



SOBRE LA PAZ PERPETUA

IMMANUEL KANT

EDICIÓN

KIMANA ZULUETA FÜLSCHER



En «Sobre la paz perpetua» Kant desarrolla, como si de la redacción de un tratado de paz se tratase, su proyecto jurídico para conseguir una organización política mundial y particular para cada uno de los Estados que favorezca la paz. Se trata de una reflexión sobre cómo políticamente los hombres podrían evitar el enfrentamiento mutuo, reconociendo que la paz no es consustancial a su naturaleza. Una obra que en su brevedad reúne lo más destacado del pensamiento filosófico kantiano y que, pese al tiempo transcurrido, no deja de plantear soluciones válidas y fundamentadas al eterno problema de la guerra.



Immanuel Kant

Sobre la paz perpetua

Un esbozo filos3fico

ePub r1.1

Titivillus 27.08.17

Título original: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*
Immanuel Kant, 1795
Traducción: Kimana Zulueta Fülcher
Introducción: Kimana Zulueta Fülcher
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2



Introducción

Vida y obra

Kant es, sin lugar a dudas, uno de los filósofos más importantes de la historia de la filosofía occidental, y sobre todo de la Ilustración alemana. Fue él quien dio el paso más decidido hacia la filosofía moderna a través de su filosofía crítica, síntesis dialéctica entre el empirismo y el racionalismo anteriores, o Hume *versus* Descartes, si se quiere. Los conceptos principales de su filosofía: la crítica, la razón y la libertad, son de hecho las claves de la edad de la Revolución francesa (1770-1815)^[1], y ésta, a su vez, fue desarrollada a través de los principios de la Ilustración. El texto que se ha de introducir aquí es producto de esta revolución, pero también es un paso firme más allá de ésta, hacia un mundo global donde reine la paz perpetua. Constituye así pues la respuesta práctica a su filosofía crítica y un desafío a la realidad internacional en ciernes.

Immanuel Kant nació y murió en Königsberg (1724-1804), ciudad unificada el año de su nacimiento, que llegaría a ser capital de la Prusia occidental hasta 1945. Tras la Segunda Guerra Mundial, se convirtió en el enclave ruso que hoy día conocemos con el nombre de Kaliningrado. El reflejo que este ensayo es de su época histórica nos obliga a mencionar, aunque muy brevemente, algunos datos de la biografía del autor. Kant deja los estudios a los veintidós años de edad, en el momento de la muerte de su padre, y ante el rechazo de su mentor, el profesor Knutzen, de aceptar su trabajo de fin de carrera como disertación. Salió de Königsberg y pasó los siguientes ocho años de su vida instruyendo a los hijos de tres familias que vivían a las afueras de esta ciudad. Si bien está en el imaginario colectivo que Kant fue un pensador solitario, severo con sus horarios y serio con sus compromisos, fue la suya una vida llena de eventos sociales, y los vínculos para éstos los creó precisamente en su vida como instructor. En el año 1754 volvió, finalmente, a Königsberg, donde se quedaría hasta su muerte. En 1755 escribió una de sus primeras obras más importantes, *Nueva iluminación a los fundamentos primeros del conocimiento metafísico*, que le serviría como disertación y le habilitaría para convertirse en profesor asociado. Desde 1758 hasta 1762 la ciudad estuvo ocupada por los rusos. En estos años Kant hizo sus primeros intentos de obtención de la titularidad en Lógica y Metafísica, la cual no consiguió hasta 1770. Hasta entonces trabajó como profesor asociado durante varios años, y aceptó luego ser subbibliotecario, su primera plaza fija, hasta que en 1770, como ya hemos dicho, obtuvo la plaza de profesor de Lógica y Metafísica, a la edad de cuarenta y seis años. No se retiró hasta los setenta y dos años. En 1796 dejó la universidad, y en 1798 dejó

de pensar, como él mismo dice, pues su mente ya no le funciona.

Fue Königsberg en el siglo XVIII escenario de muchas de las guerras llevadas a cabo entre 1740 y 1763 por el rey Federico II, y finalmente ocupada por los rusos en 1758. Durante las guerras napoleónicas (1803-1815) se convirtió en lugar de refugio y de retirada de las tropas prusianas tras las caídas frente al ejército francés. Francia finalmente ocupó Königsberg en 1807. Aunque para este año Kant ya estaba muerto, se puede suponer que el texto se estaba adelantando tanto a las guerras contra Francia, como a la ocupación de su ciudad, y también al desarrollo de la Francia posterior a la revolución, la era del terror y finalmente la dictadura de Napoleón. Se adelantaba y posiblemente tratara de prevenirlas, pero esto con relativo éxito, habría que añadir.

Previo al texto que aquí introducimos, Kant ya había publicado las tres obras principales de su filosofía crítica. En 1781 publicaría su *Crítica de la razón pura*, en 1788 su *Crítica de la razón práctica*, y en 1790 su *Crítica al juicio*. En los últimos años de su vida es cuando desarrolla mayormente su filosofía política, de la que surge uno de sus ensayos más importantes, en el que refleja los fundamentos de su filosofía crítica en la política: *Sobre la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, publicado por primera vez en 1795. Dos años más tarde, publicaría la *Metafísica de las costumbres*, texto donde sistematiza su filosofía del derecho y su filosofía moral. Relacionado con ambos textos estaría también un artículo previo publicado en la *Berlinische Monatsschrift* en el año 1784, titulado «Idea de una historia universal desde una perspectiva cosmopolita». Pero Kant desarrolla su concepción de la guerra y la paz en varios de sus textos en esos años, como por ejemplo en la *Crítica al juicio* (1790), en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), en la *Metafísica de las costumbres* (1797), en *La lucha entre las facultades* (1798), y en la *Antropología desde una perspectiva pragmática* (1798)^[2]. Es, sin embargo, el ensayo que el lector tiene entre sus manos quizá el único texto dedicado exclusivamente a esta temática.

Existen motivos históricos que hacen relevante el que Kant no publicara su ensayo *Sobre la paz perpetua* hasta el año 1795. En este año, se firmó el tratado de paz de Basilea entre Prusia y la Francia revolucionaria, que estaban en guerra desde 1792, tras aliarse Prusia con Austria contra Francia, y perder ante ésta. En este tratado la Prusia de Federico Guillermo II cedía a Francia (la del *directoire*, ejecutivo de cinco miembros nominados anualmente por el Consejo de Ancianos) todos los territorios al este del Rin. Al mismo tiempo se llevaba a cabo en este año, junto a la Rusia de Catalina la Grande y a la Austria de María Teresa (en sus últimos años como parte del Sagrado Imperio romano de la Nación alemana, al que Prusia no pertenecía), la tercera partición de Polonia. Gran parte de los territorios ganados por Prusia en estos años se perderían en 1806. Estos tratados reflejan muchos de los principios que Kant hubiera de criticar en la primera parte de su obra, en los artículos preliminares, como política del corto plazo, y como política no sostenible. Constituía el primero un cese de hostilidades y no una paz duradera; y disponía el segundo de la

soberanía de un tercer Estado a menester, interviniendo así en su constitución o desmembramiento interno. Como veremos, Kant da un paso, y una lección, en este ensayo, distanciándose así del realismo imperante, y dando una vuelta de tuerca más a los principios de la Revolución francesa, o quizá incluso previniendo lo que habría de suceder tras ésta.

Ideas e influencias

Kant utiliza en su ensayo conceptos con una larga tradición en el pensamiento occidental: el Estado de derecho, la Constitución republicana, el *ius gentium*, la ley cosmopolita y, por último, la paz perpetua. Confluye el pensamiento liberal y republicano de las dos revoluciones cívicas más importantes del siglo XVIII: la Revolución americana y la francesa; el *iusnaturalismo*, la tradición más reciente de la paz perpetua (fundamentada por primera vez por el Abbé Saint-Pierre^[3] y posteriormente por Rousseau), y el cosmopolitanismo, que según Nussbaum procedía de los estoicos^[4].

