán, p. 43.

¹⁴⁴ PP, p. 84 .

¹⁴⁵ Ídem, p. 86.

sus acciones no tiene en cuenta la ley moral sino sus intereses personales, por lo que la medida de su acción es el éxito, es decir, considerar una acción como buena en la medida en que fue adecuada para alcanzar la meta propuesta. El moralista político de Kant es el típico hombre calculador, que no ve ningún problema en dejar de lado el derecho y manejarse de manera práctica con tal de lograr su objetivo. Así, en lugar de seguir leyes, el moralista político atiende consejos tomados de la experiencia política, que Kant resume en tres:

- *Fac et excusa* (Actúa primero y justifícate después).
- *Si faciste, nega* (Si hiciste algo, niégalo).
- *Divide et impera* (Divide y vencerás).

Para Kant estos tres *principios sofisticos* suelen regir las relaciones políticas independientemente del tipo régimen del que se trate, y su problema radica en que tienen un carácter subjetivo que sirve únicamente a los intereses de quien detenta el poder. Se trata aquí entonces no sólo de asegurar el poder sino de engrandecerlo, siguiendo un criterio egoísta marcadamente pasional. En una situación así, en la que no es posible establecer un criterio objetivo de justicia, la convivencia entre los hombres sería siempre dominada por el caos y la discordia, por lo que resulta entonces imperativo imponer frente a estas máximas de sagacidad los dictados de la razón práctica y fundar un orden conforme a derecho en el que reine la justicia. El dictamen de Kant es famoso: “*La política dice: «Sed astutos como la serpiente». La moral añade (como condición limitativa): «y cándidos como las palomas»*”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Ídem, p. 84.

Hasta este punto Kant sólo ha mostrado que no existe discrepancia entre la moral y la política, o lo que es lo mismo, que la práctica política no debe desatender los principios morales; le falta, sin embargo, establecer un criterio que sirva para conciliar uno y otro elemento. En otras palabras, debe darle al lector una herramienta conceptual que dirima el conflicto entre la moral y la política y que, así, permita distinguir qué principios de acción política deben ser tomados como correctos. Este trabajo lo realiza Kant en el segundo de los Apéndices a *Sobre la paz*, en el que se ocupa de “*la armonía de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público*”¹⁴⁷, donde propone su principio de publicidad.

La intensión de Kant es clara: mientras que el éxito de las máximas de quienes actúan astutamente descansa fundamentalmente en ocultar el interés que motiva la acción, las máximas que siguen un principio jurídico deben poder hacerse públicas, es decir, deben poder ser reconocidas por todos como máximas legítimas. Volvemos aquí al tema de la justificación de la acción de todo agente moral, que sólo puede ser aceptada por todos cuando descansa en un principio racional que en principio todos los seres humanos estarían en capacidad de aceptar. En este sentido, una acción es injusta si el agente no está en capacidad de hacer pública su intención sin generar con ello alguna oposición por parte de otros hombres. El principio dice así: “*son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados*”¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Ídem, p. 99.

¹⁴⁸ Ídem, p. 100

Los casos que trabaja Kant para exponer su principio son tomados del derecho político y del derecho de gentes. Con respecto al primero, plantea la posibilidad de que los súbditos puedan rebelarse contra la autoridad de un poder opresor tiránico, a lo que responde con un no rotundo. Para defender la rebelión como justa tendríamos que argumentar desde el derecho (que es la única instancia que legítimamente determina lo que es justo o no), esto es, establecer algo así como un derecho de rebelión. Esto, sin embargo, llevaría a una contradicción en el concepto de soberanía cuando se prueba con el principio de publicidad, por lo cual se hace inaceptable:

“Según este principio [de publicidad] pregúntesele al pueblo, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación. Se ve con facilidad que si, al establecer una constitución política, se quisiera poner como condición el ejercicio (...) de la fuerza contra la autoridad suprema, el pueblo dispondría entonces de un poder legítimo sobre ella. Pero en ese caso no sería aquella el soberano”¹⁴⁹.

