

La teoría de la justicia de la paz de Kant¹

Kant's peace theory of justice

OTFRIED HÖFFE*

Universidad de Tubinga, Alemania

Resumen

Diversos autores antes que Kant plantearon la cuestión de la guerra de modo profundo, pero ninguno de ellos lo hizo en cambio, de manera sistemática respecto a la paz. Aquí se plantea en qué medida Kant es el primero en hacerlo. A diferencia de la guerra, la paz es una tarea de largo alcance. debido a los presupuestos comprendidos en ella, que sólo pueden verse a fondo considerando el conjunto de la obra kantiana, siendo precisamente ello lo presentado aquí.

Palabras clave

Paz, guerra, soberanía y Estado

Abstract

Several authors before Kant put forward the issue of war in a profound fashion but, in contrast, none of them did the same thing systematically regarding peace. This work discusses to what extent Kant was the first to do so. As opposed to war, peace is a long-reach task because of the assumptions it involves, which can only be grasped in depth by considering Kantian work jointly. This is, precisely, what this article presents.

¹ Este trabajo fue publicado por primera vez en *Kants Kritik der praktischen Vernunft* (2012). Agradecemos a O. Höffe su permiso para incluirlo en el presente volumen de *Con-Textos Kantianos*, y a Max Maureira la traducción del texto.

* Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Otfried Höffe: sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Keywords

Peace, war, sovereignty and State

1. Un tratado eminentemente político

La situación es sorprendente: que los hombres lleguen a estar hartos de la guerra y que reforjen sus espadas convirtiéndolas en arados y sus lanzas en podaderas (*Isaías 2,4*), para instalar por fin una paz tan amplia como duradera – este deseo pertenece a los deseos más antiguos de la humanidad y designa, además, una tarea existencial de rango moral. Sin embargo, la paz nunca se convirtió en un concepto fundamental de la filosofía. Esta situación es tanto más sorprendente, por cuanto ya las ciudades-repúblicas griegas mantienen relaciones internacionales, tanto panhelénicas como también que sobrepasan a la hélade. La escuela estoica, por su lado, tiene por cierto una tendencia cosmopolita, la cual es sin embargo más bien *cosmo-*, que *política* – quizá por la buena razón de no degenerar en mera utopía –. Y Roma desarrolla por cierto una praxis bastante ejemplar, el *ius gentium*, pero no una fundamentación filosófica suficiente, ni tampoco ensancha preferentemente el orden civil, más preciso, el orden jurídico-comercial en un orden jurídico-público. Esto último contradiría también los planes imperiales de Roma. En la rica literatura sobre la paz de Occidente aparecen también conocidos filósofos (Cf. Höffe, 1999: cap. 8). Pero ninguno de los textos clásicos de la filosofía lleva la expresión “paz” en el título. Incluso en las grandes obras políticas de la modernidad predomina el desiderátum temático: por ejemplo, en el *Leviatán* de Hobbes (aunque éste se entiende a sí mismo como teoría universal de la paz), y en el *Second Treatise of Government* de Locke y en el *Contrat social* de Rousseau. Mientras Europa es invadida por guerras, uno lee – por ejemplo, en el *Treatise* de Locke, cap. XVI –, comienzos notables en lo que se refiere a una teoría de la guerra, en cambio, falta la teoría para una comunidad internacional de la paz. Sólo en el caso de dos pensadores sobresalientes, la paz recibe un significado destacado: alrededor del comienzo de la teología cristiana (Agustín, *De civitate Dei*: libro XIX) y, juntos, en la cima y en el giro de la ilustración europea, en Kant. Y únicamente Kant consigue conducir los motivos decisivos del pensar para eso, los cuales corrían hasta entonces, paralelamente, o unos frente a otros, hacia una unidad:

El filósofo vincula el pensamiento jurídico y estatal desde Platón y Aristóteles con el cosmopolitismo estoico, sin duda sin reducirlo a su giro fundamental, en la mayoría de los casos apolítico. Él conoce el derecho de gentes de la modernidad temprana, también el pensamiento de la paz perpetua conocido por Agustín, el que, sin embargo, ya no queda reservado para el más allá, sino que ha de ser realizado en el más acá, y aquí por el derecho conforme a su concepto moral. En esto consiste ahora la primera gran innovación de Kant: la paz se convierte en el concepto fundamental, puramente filosófico, ya no adicionalmente o incluso primordialmente teológico; su punto central se encuentra en una filosofía secular

del derecho y del Estado.

En su voluminosa obra, *Crítica de la razón pura*, Kant se muestra como un pensador sobresaliente de lo teórico, incluso cuando se preocupa, ya allí, de la moral. Su fama, en cambio, de ser también un filósofo eminentemente político, se debe a un texto, al esbozo de *La paz perpetua*, que abarca apenas un diez por cien de la primera *Crítica*. Pero el escaso volumen no dice nada contra el peso filosófico; por el contrario, en la concisa brevedad sale a la luz la alta virtuosidad.

Por eso el texto es un tratado eminentemente político, porque la filosofía se pone al servicio de un fin político, sin duda no en el sentido de política de poder, sino en el de un fin político-moral, de la paz sin límite, y al mismo tiempo incondicional entre todos los Estados. De esta manera, Kant permanece fiel, incluso en su filosofía política, al pensamiento de Aristóteles, respecto a una filosofía genuinamente práctica, aquí practico-política.