Mientras que su epistemología es propia, como veremos, y resultado dialéctico del racionalismo y empirismo anteriores, la posición ontológica (política) de Kant se discute entre las posiciones de Rousseau (1712-1778) y Spinoza (1632-1677) por un lado, y la posición de Hobbes (1588-1679) por el otro. Con Hobbes tiene en común el diagnóstico de la naturaleza humana y su resultado político. El estado de naturaleza humana es originario para ambos pensadores, y la maldad es inherente al ser humano. Sin embargo, difieren en la solución propuesta: mientras que Hobbes cree que sólo una balanza de poder equilibraría la situación internacional, Kant piensa que el equilibrio de poder puede ser temporalmente pacífico, pero no significa la paz verdadera^[5]. A diferencia de Rousseau, por el otro lado, y en consonancia con Hobbes, Kant considera que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana. La paz no es lo natural entre los hombres, sino una conquista de su voluntad consciente^[6]. Así pues, Kant se vio principalmente influido en su pensamiento político por Hobbes, Rousseau y también por Grotius^[7] (1583-1645), pero buscó siempre la lectura crítica de los mismos.

La importancia de Kant como teórico político-práctico es discutida por algunos pensadores, como Otfried Höffe, quien piensa que su filosofía del derecho y del Estado no desempeñan un papel tan importante como su filosofía crítica, teórica y práctica de la razón. Aunque junto a Montesquieu (1689-1755) y a Adam Smith (1723-1790) es Kant uno de los teóricos principales del siglo XVIII de una política de la libertad, en el pensamiento político Kant no juega un papel tan importante como Locke, Hobbes, Rousseau y Montesquieu, o más tarde Hegel, Marx y Mill, nos dice

Höffe^[8]. Por otra parte, aunque este ensayo fuera considerado como un ensayo menor durante mucho tiempo, es, cada vez más, visto como uno de los textos centrales de la filosofía política y del derecho de Kant, y sobre todo como texto principal de las relaciones internacionales, pues Kant prevé, hasta cierto punto, el curso de la globalización y muchos aspectos del mundo poswestfaliano que habríamos de vivir en el siglo xx y posteriores, como veremos a continuación.

Estructura y tesis

Kant utiliza la estructura de un tratado de paz al escribir su ensayo^[9]. Lo divide en dos partes, a través de seis artículos preliminares, tres artículos definitivos, dos suplementos y un apéndice. El ensayo lo escribe a partir de varias presuposiciones. La primera es que el hombre, sobre todo el titular del poder, tiene una inclinación natural hacia la guerra. Y la segunda es que, a pesar de esto, provisto un marco jurídico válido y eficaz, se puede encauzar esta naturaleza humana. El derecho tendría para él, por tanto, la función fundamental de controlar y encauzar la conducta del hombre.

Algunas de las ideas (políticas) principales que Kant defiende son las siguientes:

- El hombre es malo por naturaleza, pero tiene instrumentos al alcance de sus manos para contrarrestar sus tendencias negativas, como, por ejemplo, el derecho.
- A través del derecho el hombre puede alcanzar la paz perpetua, que supera en tiempo y en profundidad el superficial y temporal tratado de paz.
- Esto es posible a través de una política común entre Estados republicanos que se dirige hacia una federación de Estados, regulada por el derecho.
- Este derecho no debe ser únicamente interestatal, sino cosmopolita, de manera que el ciudadano de cualquier Estado pueda verse protegido por la ley.

Al mismo tiempo su ensayo es un proyecto filosófico, y esto en un sentido muy preciso: es una aplicación de la filosofía crítica de Kant y está basado en la asunción de que las relaciones internacionales pueden estar sujetas a la misma crítica que la razón humana y la ley^[10]. Este hecho fundamental restaría legitimidad a la afirmación de que es un texto menor, frente a su filosofía crítica —pues es eminentemente un texto práctico que surge de la última.

Curiosamente, en la introducción a su texto, Kant diferencia claramente entre el teórico y el práctico, y se caracteriza a sí mismo como teórico, proporcionándose el espacio suficiente que le permite proferir afirmaciones de cuyas consecuencias sólo

tiene que hacerse responsable mínimamente. Le quita, con esto, legitimidad a su propio texto. Pero esto es sólo aparente, pues, primero, si conocemos su filosofía crítica, Kant claramente defiende la posición de que la responsabilidad la tiene el hombre que piensa y juzga^[11]. Y, segundo, y como hemos dicho anteriormente, constituye este ensayo la lectura práctica a su filosofía crítica. Es la aplicación de la razón y su autonomía al contexto relativamente desfavorable del mundo en el que vivimos. No se le deben escapar al lector los guiños irónicos que Kant introduce en su texto.

Primera parte

Los seis artículos preliminares en los que se estructura la primera parte de su ensayo establecen el estado de la cuestión y preparan el terreno para los artículos definitivos, de cuyo cumplimiento depende el establecimiento de la paz perpetua. Según Lutz-Bachmann, estos artículos están referidos a la época en la que escribió Kant^[12], y por eso han de ser tomados con cautela. La importancia del Estado central, del ejército nacional, la prohibición a la injerencia en asuntos internos y la soberanía como principio fundamental, podrían chocar con el fin último que se le vislumbra a la ley cosmopolita: la defensa del ciudadano a través de instituciones internacionales legítimas y globalmente válidas y eficaces. Veremos hasta qué punto esto puede ser cierto, considerando que, parafraseando a Kant, la ley cosmopolita y las instituciones que la hacen prevalecer no pretenden abolir la soberanía de un Estado, sino sólo regular su comportamiento sin intervención militar externa.

El contexto en el que le tocó vivir y escribir a Kant, a finales del siglo XVIII, aclara los motivos de su esperanza de una paz perpetua^[13]. Estuvo este siglo plagado de guerras resultantes en sendos armisticios y tratados de paz temporales e intermitentes. De manera que no es de extrañar que Kant comenzara su ensayo diferenciando entre el cese de hostilidades, o armisticio, y la paz constante y duradera. Esto debía servir de justificación a su texto. El armisticio es una falsa paz y debe ser superado por un tratado de paz que asegure que las partes no puedan volver a la guerra de ninguna de las maneras: «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que haya sido hecho con la reserva secreta que indica la posibilidad de una futura guerra»^[14].

A continuación, Kant se descubre como un soberanista: «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da aquí) debe poder ser adquirido por otro Estado a través de la herencia, el trueque, la compra o la donación»^[15]. El Estado, según su perspectiva, es una persona moral y una comunidad de personas de la que ningún otro Estado puede disponer. Sería la soberanía del Estado un principio absoluto y fundamental de su teoría.

Pensadores posteriores criticarían esta insistencia en la soberanía como condición del nuevo orden que predica Kant^[16]. Según Bohman, por ejemplo, uno tiene que trascender el sistema del Estado-nación, y flexibilizar su soberanía en aras de la defensa del ciudadano^[17]. Sin embargo, según Gerhardt, su soberanismo está relacionado a su idea del derecho, relacionada a su vez al poder y a la violencia, pues sólo donde hay un monopolio de la violencia se puede hablar de un derecho válido^[18]. La posible contradicción entre su «apología» del Estado y su presentación de la «ley cosmopolita», que trasciende al Estado y coloca al individuo en su centro, necesariamente hay que relacionarla con su tiempo histórico: el Estado moderno estaba en formación y Kant busca el método para acabar con la lacra de las guerras^[19], fortaleciendo al primero desde sus cimientos a través del derecho, por un lado; y, por el otro, supranacionalmente estableciendo la posibilidad de la constitución de instituciones internacionales que hicieran prevalecer el derecho entre Estados soberanos, y evitaran así las guerras. Aún sería pronto (o utópico) para pensar en la constitución de una república global, según sus propias palabras.