Algo similar ocurre en el caso del derecho de gentes, que como veíamos se funda en la existencia de una federación de Estados. Así, Kant argumenta que si el interés de la firma del acuerdo que da origen a la federación no es alcanzar la paz sino preparar el triunfo en una futura guerra, al hacer pública la intención ésta llevaría inevitablemente a una contradicción, pues ninguno de los pueblos que suscribieran el pacto aceptaría el este derecho de guerra. El punto importante aquí es el de resaltar que todo tipo de derecho de guerra carece de sentido si se somete al principio de publicidad, pues el supuesto del que parte Kant es que las intenciones que dirigen el ejercicio bélico son siempre contingentes y buscan un

interés particular, por lo que al hacerse públicas los demás no las aceptarían. En efecto, si se hicieran en arreglo a un interés común establecido según principios racionales que todos estarían en capacidad de aceptar, no sería necesario recurrir a una guerra, sino que bastaría con canalizar las intenciones a través del marco institucional y normativo propio del derecho.

Así, Kant distingue entre una *prudencia política* que como tal persigue la instauración de la federación libre de Estados, y la *sagacidad política* propiamente dicha. La primera sería legítima en la medida en que está respaldada por una base jurídica, mientras que la segunda se ejercería siempre de la mano de la injusticia y la mentira, pues sus principios estarían fundamentados en el engaño y la manipulación (y de ahí que no resistan el principio de publicidad de Kant):

[La política que se ejerce sin pretender alcanzar la federación de Estados] tiene su propia casuística (...): *reservatio mentalis*: redactar los tratados públicos con tales expresiones que se puedan interpretar interesadamente según se quiera. (...); el *probabilismo*: achacar malas intenciones a los otros, o convertir la probabilidad de un posible desequilibrio por su parte, en fundamento jurídico para el sometimiento de otros Estado pacíficos; por último el *peccatum philosophicum*: considerar como una bagatela, fácilmente perdonable, que un *Estado pequeño* sea conquistado por otro *mucho mayor* para un supuesto mundo mejor¹⁵⁰.

Todas las prácticas enunciadas aquí por Kant niegan la realidad de la moral, es decir, prescriben acciones que se deben realizar de manera condicionada a los fines que se quiera perseguir. Así, incluso en el caso en el que el fin perseguido se base en un acto de benevolencia, las acciones serían condicionadas por el fin,

¹⁴⁹ PP, p. 101.

mientras que las acciones que buscan seguir el deber por el deber mismo son siempre y de entrada incondicionadas. En otras palabras, el hecho de ser benevolente con otras personas se encuentra subordinado para Kant al derecho, por lo que cualquier acción que pretenda un beneficio para otra persona debe primero ajustarse al orden normativo establecido. Es precisamente en este aspecto que el principio de publicidad se vuelve fundamental en el pensamiento político kantiano, pues permite determinar cuándo una acción es contraria a derecho y cuando no.

Vemos entonces cómo Kant critica una manera de hacer política con base en mentiras y verdades a medias sobre decisiones que, en últimas, terminan por afectar directamente la vida de los ciudadanos. El supuesto de la autonomía del individuo cobra aquí todo su vigor, pues un régimen nunca podrá ser considerado como republicano si no se respeta el principio de publicidad, que se convierte así en un criterio fundamental para el ejercicio del control político en cualquier democracia moderna¹⁵¹.

Para terminar...

Cuando escribía su *Ciudadano*, Hobbes anotaba no sin algo de razón que la multiplicidad de opiniones sobre un mismo tema resultaba peligroso de manera particular en el ejercicio de la teoría política, pues las consecuencias de los errores no se medían en los laboratorios de investigación sino que se pagaban con la vida de los seres humanos. Ante tal situación, proponía el filósofo inglés, lo

¹⁵⁰ PP, p. 105.

¹⁵¹ Importante tener en cuenta en relación con estas ideas el papel de los medios de comunicación.

consecuente era acudir a la razón como herramienta para abandonar el oscurantismo y establecer un orden conforme a los dictados de ésta. Este ideal de búsqueda de la razón es desarrollado de manera rigurosa por Kant, pues aunque muchos de sus argumentos no sean completamente convincentes, es importante rescatar el esfuerzo que realiza en fundamentar un sistema de pensamiento que apunta como un todo a la consecución de la paz. Y lo es porque en un mundo como el presente, en el que el ejercicio de la política parece estar dominado por diferentes esferas de poder, la filosofía de Kant está todavía en capacidad de aportarle al ciudadano común herramientas críticas fuertes para establecer su independencia el terreno del pensamiento y no callar ante los abusos del poder.