Aunque el escrito nace probablemente de una ocasión política, la paz de Basilea concertada el 5 de abril de 1795 entre Prusia y Francia, él no es un escrito político ocasional. Contiene más bien los rasgos fundamentales de una completa filosofía del derecho y del Estado, además los principios de su transformación en política real. La seguridad en la conducción de los pensamientos permite suponer además una ocupación duradera, lo que confirma una mirada más precisa en la obra de Kant:

El lector fugaz descubre al pensador político Kant recién en su obra tardía. Pero el lector meticuloso encuentra un concepto importante, el de república, además de los pensamientos del campo de batalla de la metafísica (KrV, A VIII) y de la fundación de la paz en la filosofía, ya en la *Crítica de la razón pura* (entre otros B 372ss.; respecto a su lectura política, vid. Höffe, 2001: cap. 12). La primera publicación pertinente, también para la teoría de la paz, *Idea* (1784) aparece incluso antes del primer escrito crítico respecto a la filosofía moral, la *Fundamentación* (1785). Más consideraciones tienen su continuación en *Inicio* (1786), más tarde en la tercera parte del derecho de gentes del *Tópico* (1793) y después del escrito de la paz en la *Doctrina del derecho* (1797, §§ 53-62 y en la conclusión) como también en el *Conflicto de las facultades* (1798, segundo párrafo). Antes, en el *Anuncio de la conclusión inminente de un tratado sobre la paz perpetua en la filosofía* (1787), se muestra la paz perpetua como una meta general, que Kant persigue también en la filosofía teórica, aquí para superar la guerra de teorías, el campo de batalla llamado metafísica.

A esto se agregan dos textos que deberían sorprender incluso a los conocedores de Kant. El orden jurídico adecuado para la paz, “un todo cosmopolita, es decir un sistema de todos los Estados”, aparece también en la *Crítica del Juicio* (1790), aquí bajo el título “Del fin último de la naturaleza en cuanto sistema teleológico” (KU, AA 05: 429 ss.). Y en la *Religión* (1793) se habla en la primera parte de un estado “de paz perpetua fundada sobre una sociedad de naciones como república mundial” (RGV, AA 06: 34). Mientras otros filósofos de la modernidad llaman la atención por su silencio, en el caso de Kant la paz se forma por lo tanto como un motivo fundamental, no sólo del pensar político, sino de todo el pensar.

Como hay que esperar de Kant, las reflexiones del escrito sobre la paz no sólo están conceptualmente sumamente detalladas y bien examinadas, en lo que a la argumentación se refiere. Ellas están también saturadas por la experiencia histórica, además están inspiradas por el debate de la paz vigente. Pero Kant no se deja desviar por temas laterales, ni por conocimientos histórico-sociales, ni por conocimientos históricos de las ideas; él llega más bien rápido a lo sistemáticamente esencial.

2. Una abundancia de innovaciones

Como la humanidad desea la paz desde tiempos antiguos, el pensamiento mismo de la paz no es característico de Kant, sino primeramente su perfil exacto. Éste comienza con que Kant, de otra manera que los planes de paz, por ejemplo, desde Dante hasta el tiempo anterior a Kant, no persigue ninguna clase de intereses políticos en sentido estricto. Él sigue desarrollando, como ya se ha dicho, una argumentación puramente filosófica; no aparecen motivos religiosos. Además, él renuncia a cualquier exaltación política y reconoce un elemento fundamental de lo político: el conflicto. No debe reinar la paz donde reinan vanamente el amor y la amistad, en un eterno ningún lugar (“utopía”) de ausencia de conflictos, sino allí donde se trata a los conflictos según principios jurídico-morales. El puesto de una utopía nunca realizable, en este sentido exaltada, lo ocupó una visión realista. A ella pertenece una limitación clara: provista sólo para la protección de la vida y de la libertad, la paz discutida por Kant es una pura tarea del derecho.

Otras limitaciones son, en cambio, apartadas soberanamente por el filósofo. Lo que la humanidad llegó a conocer hasta entonces de la paz, era algo así como una pequeña isla en el gran mar de violencia y guerra: limitada tanto temporal como espacialmente, y reducida por ejemplo a “los Estados cristianos de Europa”.

Contra estas y otras limitaciones, Kant defiende en cambio un universalismo jurídico-moral y uno moral respecto a la paz: la paz global, la paz universal, tanto temporal como espacialmente. El texto principal de referencia, el tratado Sobre la paz perpetua trata, en total ocho círculos temáticos más grandes, relativamente autónomos, y desarrolla con esto una innovación multifacética digna de atención:

(1) A pesar de su proscripción general de la guerra, Kant se esfuerza por reformar lo proscrito, mientras exista todavía. La guerra, por cierto, no sólo debe ser meramente “domesticada”, porque, excepto en el caso de una defensa, ella sigue siendo totalmente ilegítima; pero ella debe ser hecha de manera que la paz resulte posible como fin rector. En este pensamiento, en una modificación de la guerra en virtud de la paz, se encuentra la próxima, segunda innovación de Kant, según el carácter puramente secular. Pues su reforma de la guerra en función de la paz no tiene predecesores dignos de mención. De las definiciones correspondientes a esto (“artículos preliminares”), siguen siendo actuales hasta hoy por lo menos dos: que se tienen que abolir poco a poco los ejércitos permanentes, por lo tanto, el principio de desarmar en vez de optar por la carrera de

armamentos, y que no se debe intervenir violentamente en la Constitución y en el gobierno de otros Estados, porque ellos tienen el derecho a reformarse a sí mismos (prohibición de intervención). En el caso del genocidio, entonces no conocido por él, pero hoy día alarmantemente frecuente, Kant no rechazaría por principio una intervención humanitaria.

Según la Doctrina del derecho (§ 55) se añade otro criterio en función de la paz: un soberano, dice Kant, no debe enviar a sus ciudadanos a la guerra sin la libre conformidad de ellos. Tampoco es suficiente si el ciudadano otorga de alguna manera un derecho a hacer la guerra. Él tiene que “dar su conformidad libre respecto a cada declaración particular de la guerra” (RL, AA 06: 345 y ss.).