Kant se muestra contrario a los ejércitos permanentes profesionales, y aboga por un ejército nacional, y no de mercenarios: «Los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*) deben desaparecer totalmente con el tiempo»^[20]. Esta idea sería tomada posteriormente por Napoleón y contribuiría al fortalecimiento del Estado central, y también, por otro lado, al desarrollo del nacionalismo estatal tanto como subestatal, resistente al poder central.

Si bien no hay que confundir nunca a un filósofo con un visionario, hay pensadores que le recriminan haberse olvidado del fenómeno del nacionalismo en aras de su teoría de las repúblicas. Kant no pudo predecir que su soberanismo y el servicio militar obligatorio darían lugar a nacionalismos que intensificarían y serían causa de guerras devastadoras e ideológicas de liberación durante toda la modernidad hasta hoy^[21]. Otros recuerdan que tampoco previó que incluso la propia naturaleza de la guerra y del conflicto armado cambiaría y se daría en un contexto de separatismo étnico, fundamentalismo religioso y pluralismo cultural que despertara fuertes sentimientos nacionalistas, al que ciertas instituciones tampoco podrían hacer frente^[22]. Aunque todo esto sea cierto, debemos tener cuidado con nuestras atribuciones a las capacidades incluso de grandes pensadores como Kant. El nuevo e importante énfasis dado a la idea de la ley cosmopolita, y a su través de la paz perpetua, debería servirnos de incentivo y no de vademécum de nuestra historia.

Inciendiando en esto último, Kant se refiere directamente a la historia europea del siglo XVIII cuando avisa a los Estados de que «no debe emitirse deuda del Estado en relación a los asuntos de política exterior»^[23]. El querer fortalecer la posición de uno en el cuadro internacional por medio del dinero de otro Estado sólo puede llevar a la guerra y a la posterior ruina del Estado endeudado y de todos aquellos dependientes de aquél. Es principal, en su visión, el desarrollo interno de un Estado, y sus

instituciones, pues la seguridad sin instituciones sería la continuación de un despotismo que sólo podría llevar a la catástrofe. El problema aquí es que las diferentes regiones de un Estado pueden, en ocasiones y por diversas causas, estar sujetas a distintos niveles de desarrollo o pautas de progreso, lo cual podría llevar a conflictos internos que podrían acabar en guerra civil.

Como si Kant ya hubiera pensado en esta última posibilidad, afirma la ilegitimidad de cualquier intervención externa en el gobierno o la constitución de otro Estado. Este quinto artículo preliminar sería de especial interés para la historia del siglo xx y posteriores. El límite a la intervención lo establece Kant en la guerra civil o de partición de un Estado donde no haya dudas acerca de quién será la parte victoriosa y la vencida; es decir, el tercer Estado nunca podrá intervenir en el conflicto interno de otro Estado para cambiar el *statu quo* que se esté desarrollando en dicho Estado. No podrá, a partir de su intervención, cambiar el estado de las cosas o apoyar a una de las partes en conflicto. Se constituye este artículo así en uno de los más conflictivos en la ciencia política actual, y ha sido puesto en entredicho repetidamente por la realidad internacional a lo largo del último siglo, pues la jurisdicción de la intervención externa parecería una cuestión difícil de legislar sin tener en cuenta su contexto específico: «Mientras el resultado de esta lucha interna no se haya decidido, esta intromisión de poderes externos constituiría una violación de los derechos de un pueblo independiente»^[24].

Para mayor confusión, Kant también establece la necesidad de una serie de límites procedimentales a la hora de llevar a cabo una guerra, que permitan la confianza posterior al tratado de paz: «Ningún Estado debe permitirse en tiempos de guerra hostilidades que deban impedir la recíproca confianza en la futura paz»^[25]. Incide en que la guerra de exterminio, por ejemplo, no se puede permitir^[26]. Sin embargo, Kant no explicita la posibilidad de intervención en el caso del exterminio o maltrato interno a un Estado. Si se diera esta posibilidad, se abriría en su texto la caja de Pandora a la intervención, con lo que su posición soberanista se vería puesta en entredicho. La experiencia nos dice que es difícil, si no imposible, terminar con una guerra de exterminio diplomáticamente o a través de sanciones.

Segunda parte

Con esto llegamos a sus artículos definitivos. Los tres artículos reflejan la división que Kant considera para el derecho público^[27]. El primer artículo trata el derecho interno de cualquier Estado, el segundo trata el derecho interestatal o derecho de gentes, y el último trata su nuevo derecho cosmopolita, basado fundamentalmente en el derecho a la hospitalidad. Salir del estado de naturaleza para introducirse como

sociedad civil en un estado de derecho es un imperativo de la razón, un deber, según Kant^[28].

Kant obtiene el concepto del Estado mediante su deducción trascendental, es decir, como condición formal por la que el orden jurídico se hace posible como un orden objetivo de convivencia. El Estado se entiende así como la condición del derecho. El derecho es definido como el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser compatible con el arbitrio de los otros según una ley general de libertad. Y la libertad es concebida como la autodeterminación racional del hombre^[29].

La correcta compenetración de los tres niveles del derecho público haría posible, según Kant, la paz perpetua. En primer lugar, los Estados deben tener una constitución republicana, basada en los principios de la Revolución francesa (libertad, igualdad y fraternidad), igual y común para todos los sujetos de ese Estado, y basada en la división de poderes: ejecutivo, legislativo y judicial (al modo de Montesquieu, en su *El Espíritu de las leyes*, 1748). El Estado representa a los ciudadanos, y éstos no son súbditos, sino que deciden y cargan con los costes de la guerra. Una guerra, por tanto, en un Estado republicano, será menos probable que en un Estado despótico, donde el rey se erige como propietario del Estado, y decide ir a la guerra, sin preocuparse por las consecuencias que ésta pueda tener en sus súbditos^[30].

En una Constitución donde el súbdito no es ciudadano, es decir, en una Constitución que no es republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe de Estado no es un miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas palaciegas, etcétera^[31].

En este primer artículo, Kant hace una diferenciación explícita entre la Constitución republicana y la democrática, apoyando la primera y rechazando la segunda. Algunos intérpretes posteriores han dicho que la Constitución republicana constituye la democracia representativa, mientras que la democrática constituye la democracia directa^[32]. Sin embargo, si bien la Constitución republicana establece un sistema representativo con división de los poderes: ejecutivo, legislativo y judicial, el Gobierno no es elegido; de manera que sería una democracia representativa un tanto particular, pues la representación sería «elegida» de arriba abajo, y no al revés a través de las urnas, como es el sistema habitual de la democracia representativa hoy día. Explícitamente nos dice que cuantas menos personas formen el Gobierno, más representativo podrá ser, de manera que incluso una monarquía bien entendida, podría ser republicana^[33]. Esta tesis la desarrolla en sus últimos textos, apoyando en estos casos la democracia representativa, en la conciencia de que el pueblo debe tener voz, que ésta debe ser expresada por sus representantes, y que está en la virtud del

pueblo el respeto de sus minorías^[34].

Kant fundamenta su segundo artículo definitivo, en el que trata el derecho internacional, en el derecho de gentes^[35]. Éste debe basarse, por una parte, en un federalismo de Estados libres, de manera que diferencia entre una federación de pueblos y un Estado de pueblos, advirtiendo de la necesidad de ponderar la relación entre los distintos derechos de Estados para que no tengan que constituirse en un solo Estado. Y, por otra parte, en un derecho que limite el comportamiento de personas y Estados y permita la convivencia, aunque sea formalmente. Se busca así la federación de la paz, superadora del tratado de paz, que termine con todas las guerras, pero que carezca de poder de Estado, y que sólo garantice la libertad de cualquier Estado. Esta federación, como nos dice Kant, es un sucedáneo a un Estado de pueblos, que evita pero no acaba con la pulsión humana hacia la guerra^[36]. Según él, los Estados mismos no permitirían la institución de un Estado de pueblos.