Así las cosas, son muchas las dudas y los interrogantes que se desprenden de las páginas anteriores, pues más que permitir construir una visión concluyente sobre el acontecer contemporáneo, la lectura de la obra de Kant resulta relevante en el presente porque continúa abriendo nuevas sendas de reflexión. Como planteábamos al inicio de esta investigación, el interés por el tema de la guerra y la paz iba acompañado de una segunda intención: la de medirle el pulso al proyecto moderno. En este punto podemos decir, por ejemplo, que si aceptamos que la modernidad se encuentra en decadencia el reto para los pensadores del porvenir oscilaría entre dos posibilidades: o bien negar la posibilidad de alcanzar una paz perpetua y aceptar la guerra como condición propia de las relaciones humanas, o bien aceptar el desafío de la paz pero buscar una nueva fundamentación que no descansa en los supuestos racionales de los que parte Kant. Para nadie resulta revelador notar que la fundamentación racional de la ética kantiana, su visión de la historia, la construcción del orden social con base en el

individuo abstracto, en fin, los elementos que construyen el andamiaje conceptual del proyecto kantiano de la paz, han recibido críticas muy atinadas en los últimos años, por lo que resulta necesario analizar qué alternativas pueden presentar sobre el asunto de la paz y a partir de ahí asumir posturas de defensa o de crítica. Así, si asumimos el segundo camino que ya planteábamos (buscar nuevas alternativas con respecto al tema de la paz) tendríamos que desechar la idea de que la paz se alcanza sólo por medio de vías jurídicas, lo que llevaría entonces a modificar sustancialmente el funcionamiento mismo del Estado y cuestionar organismos internacionales fundados con el objetivo de administrar justicia a nivel global (el caso de la Corte Internacional). De igual manera, si negamos el marcado antropocentrismo de la argumentación kantiana, sería necesario establecer un nuevo punto de partida a la hora de valorar los conflictos, en el que la destrucción de la naturaleza y el cuidado de los animales fuera relevante. Finalmente, puesto que en la obra de Kant el tema de la guerra viene de la mano de su noción de historia, sería importante analizar qué lectura puede hacerse de los conflictos de la mano de las nuevas concepciones que se tienen sobre ella. No nos corresponde entrar a discutir sobre esos temas, pero sí destacar el alcance y lo llamativo de los desafíos que se proponen.

Ahora bien, si por el contrario decidimos defender a Kant y su visión de la paz Republicana, hay dos elementos importantes para tener en cuenta: por un lado, el hecho de que el punto de partida para la solución de los conflictos la paz no se alcanza luego de una discusión sobre las causas de éstos, siempre contingentes y sujetas a manipulación en virtud de otro tipo de intereses, sino sobre una valoración objetiva de las consecuencias de los de los conflictos que resalte que,

aunque puede haber un vencedor, las guerras siempre tienen efectos terribles para el género humano. Sobre este punto el papel de los medios de comunicación sería bien importante, en la medida en que en sus manos descansaría la labor de denuncia no de las causas, sino de las consecuencias de todo conflicto bélico. Esto nos llevaría al segundo punto, que tiene que ver con el principio de publicidad, pues aunque las intenciones que tenga un gobernante para hacer o no la guerra pueden ser desconocidas, los medios de comunicación serían los aliados necesarios de los ciudadanos a la hora de demandar coherencia a los gobernantes, así como en denunciar cuándo se viola el principio de publicidad¹⁵². En efecto, si algún país alza las armas con un propósito expansionista o con un fin económico que vaya en detrimento de los intereses de sus ciudadanos, los medios serían los encargados de disfrazar la manipulación de las razones que puedan esgrimirse para legitimar la guerra¹⁵³

Como punto final del trabajo, queremos resaltar que el gran valor de Kant para cualquier interesado en la política es que la lectura de su obra sitúa la importancia del pensador donde tiene más fortaleza: en el de servir como una conciencia crítica frente a cualquier intento por parte de los poderosos por dominar y someter a la sociedad civil.

¹⁵² Los documentales del norteamericano Michael Moore serían un buen ejemplo.

¹⁵³ El ejemplo reciente de la manipulación de las razones lo encontramos de manera clara en la reciente guerra contra Irak por parte de los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE KANT:

- Crítica de la razón pura (1781). Alfaguara, Madrid, 1998.
- Idea de una historia universal en sentido cosmopolita (1784). En: *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica, México, 1998, pp. 39 - 66
- Fundamentación de la metafísica de las costumbres (1785). Ariel, Barcelona, 1996.
- Comienzo presunto de la historia humana (1786). En: *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica, México, 1998.
- Crítica de la razón práctica (1788). Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994
- Crítica del juicio (1790). Espasa, Madrid, 1999.
- La religión dentro de los límites de la mera razón (1793). Alianza, Madrid, 2001.
- Teoría y práctica(1793). Taurus, Madrid, 2002.
- Sobre la paz perpetua (1795). Alianza, Madrid, 2001.
- Metafísica de las costumbres (1797). Taurus, Madrid, 2002.
- Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor (1798). En: *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica, México, 1998, pp. 95 – 122.