(2) Las definiciones definitivas, los “artículos definitivos”, contienen el núcleo de la teoría de la paz, sus condiciones morales, y como tales al mismo tiempo a priori. Kant esboza una completa teoría jurídico-moral del derecho público: (a) el primer artículo jurídico-estatal trata de las relaciones mutuas de individuos y grupos, (b) el segundo artículo, jurídico-internacional, trata de las relaciones entre los Estados y (c) el tercer artículo trata del derecho cosmopolita, la relación entre privados (individuos y grupos) con Estados extranjeros, como también las relaciones de los Estados entre sí, que no cuentan en términos jurídico-morales. El primer artículo definitivo de Kant contiene sin duda en esto la tercera gran innovación ética de la paz: él enriquece el pensamiento de la paz con la innovación política del tiempo, la república introducida en los Estados Unidos y en Francia, también en los Países Bajos. Por consiguiente, no es por casualidad histórica que el escrito de Kant tomará la altura del más famoso plan de paz. Su conexión de la innovación política de la república, con la globalidad verdadera, crea más bien el plan político más atrevido.

Kant define la república a través de una Constitución fundada según tres principios: “en primer lugar según principios de la libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres); en segundo lugar según los principios de la dependencia de todos, de una única legislación común (en cuanto súbditos); y en tercer lugar...según la ley de la igualdad... (en cuanto ciudadanos)” (ZeF, AA 08: 349 s.). De esta manera, la república de Kant corresponde en gran medida a una democracia en el sentido de hoy en día. Según el primer elemento es una Constitución libre, liberal, según el segundo una jurídico-estatal y según el tercero una Constitución democrática.

En el desarrollo de las explicaciones del primer artículo definitivo, Kant introduce un cuarto elemento, la división de poderes, en la que de todos modos sólo se menciona “la separación del poder ejecutivo (del gobierno) del legislativo” (Ibid. 352). Si se resumen los tres primeros elementos en uno, entonces se define la república a través de dos elementos principales: por el concepto fundamental de los primeros tres elementos, por los derechos del hombre y por la separación de poderes.

(3) El lazo entre el primer y el segundo artículo definitivo, por lo tanto, entre la teoría de la coexistencia estatal interna y aquella interestatal forma su correspondencia. Los

“Estados”, así empieza la explicación del segundo artículo definitivo, “pueden ser examinados como los hombres singulares” (ZeF, AA 08: 354). A causa de esta correspondencia (de los Estados en cuanto individuos), hay que esperar para la perspectiva interestatal las mismas respuestas que para la estatal interna. Las correspondientes tareas estatales internacionales no están, por lo demás, especialmente justificadas, sino que sólo están introducidas de paso y como evidentes. Ellas se elevan a un concepto muy denso y estricto. La comunidad jurídica internacional es competente para lo que llamamos intranacionalmente un Estado de serenidad o Estado mínimo.

Esta restricción es la consecuencia contundente de la analogía mencionada. Porque los Estados se han de considerar como individuos, vale para ellos lo que llegamos a conocer como principio universal del derecho: para sí mismos, los Estados-individuos pueden hacer y dejar de hacer lo que quieran – presupuesto que su actuar pueda coexistir con el actuar de todos los otros Estados-individuos conforme a una ley universal. Incluso se debe afirmar que se tiene un derecho innato, por lo tanto, que se tiene una pretensión jurídico-moral, para actuar de esta manera. Con esto se abre un nuevo derecho humano, nuevo no en el contenido, sino respecto a los destinatarios. Es un derecho humano que no corresponde a los individuos naturales sino a los Estados-individuos. Llamémoslo derecho humano de los Estados.

Su contenido lo define Kant tan clara como estrictamente. Comenzando con Idea que habla de “seguridad y derechos” (IaG, AA 08: 24), pasando por Tópico, hasta llegar al escrito de la paz, el nuevo derecho humano tiene esencialmente las mismas dos caras: la protección de la propiedad, esto significa aquí: la protección de la integridad territorial y el derecho a la autodeterminación (tanto política como también cultural).

La comunidad global de la paz ordenada en el nivel intermedio no busca sólo acabar con una guerra, sino, cuarta innovación, con todas las guerras, y con éstas “para siempre” (ZeF, AA 08: 356). Según el modelo del aseguramiento estatal interior de la paz, se necesitaría, por cierto, de esta manera, según la idea positiva, una república mundial (Ibid. 357). Ésta es sin duda diferente de aquella “monarquía universal” representada, por ejemplo, por Dante en la Monarquía (alrededor de 1310), en la que todos los Estados se funden en uno único.

Con el argumento que los Estados no harían caso a la correspondiente renuncia de la soberanía, Kant aboga por un “sucedáneo negativo” (Ibid. 357), por consiguiente, sólo por un segundo mejor camino, por una confederación de pueblos que se extienda cada día más. Pero él sigue siendo escéptico frente a un Estado que esté compuesto por Estados que sigan existiendo frente a una república federal mundial. Kant pierde con esto la posibilidad de otra innovación, la de un orden jurídico global.

(4) La conclusión y consumación del derecho público forma según Kant un derecho cosmopolita, introducido nuevamente por él, como quinta innovación, en la filosofía

estatal. Este derecho no substituye acaso el puesto del derecho civil “nacional” sino que lo completa. Kant representa un cosmopolitismo complementario, no exclusivo.

El nuevo derecho cosmopolita consiste en un derecho cualificado de cooperación: sean individuos, grupos, empresas o Estados – cada uno puede llamar a la puerta de otro, pero él no tiene derecho a entrar. Sobre todo, no se debe matar a los recién llegados, esclavizarles o robarles, ni, por otro lado, someter, desvalijar o esclavizar a los autóctonos. Políticamente relevante es el mordaz ajuste de cuentas de Kant con la política colonial vigente en esos tiempos. Desde América del Sur, Centroamérica y América del Norte, pasando por África y Asia, hasta Australia, según los criterios de Kant, prácticamente todas las formaciones coloniales de la modernidad constituyen una clara injusticia. Pues él explica lapidariamente, en un sentido literal, como cincelado en la piedra: “los habitantes no contaron nada para ellos” (ZcF, AA 08: 358).

El derecho de cooperación cualificada contiene por cierto más que sólo, negativamente, una prohibición de injusta colonización y, positivamente, más que un derecho privado internacional, sobre todo un derecho comercial. Porque la ciencia, la cultura y el turismo caen también en este campo, se eleva la exigencia general de los hombres a vivir en el mismo mundo en una abarcadora comunidad de cooperación, sin tener que renunciar con esto a las propiedades personales y colectivas.