Quepa decir que la parte más relevante del *ius gentium* trata las guerras y su división entre guerras justas e injustas. Kant considera, sin embargo, que las guerras no se pueden juzgar justas o injustas, a menos que exista una autoridad supranacional que así las considere. En caso contrario, los términos *ley* y *guerra* son contradictorios^[37]. De aquí también su negativa a aceptar cualquier violencia contra el Estado. Las diatribas intraestatales deben resolverse por medio del derecho, y no por medio de la guerra o la rebelión.

Por último, nos describe Kant el funcionamiento del derecho cosmopolita, que según sus palabras «debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal»^[38]. Un extranjero debe ser tratado de la misma manera fuera que dentro del Estado del que se le supone ciudadano. Critica en este último artículo definitivo el colonialismo imperante, y el trato que los colonizadores dispensan a los colonizados. Lamentablemente la hospitalidad no es algo común en el trato entre humanos. Y, sin embargo, cuando la globalización se hace cada vez más palpable, es un gesto necesario tanto a la institución del derecho cosmopolita, como a la paz perpetua a través suyo.

Tras finalizar con sus artículos definitivos, Kant explicita una de sus tesis quizá más controvertidas: el papel de la Providencia divina o Naturaleza. Es controvertida esta tesis por el papel crucial que en su filosofía tiene la autonomía de la razón humana, su libertad. Queda puesta en entredicho esa misma libertad al darle un papel tan preponderante a la naturaleza en las decisiones que nos llevan a los hombres a la paz perpetua. Si bien Kant insiste en que la naturaleza no nos quita nuestra libertad, sí nos dice que la naturaleza realiza su intención como destino, esté el ser humano de acuerdo o no, o conozca o no, de hecho, dicho propósito. La pregunta clave, según Apel, es la siguiente: ¿cómo se podría pensar la posibilidad del progreso moral en la historia? Kant cree que el progreso moral es posible, pero que no depende de lo que hagamos o de los métodos que utilicemos, sino de lo que la *naturaleza* humana haga para *obligarnos* a seguir un curso que no aceptaríamos por elección propia^[39]. Según

Habermas, Kant propone una filosofía de la historia con un propósito cosmopolita, que debe hacer plausible el improbable «acuerdo entre la política y la moral» a través de la oculta «intención de la naturaleza»^[40].

La guerra está injerta, según Kant, en la misma naturaleza humana, pero al mismo tiempo la Naturaleza provee que a través de esta misma guerra se pueda llegar a la paz perpetua. Es la naturaleza la que hace funcionar las tendencias egoístas del ser humano para que la Constitución republicana, por ejemplo, funcione, o también el comercio, enemigo acérrimo de la guerra, según él. De todas formas, no existe fin a las contradicciones y las luchas de la razón, ni victoria definitiva para la razón, según Kant^[41]. Así pues, la libertad trascendental, aquella libertad individual que se ve inmersa en un mundo en comunidad, es la voluntad en un mundo lleno de límites: las libertades de todos los demás individuos.

Por otra parte, insiste Kant en el papel que han de jugar en la formación de un Estado y de su constitución los filósofos que, si bien no deben detentar el poder ni necesariamente jugar un papel público, deben tener una cierta libertad para expresar sus opiniones, y así guiar y complementar a los juristas de un Estado. Corrige así hasta cierto punto la teoría platónica del reino de los filósofos, pero les deja aún un papel preponderante e idealizado como guardianes y defensores del Estado republicano^[42]: «Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser consideradas como un consejo por los Estados armados para la guerra»^[43].

En el apéndice, consciente de que en el mundo real la práctica contradice en ocasiones la teoría, coloca al derecho por encima del legislador y del hombre de Estado como regulador y limitador del poder del Estado, creyendo así pues en lo que él llama el político moral, contrapuesto en su tesis al moralista político. Este político moral es el que debe guardar la Constitución de un Estado y asegurar su conformidad con el derecho natural o con la razón. Debe ser consciente de que cualquier progreso de la misma ha de ser paulatino y no violento, y de que él debe ser el garante del progreso y no su detractor. De la misma forma en que el gobernante debe estar limitado por ley en su poder, el pueblo debe ser consciente de que es gobernado y protegido por la ley, y así de los límites de su libertad^[44]. El moralista político, por contra, se escuda en la incapacidad humana hacia el bien para no promover cambios, y en vez de dedicarse a la práctica, se dedica a promover su ventaja personal, olvidándose de la sostenibilidad de sus políticas, mediante una serie de principios inmorales^[45].

Ante la diatriba entre una ética formal, como él la llama, de principios, y una ética material o instrumental, o consecuencialista, basada en la finalidad perseguida, Kant se declina claramente por la ética formal, pues «tiene como principio de derecho una necesidad incondicionada»^[46]. No está sujeta a principios empíricos relacionados a una teleología. El derecho mismo representa ese imperativo categórico en el ámbito

político. Según Kant, además, siguiendo el principio formal, la finalidad llega por sí misma, pues la sabiduría del Estado que surge de una política basada en la ética formal supera la prudencia del Estado, pues mira al largo plazo y a los principios de su acción. Para él, la prudencia es un imperativo técnico^[47], un principio reflexivo sujeto a error^[48]. El derecho es todo lo contrario.

Resumiendo, Kant contrapone la prudencia al deber como reflejo respectivo de la política del corto y del largo plazo. Es, además, un legalista, al subordinar, como hemos visto, absolutamente la política al derecho, y con ello a la moral, de la cual es reflejo el derecho. El hombre, en esto, debe ser consciente del principio del mal que alberga en él para superarlo, y así superar también la subjetiva división entre la política y la moral. Poniéndose bajo la batuta del derecho, da un primer paso hacia dicha superación y hacia la convergencia entre política y moral, aunque sólo fuera formalmente.

Finalmente, establece nuestro pensador la importancia de la publicidad, sin la cual no podría haber justicia ni derecho. No se le escapará al lector la ironía de que titule su segundo suplemento «Artículo secreto para la paz perpetua», y afirme en éste la necesaria libertad de los filósofos para controlar el poder sin poseerlo. La fórmula trascendental del derecho público es la siguiente: todas las acciones que se refieren al derecho de otras personas cuyas máximas no estén en concordancia con la publicidad son injustas. Por una parte, entonces, establece que el derecho a la revolución debe ser mantenido en secreto y, por otra parte, las máximas de la prudencia del Estado que se manifiesten como injustas deberán conformarse al derecho y a la moral para su posterior publicidad. En resumen, la posibilidad de comunicación exterior de los principios por los que actuamos nos indica la justicia de nuestras acciones, y el acuerdo entre política y moral. La paz perpetua es un continuo progreso al igual que el derecho público, y es quizá su resultado, y éste sólo se puede llevar a cabo dentro de una federación, donde también la prudencia política cobraría su sentido.

Lectura contemporánea

Kant es considerado el predecesor de la teoría de la paz democrática, aquella teoría de las relaciones internacionales por la que las democracias no luchan entre sí^[49]. Sin embargo, Kant fue más bien el pionero de aquella teoría que defiende que las democracias están menos dispuestas a ir a la guerra que las autocracias, y menos aún entre democracias^[50]. Como hemos visto, su federación de repúblicas cancelaría en el largo plazo el riesgo de guerra, y acercaría a las mismas a la paz perpetua.