OTRAS OBRAS UTILIZADAS:

- BELTRÁN, Iván. *Premios Nobel. Discursos*. Común presencia, Bogotá, 2002
- BERLIN, Isaiah. “*El fuste torcido de la humanidad*”. Barcelona, Ediciones Península, 2003.

- BOBBIO, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Gedisa, Barcelona, 1992. (1979)
- BOBBIO, Norberto. "Liberalismo y democracia". FCE, México, 1989.
- BOHMAN, James y Matthias Lutz-Bachmann. *Perpetual peace* Cambridge, 1997, Introducción.
- CASSIRER, Ernst. *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1948 (1918).
- COPLESTON, Frederick. *Historia de la filosofía*, tomo 7, Ariel, Barcelona, 1992 (1974).
- CHAN, Steve. "Mirror, mirror on the wall... Are the freer countries more pacific?. En *Journal of conflict resolution*. Vol 28, No. 4, December, pp. 619-648 (1984).
- DOYLE, Michael W. "Kant, liberal legacies and foreign affaires". *Philosophy and public affaires*. Vol. 12, N. 3, Summer 1983, pp 205 - 235
- FRIEDERICH, Carl. "The ideology of the United Nations Charter and the Philosophy of Peace of Immanuel Kant". *The journal of politics*, Vol. 9, No. 1. (1947).
- FUKUYAMA, Francis. *The End of History and the Last Man*. Hamish Hamilton, Londres, 1992.
- GALTUNG, Johan. "*Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización.*" Gernika – gogoratuz, 2003.
- GIDDENS, Anthony. *Un mundo desbocado*". Taurus, Madrid, 2000.
- GUYER, Paul. *Kant, on freedom, law and happiness*. Cambridge University Pres, 2000
- HABERMAS, Jürgen. "Kant's idea of perpetual peace, with the benefit of two hundred years' hindsight". En: BOHMAN, James y Matthias Lutz-Bachmann. *Perpetual peace* Cambridge, 1997
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1996 (1651).
- KEGLER, Charles W. y Margaret Herman. "How democracies use intervention: A Neglected Dimension in Studies in a Democratic Way". En: *Journal of peace research*. Vol. 33 No. 3, , pp. 309 – 322. (Aug. 1996)

- KERSTING, Wolfgang. "Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy". En: GUYER, Paul (Ed.). *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge U. P., New York, 2000 p. 356 y 357.
- KÖRNER, S. *Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1996 (1977).
- LUTZ-BACHMANN, Matthias. "Kant's idea of perpetual peace and philosophical conception of a world republic". En: BOHMAN, James y Matthias Lutz-Bachmann. *Perpetual peace* Cambridge, 1997
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Crítica, Barcelona, 1987.
- PEREDA, Carlos. "Sobre la consigna «hacia la paz, perpetuamente»". En: ARAMAYO, Roberto et al. Op. Cit. 77-100.
- ROLDÁN, Concha. "Los «prolegómenos» del proyecto kantiano sobre la paz perpetua". En: ARAMAYO, Roberto et al. *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración*. Tecnos, Madrid, 1996, pp. 125-154.
- SANTIAGO, Teresa. *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Anthropos, Barcelona, 2004.
- SMALL, Melvin y David Singer "The war proneness of democratic regimes" En: *The Jerusalem journal of international relations*. Vol 1, No. 4, Summer, pp. 50-69. (1976).
- SPINOZA, Baruch, "*Ética demostrada según el orden geométrico*". Editorial Trotta, Madrid, 2000 (1677)
- SØRENSEN, Georg. "Kant and processes of democratization: Consequences for neorealistic thought". En: *Journal of Peace Reserch*, Vol. 29, No 4 (Nov. 1992) pp. 398
- SAN AGUSTÍN. "*La ciudad de Dios*". Porrúa, México, 1983, Capítulo XIX.
- TOURAINE, Alain. *Crítica de la modernidad.*, FCE, México, 1994
- VLACHOS. Georges. "*Le Penséé politique de Kant. Metaphisique de l'odre dialectique du progrès*". París, 1962.
- WEEDE, Erich. "Democracy and war involvement". En: *Journal of conflict resolution*. Vol 28, No. 4, December pp. 649-664 (1984).