(5) El concepto de la paz de Kant contiene también una tesis sociológico-política que se puede encontrar en el primer artículo definitivo. Según esto, sobre todo dos fuerzas motrices fomentan la global confederación de paz: negativamente, la experiencia con el espanto de la guerra y, positivamente, el establecimiento de repúblicas, el republicanismo. Kant entiende por repúblicas, como se ha dicho, algo así como democracias constitucionales, es decir Estados de derecho democráticos, en todo caso no meramente Estados con separación de poderes. Tales comunidades, sostiene Kant en su sexta innovación, deben tener poca inclinación a una guerra de agresión. Kant no reconduce la inclinación a la paz de las democracias, como es de esperar, a una moral más elevada de sus ciudadanos. Con toda sobriedad él apela sólo a la capacidad de favorecer más el interés propio de los ciudadanos.

Apelando a la tesis de Kant, de que las repúblicas están “inclinadas conforme a su naturaleza a la paz perpetua” (ZcF, AA 08: 356), algunos científicos políticos tienen a las democracias liberales por pacíficas. O formulado comparativamente: entre el grado de democracia de un Estado y su disposición para la guerra, es decir, su tendencia a la paz existe una conexión causal: tanto más democrática es una comunidad, más pacíficamente se comporta (Cf. Doyle, 1983).

La tesis tiene dos partes. Según la auténtica tesis de la pacificidad, las democracias son pacíficas y, según la tesis del derecho exclusivo de las democracias, sólo ellas son pacíficas; los Estados autoritarios, en cambio, no. En consecuencia, de una democratización extendida mundialmente se espera, del mismo modo, un final extendido

mundialmente de todas las guerras. Frente a esta expectativa se imponen sin duda objeciones (Cf. Höffe, 2001: cap. 10).

Si, por ejemplo, no se lleva la guerra a las fronteras de un Estado, entonces los ciudadanos notan sus espantos mucho menos, y todavía menos, si la guerra se dirige contra un enemigo claramente más débil. Todavía hoy se puede participar en la ganancia de guerras ajenas. Además, las guerras pueden dejar crecer el prestigio y el poder geopolítico, o desviar las dificultades políticas internas. Por otro lado, también las causas independientes de la democracia, particularmente el desarrollo de las armas, impiden más de una guerra. Como consecuencia de la desastrosa doble capacidad de ataque, en el caso de una guerra atómica sólo hay perdedores. A fin de cuentas, la pacificidad de las democracias hasta ahora vigente puede debilitarse, tan pronto como la mayoría de los Estados han llegado a ser democráticos.

Por estas causas se recomienda una tesis más modesta y al mismo tiempo más realista. Como las democracias ayudan a realizar el propio interés de sus ciudadanos, ellos son restringidos y vacilados respecto a la guerra, pues pocas guerras prometen una ventaja por saldo. Pero ellas no son fundamentalmente enemigos de la guerra ni tampoco son fundamentalmente pacíficos. En caso que, no obstante, hubiese una pacificidad fundamental, entonces el ilustrado interés propio no es suficiente. Hace falta más bien un momento genuinamente moral, el cual, por cierto, podría estar arraigado en la integridad de los ciudadanos democráticos, en su sentido del derecho y de la justicia. Pero porque este sentido por el derecho y la justicia apenas está presente en la mayor parte de la población, en una medida suficientemente segura, no es recomendable confiar solamente en la mencionada virtud de los ciudadanos, sino reflexionar sobre una organización internacional, en definitiva global: incluso si una democratización de todos los Estados fuese sin duda útil, incluso si es conveniente por razones jurídico-morales, no se puede contar con una paz mundial duradera sin órdenes de reglas globalmente válidas, sin instituciones, de la misma manera, globalmente competentes, y sin su derecho al poder público, en pocas palabras: sin una república mundial subsidiaria y federal no se puede contar con una paz mundial duradera (Cf. respecto a este respecto Höffe, 1999).

(6) El primer suplemento (“De la garantía de la paz perpetua”) amplía la teoría moral de la paz con una teoría teleológica de la naturaleza. Recurriendo a pensamientos de su filosofía de la historia, Kant concibe una historia social de la humanidad que sólo está determinada por la naturaleza, especialmente por la discordia de los hombres y, no obstante, la paz está determinada como fin final. El famoso fragmento de Heráclito declara la guerra (polemos, en la comprensión amplia de tensión y controversia) como el padre de todas las cosas, por consiguiente, como autor de todos los procesos naturales, también de los subhumanos (Diels/Kranz, fragmento 22 B 80). Kant se limita al hombre. Él ve el factor decisivo para el desarrollo de la cultura generalmente en la discordia (Idee, séptimo principio: antagonismo). Ella conduce, a saber, a la colonización, incluso de las “regiones más inhóspitas” (ZeF, AA 08: 363), contribuye además a la cultura (Cf. KU, AA 05: § 83)

y sirve incluso a la moral, porque ella fomenta un altruismo en favor de la comunidad respectiva, y sobre todo el paso del estado de naturaleza al estado de derecho y del Estado. Séptima innovación: la guerra obliga a los hombres “a entrar en relaciones más o menos legales” (ZeF, AA 08: 363), lo que con el paso del tiempo supera a la guerra.

La guerra se demuestra aquí como una astucia de la naturaleza (del hombre): como un medio para el fin, acabar con ella. Pero tampoco entonces hay que temer ninguna entropía social: ninguna muerte por calor de la sociedad mundial. Porque la diversidad, también la competencia de las lenguas y de las religiones, y no hay que olvidar la competencia del comercio, incluida la competencia de las ciencias, de la cultura y de los deportes, queda intacta. El estado global del derecho y del Estado no es exclusivamente competente para la paz global. Aparte de las relaciones políticas, hay también relaciones sociales, en Kant sobre todo relaciones económicas. Respecto a ellas no se tiene por cierto ningún derecho; ellas tienen lugar de manera voluntaria.