Después de la Segunda Guerra Mundial, lo más parecido a la ley cosmopolita, que debía regir en la federación de repúblicas de Kant, habría sido quizá la

Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que diera lugar a la fundación de la Organización de Naciones Unidas (ONU). Sin embargo, como Apel nos recuerda, la ONU tiene diferencias cruciales con la liga de las repúblicas kantianas^[51], la más importante de las cuales es que la constituyen regímenes republicanos, junto a los sistemas republicanos. Hoy las instituciones más parecidas a su liga podrían considerarse la Unión Europea y la, aún en ciernes y bastante polémica por sus implicaciones, Liga de las Democracias^[52]. En ésta, como en la federación cuya creación defiende, sólo las repúblicas son miembros elegibles, porque sólo éstas están organizadas constitucionalmente y pueden proteger la libertad y la igualdad de sus ciudadanos ante la ley^[53]. Pero ¿cómo se alcanzan estas Constituciones republicanas? Ésta es la pregunta clave de todas las políticas de promoción de la democracia. Kant no se hace esta pregunta.

Uno de los puntos clave en su perspectiva es la importancia de las instituciones que fomentan el sistema republicano, con su Estado de derecho y su división de poderes. Sólo el sistema republicano podrá llevar a los Estados a una paz perpetua. Y, por otra parte, la precariedad del derecho internacional sólo puede ser superada por vía de la organización internacional, tanto en el ámbito regional como en el mundial. La innovación conceptual de la ley cosmopolita indica que Kant no creía que una sociedad internacional democrática y pacífica pudiera ser desarrollada únicamente por la democracia en países individuales, sino que hacía falta el establecimiento de instituciones apropiadas y el desarrollo de un cuerpo de ley consistente^[54]. Su consistencia debería ser a nivel global y no sólo regional para que todas sus implicaciones se hicieran reales. Sin embargo, y a pesar de lo innovador de su concepto, Kant no nos dice cuáles serían los instrumentos para alcanzar dicha ley cosmopolita^[55].

Esta ley cosmopolita, de hecho, cambia la visión estática de la soberanía de un Estado y de la no interferencia en problemas internos de un Estado, pues abre una vía a la interferencia exterior para defender los derechos básicos de los individuos; éstos deberían ver sus derechos defendidos tanto dentro de su Estado como fuera de él^[56]. Así pues, el derecho del individuo cobra una importancia no evidente frente al derecho del Estado en la filosofía de Kant.

David Held nos dice que el modelo cosmopolita de la democracia de Kant presenta un programa de posibles transformaciones con implicaciones políticas tanto en el corto como en el largo plazo: requeriría la reforma del Consejo de Seguridad de la ONU, la creación de una segunda Cámara en la ONU, una creciente regionalización política y el uso de referendos transnacionales, jurisdicción obligatoria de la Corte Internacional y la creación de una nueva Corte Internacional para los Derechos Humanos, la fundación de una nueva agencia económica coordinadora a nivel regional y global, el establecimiento de una fuerza militar efectiva, responsable e internacional; y, más allá de esto, el afianzamiento de la ley democrática cosmopolita, un Parlamento global conectado a las regiones, naciones y

localidades, un sistema legal, global e interconectado que conecte elementos de la ley civil y criminal, la separación de intereses políticos y económicos a través de asambleas deliberativas y procesos electorales, el establecimiento de la responsabilidad de los agentes económicos internacionales y transnacionales en los parlamentos y asambleas en los niveles regional y global, etcétera^[57].

Sin embargo, si bien estos desarrollos serían los deseables en un mundo posible en el que todos los Estados soberanos de su territorio y de su población tuvieran la misma intención de establecerse o desarrollar sistemas republicanos (o de democracia representativa, diríamos hoy), el equilibrio entre éstos es más que dudable, y las interdependencias hacen más que complicado el camino unívoco tanto al sistema republicano como a la ley cosmopolita prevaleciente sobre las legislaciones nacionales.

La globalización a la que Kant siguiera sus primeros pasos habría de desarrollarse por sendas muy diferentes a las posiblemente pensadas por él. La globalización no es un progreso unilineal ni uniforme, sino que es una balanza entre identidades locales y globales siempre cambiante. Si bien Kant critica el colonialismo llevado a cabo por algunos Estados occidentales en su tiempo, no parece reconocer la manera en la que las nuevas interdependencias entre los Estados por recursos repartidos desigualmente pueden exacerbar o provocar conflictos^[58], sin necesidad de que estén basados en relaciones coloniales abiertas. La globalización que significa dependencia puede traer conflictos y no necesariamente la paz. Y es ese mismo camino hacia la globalización el que está plagado de incertidumbres, progresos y retrocesos, en nuestra historia pasada y reciente.

La historia está basada así en un frágil equilibrio de dependencias e interdependencias entre Estados republicanos, como diría Kant, y aquellos estados que (aún) no lo son. La presencia, por ejemplo, de recursos naturales, exacerba estos desequilibrios y asimetrías, sin facilitar los procesos de cambio institucional en ciernes. Sin embargo, la búsqueda de espacios a través de los cuales algunos Estados pudieran incrementar su influencia para ayudar en aquellos procesos de democratización que, por una razón o por otra, no estuvieran encauzados, podría constituir el comienzo de un largo (¿y utópico?) proceso que nos llevara a la paz perpetua, tal como Kant la imaginó.

Bibliografía

Se propone aquí una bibliografía relativamente reciente, por supuesto incompleta, que pudiera resultarle de interés al lector. Ésta está relacionada por supuesto con el ensayo *Sobre la paz perpetua* de Kant o directamente lidiando con éste.

- ARAMAYO, R. R., *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración a propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996.
- ARENDT, H., *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- ARCHIBUGI, D., «Models of international organization in perpetual peace projects», *Review of International Studies* 18 (1992), pp. 295-317.
- , «Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace», *European Journal of International Relations* 1, 4 (1995), pp. 429-456.
- BERGNER, D., «Immanuel Kant, ein Philosoph des Friedens», *Freiheit* (Halle) 29, 93 (1974), p. 10.
- BOHMAN, J. y Lutz-Bachmann, M. (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press, 1997.
- BOURKE, J., «Kant's doctrine of *Perpetual peace*», *Philosophy* 17, 68 (1942), pp. 324-333.
- BRANDT, R., *Immanuel Kant: política, derecho y antropología*, México DF, Plaza y Valdés, 2001.
- , «Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtlehre», *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlín, De Gruyter, 1982, pp. 233-285.
- BUSCH, W., *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*, Berlín, De Gruyter, 1979.
- BYRD, B. S., *Themenschwerpunkt Recht und Sittlichkeit bei Kant = Law and morals for Immanuel Kant*, Berlín, Duncker & Humblot, 2006.
- CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *El tribunal de la razón: el pensamiento jurídico de Kant*, Sevilla, Mad, 2005.
- , *Kant y la guerra: una revisión de La paz perpetua desde las preguntas actuales*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.
- D'ANTONIO, F., *La recensione di Fichte alla Pace Perpetua di Kant*, Cremona, 1942.
- DEGGAU, H.-G., *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983.
- DICKE, K. y KODALLE, K.-M. (eds.), *Republik und Weltbürgerrecht: Kantische*

- Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts*, Weimar, Böhlau, 1998.
- DOYLE, M. W., «Kant, liberal legacies, and foreign affairs», *Philosophy and public affairs* 12, 3 (1983), pp. 205-235.
- FRANZ, D. E. y STAHL, J., «Der ewige Friede ist keine leere Idee, sondern eine Aufgabe», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 31 (1983), pp. 18-30.
- GANOWSKI, S., «Kants Idee vom ewigen Frieden und unsere Gegenwart», *Wissenschaft und Weltbild* 27 (1974), pp. 89-92.
- GEISMAN, G., «Kants Rechtslehre vom Weltfrieden», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), pp. 363-387.
- GERHARDT, V., *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden: eine Theorie der Politik*, Darmstadt, WBG, 1995.
- HACKEL, V. M., *Kants Friedensschrift und das Völkerrecht*, Berlín, Duncker & Humblot, 2000.
- HÖFFE, O. (ed.), *Immanuel Kant, zum ewigen Frieden*, Berlín, Akad. Verl., 2004.
- HUTCHINGS, K., *Kant, critique, and politics*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996.
- KAULBACH, F., *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Wützburg, Königshausen und Neumann, 1982.
- KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn, Mentis, 2007.
- KLEINGELD, P., «Approaching Perpetual Peace: Kant's Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation», *European Journal of Philosophy* 12, 3 (noviembre 2004), pp. 304-325.
- MANGANARO, P., *Libertà sotto leggi la filosofia pratica di Kant*, Catania, CUECM, 1989.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V., *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, NAU Llibres, 1997; en «Intervenciones que tuvieron lugar en las Segundas Jornadas de Filosofía de la Paz, realizadas en Benicàssim (Castellón) los días 27, 28 y 29 de abril de 1995».
- MAUS, I., *Zur aufklärung der demokratietheorie Rechts- und demokratietheoretische überlegungen im Anchluss an Kant*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994.
- PSYCHOPEDIS, K., *Untersuchungen zur politischen Theorie von Immanuel Kant*, Gotinga, Schwatz, 1980.
- RIVERA DE ROSALES, J., *De la voluntad racional de Kant a la voluntad de poder nietzscheana: Kant, Schelling, Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, UNED, 2004.
- RUSSETT, B.; LAYNE, Ch.; SPIRO, D. E. y DOYLE, M. W., «The democratic peace», *International Security* 19, 4 (primavera 1995), pp. 164-184.
- SERRANO GÓMEZ, E., *La insociable sociabilidad: el lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Barcelona, Anthropos, 2004.

SPRUTE, J., *La filosofía política de Kant*, Madrid, Tecnos, 2008.

WILLIAMS, H., *Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

Sobre la paz perpetua

Un esbozo filosófico

Puede dejarse de lado la cuestión de si este título satírico, escrito en el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio, les valdría de algo a los *hombres* en general, o en especial a los jefes de Estado, que nunca llegan a estar hartos de la guerra, o solamente les sería útil a los filósofos, quienes sueñan ese dulce sueño. El autor del presente escrito se pone la siguiente condición: que, dado que el político teórico se apoya en el práctico, este último desprecia al teórico con gran autocomplacencia como a un sabio de escuela que, con sus ideas vacías, no conlleva peligro alguno al Estado, pues éste se debe basar en máximas derivadas de la experiencia, y a quien se le puede permitir lanzar sus once bolos a un tiempo, sin que el hombre de Estado, político *de mundo*, se pueda preocupar, debiendo éste incluso en el caso de conflicto con aquél, obrar consecuentemente, y no pretender ver peligro para el Estado en las opiniones aventuradas por aquél al azar y manifestadas públicamente; a través de esta *cláusula salvatoria*, el autor quiere saberse protegido, de la mejor de las maneras y expresamente, de toda interpretación maliciosa.

Sección primera

La cual contiene los artículos preliminares hacia la paz perpetua entre los Estados

1. «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que haya sido hecho con la reserva secreta que indica la posibilidad de una futura guerra».

Pues, en este caso, se trataría únicamente de un armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no de la *paz*, que significa el cese de todas las hostilidades, y para la cual el encadenamiento del epíteto *perpetua* es ya un pleonismo sospechoso. Las causas existentes para una guerra futura, aunque quizás ahora aún desconocidas para los pactantes, se destruyen por completo en el tratado de paz, y esto a pesar de que pudieran haber sido investigados los documentos de archivo con penetrante perspicacia. La reserva (*reservatio mentalis*) de las antiguas pretensiones, que aún deben ser pensadas, a las que ninguna de las partes hace mención, porque ambas están agotadas de proseguir con la guerra, relacionada con la mala intención de aprovechar la primera buena oportunidad con el fin de la guerra, pertenece a la casuística jesuita y no corresponde a la dignidad de los regentes, de la misma manera que tampoco corresponde a la dignidad de un ministro la complacencia en las mismas deducciones, cuando se juzga el asunto tal como es en sí mismo.

Si, en cambio, se sitúa el verdadero honor del Estado, según los conceptos ilustrados de la prudencia del Estado, en el constante incremento del poder por cualesquiera medios, por supuesto aquel juicio parecerá escolar y pedante.

2. «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da aquí) debe poder ser adquirido por otro Estado a través de la herencia, el trueque, la compra o la donación».

Pues un Estado no es (como acaso el suelo en el que se sitúa) una pertenencia (*patrimonium*). Es una comunidad de personas sobre la que ningún otro, más que él mismo, puede mandar y disponer. Sin embargo, incorporar a éste como injerto en otro Estado, teniendo este último, como tronco que es, su propia raíz, significa anular su existencia como persona moral y hacer de él una cosa, lo cual contradice, por tanto, la idea del contrato originario, sin el cual no es posible pensar ningún derecho sobre un pueblo^[59]. Todo el mundo conoce el peligro que ha traído a Europa en los tiempos más recientes el prejuicio de este tipo de adquisición, pues otras partes del mundo nunca lo han conocido: por ejemplo, que los Estados también pueden contraer

matrimonio entre ellos, en parte como una nueva forma de industria para convertirse en superiores sin necesidad del despliegue de fuerzas sino a través de pactos de familia, y en parte, también, para de esta manera aumentar sus propiedades territoriales. También se debe contar con la cesión de tropas de un Estado a otro contra un enemigo no común, pues en este caso los súbditos son utilizados y malgastados arbitrariamente, como si fueran instrumentos manipulables.

3. «Los ejércitos permanentes (*miles perpetuus*) deben desaparecer totalmente con el tiempo».

Pues amenazan constantemente a otros Estados con la guerra, con su disposición a aparecer siempre armados con este fin; se incitan sin cesar a superarse mutuamente en el número de tropas armadas, y al ser más opresiva la paz que una guerra corta, por los costes derivados de aquélla, se convierte en causa de guerras de agresión con el fin de deshacerse de la carga; además de esto, el ser tomados para matar o ser matados a cambio de un sueldo parece conllevar la utilización de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (el Estado); este hecho no conjuga bien el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Muy diferente es asegurar la protección propia y de la patria de ataques externos a través del entrenamiento voluntario y periódico de los ciudadanos del Estado, diestros en el tema de las armas. Con la acumulación de un tesoro ocurriría lo mismo, pues se vería confrontado a éste, visto por otros Estados como amenaza de guerra, y les obligaría a un ataque preventivo, si no fuera por la dificultad de investigar la magnitud del mismo (pues de los tres poderes, el poder *militar*, el poder de la *alianza* y el poder del *dinero*, el último sería seguramente el instrumento de guerra más seguro).

4. «No debe emitirse deuda del Estado en relación a los asuntos de política exterior».

No es sospechosa la fuente de ayuda, que busca esta ayuda dentro o fuera del Estado, para el fomento de la economía nacional (la mejora de los caminos, nuevos asentamientos, la adquisición de depósitos para los preocupantes años en los que la cosecha sea pobre, etc.). Sin embargo un sistema de crédito, como máquina antagónica entre las potencias, es un poder monetario peligroso, pues las deudas seguras —invención altamente ingeniosa de un pueblo comerciante en este siglo— pueden aumentar indefinidamente y siempre pueden ser objeto actual de reclamación (porque seguramente no todos los acreedores reclamarán al mismo tiempo); pues es llevar un tesoro a la guerra que sobrepasa todos los tesoros de todos los otros Estados, y sólo puede ser agotado por la inminente caída de las tasas (que es ampliamente retrasada a causa de que éstos fomentan el comercio, mediante su efecto retroactivo

sobre la industria y la propiedad). Esta facilidad de llevar a cabo una guerra, unida a la inclinación que tienen hacia ella los poseedores del poder, que parece ser inherente a la naturaleza humana, es un gran obstáculo para la paz perpetua; para impedir la guerra debería existir un artículo preliminar, porque la finalmente inevitable bancarrota del Estado implicará en el desastre a otros Estados no endeudados, lo cual significaría un perjuicio público para estos últimos. En este caso, al menos, están justificados esos otros Estados a aliarse entre ellos contra un Estado tal, y sus pretensiones.

5. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la Constitución y el gobierno de otro Estado».

Pues, ¿qué le puede justificar con este fin? ¿Acaso el escándalo que les proporcione a los súbditos de otro Estado? El escándalo puede mayormente servir de advertencia, mediante el ejemplo de los grandes males que un pueblo contrae por la falta de leyes; y, de todas formas, el mal ejemplo que una persona libre le proporciona a otra no significa ningún perjuicio (como *scandalum acceptum*). Sin embargo, de esta situación no se podría deducir el caso de un Estado que se dividiera en dos partes a consecuencia de desavenencias internas, cuyas partes representarían cada una un Estado particular, que hiciera valer su derecho sobre el todo; donde el que un tercer Estado preste ayuda a uno de los dos anteriores no se le podría imputar como intromisión en su Constitución (pues en ese caso sería tan sólo anarquía). Mientras el resultado de esta lucha interna no se haya decidido, sin embargo, esta intromisión de poderes externos constituiría una violación de los derechos de un pueblo independiente, que lucha sólo contra su enfermedad interna; y se constituiría en un escándalo propiamente dicho que pondría en peligro la autonomía de todos los Estados.

6. «Ningún Estado debe permitirse en tiempos de guerra hostilidades que deban impedir la recíproca confianza en la futura paz, como puede ser el contrato de *asesinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, el *quebrantamiento de la capitulación*, la *inducción a la traición (perduellio)*, etcétera».

Son estratagemas faltas de honor, pues aun en medio de una guerra debe existir alguna confianza en el modo de pensar del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar la paz y la hostilidad acabaría en una guerra de exterminio (*bellum internecinum*); ya que la guerra es sólo el triste y necesario medio en el estado de naturaleza (donde no existe tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza de la ley) de imponer su derecho por medio de la violencia; donde ninguna de las dos

partes puede ser declarada un enemigo ilegal (pues esto ya presupondría una sentencia judicial), sino que se decide por la *inclinación* del mismo (del mismo modo que ante un tribunal divino) de qué lado está el derecho; no puede concebirse, sin embargo, una guerra de castigo (*bellum punitivum*) entre Estados (porque entre ellos no se da la relación de superior y subordinado). De todo esto se sigue: que una guerra de exterminio, donde la desaparición puede afectar a ambas partes al mismo tiempo y por tanto también a todo derecho, sólo permitiría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana. Una guerra tal, incluido también el uso de los medios que llevan a ella, debe ser absolutamente prohibida. El que los citados medios, sin embargo, lleven inevitablemente a esta situación se aclara a través de que aquellas artes infernales, en sí mismas miserables, cuando se utilizan no se mantienen por mucho tiempo dentro de los límites de la guerra, como pasa por ejemplo en el uso de los espías (*uti exploratoribus*), que únicamente utilizan la falta de honor de los otros (que de todas formas no puede ser exterminada), además de traspasarse a la situación de la paz, acabando por completo con la intención de la misma.

Aunque las leyes citadas objetivamente, es decir, en la intención de los que detentan el poder, sean meras leyes *prohibitivas* (*leges prohibitivae*), algunas de ellas son de aquellas leyes *strictas* (*leges strictae*) que no diferencian el contexto, que de inmediato obligan a la supresión (como los números 1, 5, 6); otras, sin embargo (como los números 2, 3, 4), sin constituirse en excepciones a la norma jurídica, sino respetando la aplicación de la misma, amplían (*leges latae*) *subjetivamente* su competencia a través de la consideración de las circunstancias; adquieren permiso para *aplazar* su ejecución, sin perder de vista su propósito, por ejemplo la restitución a ciertos Estados de la libertad perdida tras la ley número 2, sin permitir su suspensión hasta el final de los tiempos (como solía prometer Augusto, *ad calendas graecas*), lo cual significaría su no restitución, sino solamente el permiso al aplazamiento para que no ocurra de manera apresurada y en contra de la misma intención. Pues la prohibición en este caso sólo afecta al *modo de adquisición*, que no debe valer en lo sucesivo, y no a la *posesión* que, aunque no tenga el título jurídico necesario, en su tiempo (en el de la adquisición putativa) fue considerada conforme al derecho según la opinión pública de todos los Estados de entonces^[60].

Sección segunda

Que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua entre Estados

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado natural (*status naturalis*), sino más bien un estado de guerra, es decir, a pesar de no comprender siempre un estallido de las hostilidades, sí es la continua amenaza de las mismas: el estado de paz debe ser *instaurado*; pues la omisión de las hostilidades no significa aún garantía de seguridad, y sin proporcionar ésta un vecino al otro (lo cual sólo puede suceder en un contexto *legal*), puede el uno tratar al otro, a quien le haya exigido esta seguridad, como enemigo^[61].

Primer artículo definitivo hacia la paz perpetua

La constitución civil en cada Estado debe ser republicana

La constitución *republicana* es aquella constituida, primero, según los principios de la *libertad* de los miembros de una comunidad (en cuanto personas); segundo, según los fundamentos de la *dependencia* de todos de una única legislación común (en cuanto a súbditos), y tercero, de conformidad con la ley de la *igualdad* de la misma (en cuanto a *ciudadanos*) —es la única, que surge de la idea del contrato originario, sobre el que todas las normas jurídicas deben fundarse^[62]—. Es pues en ella misma, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de Constitución civil; y así sólo resta la pregunta de si también es la única que puede llevar a la paz perpetua.

La Constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber surgido de la fuente pura del concepto de derecho, tiene aún la perspectiva de la consecuencia deseada, es decir, de la paz perpetua, cuya razón es la siguiente. Si (como no puede ser de otra forma en esta Constitución) se requiere el asentimiento de los ciudadanos para decidir si se debe llevar a cabo la guerra o no, no hay nada más natural que, ya que deben decidir todos los tormentos de la guerra que recaerán sobre ellos (como son combatir ellos mismos, hacerse cargo de los costes de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir miserablemente la desolación que deja la guerra tras de sí, y, por último, y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas, que agrian la paz misma y que nunca acabarán [por guerras próximas y siempre nuevas]), se piensen mucho si comenzar un juego tan tremendo; por el contrario, en una Constitución donde el súbdito no es ciudadano, es decir, en una Constitución que no es republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe de Estado no es un miembro del Estado, sino su propietario, y la guerra no le hace perder lo más mínimo en sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas palaciegas, etc., decidiendo así ir a la guerra como una especie de juego sin causas significativas y dejando con indiferencia, a razón del decoro, su justificación al cuerpo diplomático, siempre listo para estos menesteres.