El impulso aquí competente, la segunda tesis económico-sociológica de Kant, la tesis para la formación de una sociedad mundial reza: espíritu de comercio. Y porque “entre todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, probablemente el al dinero podría ser el de mayor confianza” (ZeF, AA 08: 368), hay en el espíritu comercial – más general: en las ventajas que resultan de toda clase de cooperación, también, pues, científica, cultural y deportiva – una fuerza motriz para la globalización. Es obvio que ella sólo conduce a una sociedad mundial, no a una comunidad mundial: ni a una confederación de las naciones ni a una república mundial.

3. “Pueblos soberanos” y humanidad soberana

(7) En un segundo suplemento, Kant se dedica a una discusión teoría-praxis, con eso a una parte de la pregunta por la relación entre filosofía y poder político. Bajo el título “Artículo secreto respecto a la paz perpetua”, él exige irónicamente no otra cosa que suspender todo mantenimiento del secreto; en vez de esto, se tiene que permitir una discusión libre y pública “respecto a las máximas universales de la conducción de la guerra y del establecimiento de la paz” (ZeF, AA 08: 369). Teniendo en cuenta la práctica de la política internacional, esta exigencia es revolucionaria, comparable con el giro copernicano que emprende la primera *Crítica* respecto a la teoría del conocimiento y del objeto. A la diplomacia secreta predominante no sólo en estos tiempos, Kant opone el principio publicidad. Esto exige, octava innovación, revisar cada máxima del derecho estatal y del derecho de gentes público, por lo tanto, los principios que dirigen el actuar político respecto a su honradez interior. Cada máxima, que sólo puede tener éxito en secreto, fracasa por eso en el test, está prohibida jurídico-moralmente.

(8) La continuación de la discusión teoría-praxis, en definitiva, el suplemento de dos partes, “moral y política”, hace suyo el motivo del prefacio: la competencia de los filósofos que “sueñan un sueño dulce”, con hombres de Estado que se jactan de su conocimiento del mundo (ZeF, AA 08: 343). Al solventar esta discusión, Kant funda, novena innovación,

también la paz entre filosofía y política.

Esta repetida fundación de la paz empieza ya en el segundo suplemento, y responde allí a la proposición del filósofo-rey de Platón (*Politeia*, V 473c-d), que dice que, o los filósofos llegan a ser reyes, o los así llamados reyes y poderosos tienen que ocuparse franca y profundamente de la filosofía; porque de otra manera no habría ningún fin al desastre para los Estados. El núcleo de la respuesta de Kant está formado por una distinción: ella separa la determinación de los principios morales de su imposición real, y confía a los filósofos sólo la primera tarea. De esta manera, él transfiere su pensamiento, representado generalmente por la división (no solo económica) del trabajo (Cf. *GMS*, AA 04: 388s. y *IaG*, AA 08: 215), al campo de lo político. Los filósofos no deben atreverse a ser competentes para el dominio político mismo. Según su oficio, sólo son competentes para el debate sobre los fundamentos políticos. La concretización y la imposición de los principios incumbe en cambio a los gobernantes, aconsejados en esto por expertos, como por ejemplo los juristas.

Después de haber exigido Kant, al comienzo del segundo suplemento, consultar las máximas de los filósofos, dice, al final del párrafo, aludiendo claramente a Platón: “no se puede esperar que los reyes filosofen, o que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco se puede desearlo: porque la posesión del poder estropea inevitablemente el libre juicio de la razón”. A continuación de esto, Kant fortalece su clara contraposición: “pero que reyes o pueblos soberanos (que se dominan a sí mismos según leyes de igualdad) no dejen desaparecer o callar a la clase de los filósofos, sino que les permitan hablar públicamente, es para ambos imprescindible para la aclaración de su asunto” (*ZeF*, AA 08: 369).

Para la división del trabajo entre filosofía y dominio político defendido hay aquí, en la obra de Kant más de un argumento. Los filósofos disponen también, según Kant, de una capacidad de dar consejos (*ZeF*, AA 08: 368s., cf. *SF*, AA 07: 35). Esta capacidad de aconsejar recuerda el buen asesoramiento (*euboulia*) de los reyes filósofos de Platón (*Politeia*, IV 428b). Pero a diferencia de Platón, ella no se extiende, en caso de Kant, a todo el campo del dominio, sino sólo a una parte pequeña, por cierto, fundamental. En esto consiste el primer argumento del saber teórico de Kant para la división del trabajo filosófico-político:

Por eso hay que separar filosofía y política, porque la competencia cognitiva de los filósofos no se extiende de ninguna manera a la política concreta, ni a las condiciones de la realidad, ni a la experiencia ni a la capacidad de juicio perteneciente a esto, incluido un olfato para lo realizable y para el poder. Por eso, él tampoco recomienda contratar a los filósofos como consejeros políticos, pero sí prestar atención a sus “máximas”, a las “condiciones de posibilidad de la paz pública” (*ZeF*, AA 08: 368). Como principios jurídico-morales de la coexistencia humana, éstas corresponden a los principios de la justicia política, de manera que la versión kantiana de la proposición del rey-filósofo se circunscribe a una obligación de la política respecto a principios elementales de justicia.

Según Platón, el conocimiento de la idea de lo bueno incluye su reconocimiento (*Politeia*, X 618c-d); el conocimiento dirige por consiguiente la actuación, y la actuación

está dirigida por el conocimiento. Contra este supuesto, de una unidad del *principium diiudicationis* con el *principium excutionis*, una unidad que Kant reconoce en otros contextos, se dirige el segundo argumento de Kant, el de la corruptibilidad. Incluso si los filósofos no dispusiesen de una competencia limitada de aconsejar, debería negárseles el dominio político. Porque en caso contrario su competencia de hecho, el libre juicio de la razón, estaría estropeada.

Este argumento contra Platón es de naturaleza antropológica. Según Kant, no hay en un riguroso sentido gobernantes buenos, a saber, por antonomasia incorruptibles. En definitiva, este escepticismo de Kant debería fundarse en el teorema del mal radical, que, por su lado, destruye definitivamente la expectativa de Platón, de que ya en el más acá se podrían reconciliar la moral y el propio bienestar (cf. *Politeia*, II 357d-358a y IX 576b ss.): según Kant, el hombre tiene una propensión innata a desviarse de lo mandado moralmente, en favor del propio bienestar, lo que, en caso del poder correspondiente, estropea de hecho el libre juicio de la razón.

Kant se distancia de Platón desde otro punto de vista. Mientras, según *Politeia*, son extraordinariamente pocos los hombres aptos para la filosofía, basta, en caso de Kant, la razón universal del hombre (ZeF, AA 08: 369). El puesto de la aristocracia platónica del espíritu (gracias a la enseñanza en matemáticas y en dialéctica) lo ocupa en Kant una democracia de la razón. Pues de la circunstancia de que incluso la universal razón humana no puede apanarse sin instrucción, Kant no infiere una aristocracia intelectual. Los filósofos no disponen respecto a cuestiones políticas concretas de ninguna clase de capacidades o comprensiones especiales, en consecuencia, tampoco de ninguna clase de derechos especiales. Sin un puesto o una inteligencia privilegiada, ellos son sólo abogados de una “razón humana universal, en la que cada uno tiene su voz” (KrV, B 780).

Para que cada uno pueda levantar su voz, hace falta una libertad general de opinión, tal como lo exige el segundo suplemento del escrito de la paz. Mientras a Platón le importan los amigos filosóficos – la doctrina superior, no escrita, está abierta incluso sólo al círculo más estrecho de los iniciados –, Kant defiende el principio de la publicidad, y le otorga incluso un rango transcendental (ZeF, AA 08: 381).

Los pueblos que se someten a la reforma correspondiente, y que reconocen los principios de la moral del derecho, merecen según Kant un título honorífico, que corona la democratización de la proposición del filósofo-rey; ellos son “pueblos soberanos” (Ibid. 369). En la *Doctrina de la virtud*, Kant caracteriza a un hombre que posee la virtud verdadera, inteligible, no sólo como “libre, sano, rico”, sino también como “un rey” (TL, AA 06: 406): soberano es, por consiguiente, el hombre verdaderamente moral. Soberano es, por tanto, un pueblo que se organiza según principios de la moral, de la moral del derecho. El puesto del rey platónico lo ocupa, por lo tanto, el pueblo, el puesto de los individuos sobresalientes, el conjunto de los afectados. Y éste sólo puede darse entonces el título honorífico de soberano, sometiéndose a los criterios exigidos por la moral del derecho.

Kant no justifica la pura democracia, sino una “democracia soberana”, que está comprometida con la moral del derecho. Para ser legítima, ésta tiene que gobernarse

“según leyes de igualdad” (ZeF, AA 08: 369). Ella tiene que preocuparse, a saber, porque “nadie pueda obligar jurídicamente a otro respecto a algo, sin que él, al mismo tiempo, se someta a la ley, sin poder estar también, de la misma manera, recíprocamente obligado por ella” (ZeF, AA 08: 350). Un pueblo es, pues, soberano, si cada ciudadano es, por así decir, un rey. Por cierto, éste no reina sobre todas las leyes; él no es un rey absolutista, sino un rey constitucional, vinculado por las propias leyes, por consiguiente, legislador y a la vez subordinado a la ley.

Como esta condición está ordenada por la moral del derecho, los “pueblos soberanos” no se destacan, por ejemplo, por un nivel de formación excepcionalmente alto, sino por lo moralmente bueno. La décima innovación de Kant consiste en una modificación democrática de la interpretación de la proposición aristocrática del rey-filósofo: el puesto del rey personalmente justo de Platón lo ocupa una justicia institucional, más bien política, la Constitución justa, entonces, la de un pueblo soberano. Y si la humanidad reconoce los principios jurídico-morales, si ella crea no sólo dentro, sino también entre los Estados un orden jurídico según principios morales, entonces ella consigue ahora, en cuanto humanidad toda, el rango de lo soberano.

4. Una visión realista

El escrito de la paz de Kant no sólo contribuye al pensamiento político. Contiene también una visión social, que es atractiva hasta hoy en día por dos razones. Por un lado, es atractivo porque despierta sin más energías visionarias, y con ellas supera aquella resignada pérdida de esperanzas que quita a la vida cualquier esplendor, y que permite que el mundo empobrezca. A la experiencia de que “los hombres en general, o especialmente los jefes de Estado no pueden satisfacerse nunca con la guerra” (ZeF, AA 08: 343), Kant opone la razón moralmente legisladora, que “condena totalmente la guerra en cuanto proceso jurídico” (Ibid. 356).

Por otro lado, el escrito es atractivo porque se enfrenta a un peligro, que un recensor contemporáneo y otrora partidario apasionado de las ideas revolucionarias, Friedrich Wilhelm von Schütz, teme: que “el pensamiento de una paz perpetua...no sea capaz de pretender realidad” (según Dietze /Dietze 1989, 299). Kant ve sin duda el peligro, no obstante, habla de un “sueño dulce”, que solo “sueñan” los filósofos (ZeF, AA 08: 343), y de la posibilidad que la meta sea “sólo quimérica” y, por tanto, una fantasmagoría (Ibid. 368). Pero en el escrito de la paz él no se entrega a ilusiones marcadas por un pensamiento ilusorio: ni respecto a la bondad del hombre, ni respecto a la sabiduría de sus regentes. En vez de esto, él enseña con vigor que la paz perpetua no es ningún “pensamiento sin contenido” (Ibid. 372), ni “ninguna idea vacía” (Ibid. 386). Incluso aquel que pone en duda que Kant acertó con la comprobación, no puede negar que las probabilidades de realización crecen fuertemente bajo las condiciones de Kant:

Una primera condición benévola de realización se encuentra en la renuncia a una abarcante utopía. En comparación con Agustín, o también con el primer nivel de la polis de Platón (*Politeia*, II 369b – 372c), Kant ni siquiera defiende un ideal abarcante de la paz. En

la polis elemental de Platón, los hombres no sólo viven en paz con sus congéneres, sino también consigo mismos y con los dioses, quizás también con la naturaleza (Cf. Höffe, 1987: cap. 8.2). Kant deja aparte la mayoría de estas dimensiones de la paz. Mientras Platón conecta la paz social con la paz interior o personal, Kant posiciona la paz en el campo de un derecho, el cual se conforma sin orientaciones personales. Fuera de juego quedan: (1) la paz del hombre consigo mismo, la paz interior o personal, (2) su ampliación o profundización, la paz religiosa en o con Dios, además (3) la paz en y con la naturaleza, la paz ecológica, y (4) aquella paz cósmica, tan importante desde Agustín, en la que, dentro de un orden mundial construido jerárquicamente, cada cosa ocupa el lugar que le corresponde (*De civitate Dei*, XIX 12 s.). Sólo queda (5) la paz social.

Incluso esta dimensión es entendida modestamente. En alemán, la expresión “Friede” [paz] tiene afinidad con “frei” [libre], “freien” [pedir en matrimonio] y “amigo” [Freund]. Derivado de la raíz indogermánica *pri-lieben* [amar], *schonen* [cuidar], apunta “originalmente a un estado de amor y de respeto, quedando destacado por cierto, más fuerte, el momento de ayuda y apoyo activo recíproco, que el de un enlace y simpatía afectivos” (Janssen, 1975: 543). Más tarde, el significado se estrecha a (6) una paz social negativa, y apunta sólo a una interrupción (en el mejor de los casos temporal y espacialmente limitada) de la violencia. El concepto político de Kant (7), más preciso, el concepto jurídico de la paz, deja totalmente de lado las primeras cuatro dimensiones y se coloca entre el abarcante concepto social y su estrechamiento extremo: por un lado se suspende la violencia sin ninguna restricción de plazos y sin ninguna limitación territorial. Por otro lado, se añade por cierto un momento de ayuda activa, pero se limita a una tarea única, el aseguramiento del derecho. En cada uno de los tres artículos definitivos del escrito de la paz predomina un concepto más negativo: la seguridad jurídica.

En el concepto de derecho se sitúa el segundo punto de vista favorable a la realización: la llamada renuncia al idilio de la ausencia de conflictos. Según el concepto antropológico en cuestión, el de la “insociable sociabilidad”, afirmada en el suplemento primero, pertenecen al hombre pasiones como la “ambición, la adicción al dominio o la avidez”, que, por cierto, en sí “no son amables”, en cuanto “resistencia” contra la “inclinación hacia la pereza”, pero conducen a los hombres “desde la crudeza hacia la cultura” (IaG, AA 08: 20ss.). Kant, por tanto, no sólo deja valer los conflictos, sino que incluso les da la bienvenida; pero él excluye la violencia como medio de regulación de los conflictos.

El primer suplemento introduce, como un punto de vista más favorable a la realización, a la “gran artista, la naturaleza”, que se sirve de la gran discordia natural de los hombres, para “dejar que se levante la concordia incluso contra su voluntad” (ZeF, AA 08: 360).

El cuarto punto de vista favorable a la realización aparece en comparación con las tempranas utopías, la *Utopía* de Tomás Moro, y con la abundancia de novelas sobre el Estado, que imitan este ejemplo en los siglos XVI y XVII. Porque ellos echan a volar la imaginación social y política, se les llama con razón “voyages imaginaires”, viajes ficticios. Kant se separa persistentemente de esto, cuando él deja soñar expresamente el

“sueño dulce” del “filósofo”, por tanto, él se separa del que sitúa su oficio en el concepto y en el argumento. En Kant ya no se echa a volar la imaginación, sino la razón pura práctica. Ella eleva la paz perpetua al rango de un deber jurídico-moral “inmediato” (ZeF, AA 08: 356, cf. 362 y 378): aparte de la autodefensa (Ibid. 345), como se ha dicho, queda “condenada sin más la guerra en cuanto camino del derecho” (Ibid. 356). En esto consiste el imperativo categórico del derecho y de la paz. Si se lo sigue, entonces se alcanza *eo ipso* la paz perpetua desde la perspectiva moral.

Del teórico militar romano Vegecio (s. IV d.C.) procede el lema que suelen seguir la mayoría de los Estados: “si quieres la paz, prepara para la guerra” (*Si vis pacem, para bellum*). Kant contrapone a este lema la frase: si quieres la paz, entonces preocúpate por la justicia – política. (*Si vis pacem, para iustitiam*.) En su propia formulación: “procurad en primer lugar el imperio de la pura razón práctica y de su justicia, entonces os corresponderá por sí mismo el fin (el beneficio de la paz perpetua)” (Ibid. 378).

Hagamos un balance provisional y nombremos un punto de la crítica. El balance: el escrito de la paz, puesto en una jerarquía, une cuatro puntos de vista del aseguramiento de la paz. (1) La meta rectora forma la confederación de los pueblos, o bien la república mundial. (2) La Constitución republicana, o sea la Constitución constitucional-democrática de los Estados particulares, ayuda a instalar la meta rectora. Este principio de democratización (en el sentido de un Estado de derecho democrático) se complementa (3) negativamente a través de los “sufrimientos de la guerra” (Ibid. 351) y (4) positivamente por medio del espíritu mercantil, porque éste no puede “existir junto con la guerra” y porque se apodera “tarde o temprano de cada pueblo” (Ibid. 368).

La “gran artista naturaleza” se sirve por consiguiente de la discordia natural de los hombres (Ibid. 360): por motivos sin duda egoístas, los hombres se juntan en Estados particulares, los que, por su lado, conducen, en primer lugar, la guerra entre unos y otros, pero, con el tiempo, a causa de los sufrimientos de la guerra, y por el interés en el comercio y el bienestar, dicho más en general: por el interés en el florecimiento económico, científico y cultural, conducen a vivir en paz a unos con otros.

La colaboración de estos cuatro puntos de vista no sólo procura una proscripción incondicional de toda guerra. Como gracias al espíritu comercial, el bienestar no se hace esperar, se enriquece la paz negativa, la ausencia de guerra, llegando a aquella paz positiva que nos es conocida, de la misma manera, de diferentes culturas: tanto de la *Eirene* griega y del *Schalom* hebreo, como también de la *pax* romana y de la *Fride* germánica.

Segunda parte del balance: en un aspecto importante, Kant se ha de desarrollar más con sus propios pensamientos fundamentales: Kant no puede negar que el mandato jurídico-moral, de dejar decidir sobre todos los conflictos entre los hombres, no a la opinión privada ni a la violencia, sino sólo al derecho y a su aseguramiento (de forma estatal) público, vale también para los conflictos entre Estados.

Mejor que la violencia directa, mejor que la guerra son sin duda los convenios internacionales. Pero como para el aseguramiento jurídico-formal de lo convenido faltan los instrumentos apropiados, se presenta una solución jurídica sin aseguramiento, por

consiguiente, un derecho bajo reserva, por lo tanto, uno provisorio que, para la auténtica tarea, para el aseguramiento de forma estatal del derecho, sólo puede ser un estado de tránsito. Según el concepto de Kant, del primer artículo preliminar, se trata de una simple tregua, la que, debido a que falta la “espada de la justicia”, sigue siendo un estado de naturaleza (modificado). El ideal de la paz mundial pierde por eso, considerablemente, fuerza visionaria en cuanto, en el caso de Kant, sólo es realizado como confederación de pueblos. Por eso no se puede ahorrar a nuestro filósofo el reproche que, en lugar del gran proyecto que despierta esperanza, aparezca la solución poco entusiasta.

Un orden jurídico global, que deja la primordial seguridad jurídica a cada Estado, que tenga el rango de un Estado primario, ya no sólo es poco entusiasta. La república mundial, formulado más modestamente: un orden jurídico mundial es, por esto, sólo legítimo en cuanto la coexistencia de Estados (de derecho), conforme al derecho, es como un Estado secundario o un Estado de pueblos (en el sentido de un Estado de Estados) con relativamente pocas competencias, por tanto, como una república mundial federal y subsidiaria.

Para la mayoría de las tareas del Estado siguen siendo competentes los Estados primarios. Es sobre todo obligación del orden jurídico mundial o de la república mundial proteger a los Estados contra las agresiones de otros Estados y, por lo demás, dejarles ampliamente la soberanía, lo que conduce a la soberanía conocida, escalonada del concepto de un Estado federal, y aquí: lo que conduce, una vez más, a una soberanía escalonada. En el marco del universal mandato jurídico, al ordenamiento internacional sólo le queda una pequeña competencia parcial y restante.

Las tareas cotidianas del Estado, las cuestiones de derecho civil y de derecho penal, las del derecho laboral y del derecho social, el derecho de la lengua, de la religión y de la cultura – todas ellas quedan bajo la competencia de los Estados primarios. Consecuentemente tales competencias resultan quitadas de la competencia estatal del Estado secundario, de la república mundial. Si una organización mundial se atribuyese más competencias, lesionaría el derecho humano, dicho más modestamente: el derecho fundamental de los Estados, el derecho a la autodeterminación (política y cultural), o sea que la comunidad de Estados tiene buenas razones para ponerse de acuerdo voluntariamente respecto a más competencias.

Una república tan modesta no es lo que Kant temía: algo que los Estados “no quieren de ninguna manera” (ZeF, AA 08: 357). Con ella se trata más bien, como Kant lo dice en su filosofía de la historia: esta es una idea a la que nos tenemos que acercar (IaG, AA 08: 23); ella es una parte de aquel progreso jurídico al que estamos moralmente obligados a contribuir.

Se puede ver la instauración de un orden jurídico mundial global como una segunda revolución republicana. Pero ella, que al fin y al cabo conduce a una república mundial, no se realiza por un único acto jurídico. Es necesario conducir los conflictos correspondientes tema tras tema, por lo tanto, en muchos pequeños pasos, en figuras jurídicas capaces de ser impuestas. El orden republicano entre Estados constituidos republicanamente, la república mundial, no es más que la esencia de todas estas figuras jurídicas.

Por lo tanto, existe un mandato jurídico-moral de instaurar duraderamente, de modo global, tribunales competentes, de la misma duradera manera, instancias para leyes globalmente válidas y para su cumplimiento. Se necesita una justicia mundial, un parlamento y un gobierno mundial. Por dos razones diferentes, por la razón pragmática de reunir experiencias y por la razón jurídico-moral que, en un orden jurídico global no se debe forzar a los Estados con violencia; pero la república mundial no es por mucho tiempo otra cosa que la esencia de todas las instituciones jurídicas que se instalan poco a poco para los diferentes temas de conflicto que trascienden a los Estados. Una república mundial con más atribuciones sólo se puede crear entonces, si ella está armada frente a los peligros como la lejanía del ciudadano, la sobreburocratización, la acumulación de poder y la deficiente opinión pública política.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (1955), *De civitate Dei*, Turnhout; *Vom Gottesstaat*, 2 vol., Zürich / München.
- Diels, H. / Kranz, R. (Eds.) (1952), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Hildesheim
- Doyle, M. (1983), “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, *Philosophy & Public Affairs*, no. 12, pp. 205-235 y 323-353.
- Höffe, O. (1987), *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Höffe, O. (1999), *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, Beck, München.
- Höffe, O (2001), *Könige Völker. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Janssen, W. (1795), “Friede”, en O. Brunnerr, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Vol. 2, Stuttgart, pp. 543-591.
- Platón (1977), *Werke in acht Bänden*, Darmstadt.