Para no confundir la Constitución republicana (como sucede normalmente) con la Constitución democrática, se debe insistir en lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden ser clasificadas por la diferencia entre las personas que poseen el poder supremo del Estado o por la *forma de gobierno* del pueblo que ejerce su

soberano, sea éste quien sea; a la primera se la llama en realidad *forma de la soberanía (forma imperii)*, y sólo tres formas son posibles: aquélla donde una sola persona posee el poder gobernante, o bien algunas personas vinculadas entre sí, o bien todas las que constituyen la sociedad civil en su conjunto (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, poder de la nobleza y poder del pueblo). La segunda es la forma del gobierno (*forma regiminis*) y concierne al modo basado en la Constitución (el acto de la voluntad general, por la que la masa se convierte en pueblo), por el que el Estado hace uso de la plenitud de su poder: y es, en relación con esto último, o bien republicana, o bien despótica. El *republicanismo* es el principio de Estado de la separación del poder ejecutivo (del Gobierno) del legislativo; el despotismo es el arbitrario cumplimiento del Estado de las leyes que él mismo ha proporcionado, junto a una voluntad pública tomada por el regente como su voluntad privada. Bajo las tres formas de Estado es la *democracia*, en el verdadero sentido de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque fundamenta un poder ejecutivo en el que deciden todos, aunque sea en contra de uno (que de esta manera no asiente), es decir, todos, que a su vez no son todos; lo cual constituye una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en realidad una *no forma*, porque el legislador no puede ser en una y la misma persona al mismo tiempo ejecutor de su voluntad (de la misma manera en la que lo universal de la premisa principal de un silogismo no puede ser al mismo tiempo la subsunción de lo particular en la premisa menor); y aunque las otras dos Constituciones de Estado son hasta este punto siempre defectuosas, pues proporcionan espacio a una tal forma de gobierno, es de todas formas posible que adopten una forma de gobierno en concordancia con el *espíritu* de un sistema representativo, como al menos decía Federico II: que él era sólo el servidor primero del Estado^[63], lo cual es imposible en la Constitución democrática, pues todo el mundo quiere ser soberano. De esta manera se puede decir que cuanto menor sea el personal del poder del Estado (el número de los soberanos), tanto mayor será la representación de los mismos, tanto más concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo, y puede tener la esperanza de, a través de reformas paulatinas, elevarse por fin hacia ella. Por esta razón, llegar a esta única Constitución totalmente jurídica es más difícil en la aristocracia que en la monarquía, y en la democracia, sin embargo, es imposible llegar de otra forma que no sea la revolución violenta. Pero el pueblo tiene un mayor interés, sin comparación, en el modo de gobierno^[64] que en la forma de Estado (al mismo tiempo que la mayor o menor adecuación a aquel fin tiene mucha importancia también). A esta forma de gobierno conforme al concepto de derecho, sin embargo, pertenece el sistema representativo, en el cual es posible una forma de gobierno republicana, sin la cual (sea cual sea la Constitución) [el gobierno] sería despótico y violento. Ninguna de las antiguas, así llamadas, repúblicas ha conocido esto, y tuvieron que disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el poder supremo

de uno solo es aún la forma más soportable de entre todas.

Segundo artículo definitivo hacia la paz perpetua

El derecho de gentes debe fundarse en un *federalismo* de estados libres

Los pueblos, considerados como Estados, pueden ser juzgados como individuos independientes, que se perjudican en su estado de naturaleza (es decir, independientes de las leyes externas) ya sólo por su coexistencia, y donde cada cual por su propia seguridad puede y debe requerir al otro adherirse a una Constitución parecida a la Constitución civil, donde a cada uno se le pueda asegurar su derecho. Esto sería una *federación de pueblos*, que a su vez no tiene por qué ser un Estado de pueblos. Ahí habría, sin embargo, una contradicción: porque cualquier Estado contiene la relación de un superior (legislador) con un inferior (que obedece, como el pueblo), mientras que muchos pueblos en un Estado sólo constituyen un pueblo, lo cual contradice la hipótesis (pues debemos ponderar aquí la relación entre los diferentes *derechos de los pueblos*, hasta el punto en que constituyen Estados diferentes y hasta el punto en que no se deben fundir en un solo Estado). Aunque veamos con profundo desprecio el apego de los salvajes a su libertad sin leyes, prefiriendo pelearse sin cesar, en vez de someterse a una obligación legal, constituida por ellos mismos, por lo tanto prefiriendo eso a la estupenda libertad de los seres racionales, y lo consideremos como la brusquedad, la tosquedad y la degradación animal de la humanidad, del mismo modo se debería pensar que los pueblos civilizados deberían darse prisa en querer salir cuanto antes de un estado tan depravado pero, por el contrario, cada Estado sitúa su poder (pues poder de pueblo es una expresión absurda) más bien justamente en no estar sometido a ninguna obligación legal exterior, y el poder del jefe [caudillo] lo constituye el hecho de que, sin ponerse en peligro a sí mismo, tiene a muchos miles a sus órdenes que se dejan sacrificar por algo que no les concierne en nada^[65]; y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste sobre todo en que algunos linajes de estos últimos han sido básicamente aniquilados por sus enemigos, mientras que los primeros saben utilizar mejor a sus vencidos, pues en vez de aniquilarlos, aumentan el número de sus súbditos y con ello el número de instrumentos para la expansión de las guerras.

Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que se muestra en las relaciones libres entre los pueblos francamente (mientras que en el estado civil-legal queda velada por la coacción del Gobierno), es de extrañar que la palabra *derecho* aún no haya podido ser expulsada, por pedante, de la política de guerra, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta última opinión; pues aún se cita a Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel y a otros (un montón de sufrientes alentadores), a pesar de que su código, formulado filosófica o diplomáticamente, no tiene fuerza jurídica en absoluto, ni la puede tener (pues los

Estados como tales no se sitúan bajo una coacción exterior común), como *justificación* de un ataque bélico, sin que haya ni un solo ejemplo de un Estado que haya abandonado su propósito a causa de las argumentaciones tan bien formuladas por hombres tan importantes. Este homenaje que cualquier Estado tributa al concepto de derecho (al menos retóricamente) demuestra que en el ser humano se encuentra una predisposición moral más profunda, aunque momentáneamente dormida, por la que éste espera dominar alguna vez el principio de lo malo (que no puede negar) y también espera esto mismo de los demás; pues, de lo contrario, la palabra *derecho* nunca sería pronunciada por aquellos Estados que quieren hacer la guerra, si no fuera para continuar con la broma, como explicaba aquel príncipe galo: «Es la ventaja que la naturaleza le ha dado al más fuerte sobre el más débil, el que este último deba obedecer al primero».

Ya que la manera en que los Estados persiguen su derecho solamente puede ser en la guerra —nunca en un proceso ante un tribunal externo—, sin embargo, el derecho no se decide a través de la guerra ni a través de su resultado favorable, la *victoria*; y aunque a través del *tratado de paz* se pone fin a la guerra actual, no acaba con el estado de guerra (siempre presto a encontrar una nueva excusa para la guerra, a la que tampoco se puede declarar como injusta, porque en esta circunstancia cada cual es juez de sus propios asuntos); con todo, sin embargo, no vale para los Estados, según el derecho de gentes, lo que vale para el hombre en el estado sin ley, según el derecho natural: «deber salir de esa situación» (pues tienen ya inherentemente, como Estados, una Constitución jurídica y ya no están sujetos a la coacción de otros para someterse a una Constitución legal ampliada según sus propios conceptos jurídicos); mientras tanto, la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral, condena la guerra como una vía jurídica, y convierte, sin embargo, al estado de paz en un deber inmediato, el cual no puede ser fundado o asegurado sin un pacto entre los pueblos: debe así haber una federación de un tipo especial a la que se pueda llamar la *federación de la paz* (*foedus pacificum*), y que se diferenciaría del *tratado de paz* (*pactum pacis*) en que éste busca finalizar una guerra, mientras que aquél busca finalizar para siempre todas las guerras. Esta federación no se propone la adquisición de ningún poder del Estado, sino simplemente el mantenimiento y la consolidación de la *libertad* de un Estado para sí mismo y también la de otros Estados federados, sin que éstos deban por este motivo (como los hombres en el estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción. Se puede uno imaginar la posibilidad de realización de esta idea de la *federación* (realidad objetiva), que deberá extenderse poco a poco sobre todos los Estados y guiarlos así a la paz perpetua. Pues si la suerte dispone que un pueblo poderoso e ilustrado, puede crear una república (que debe estar inclinada por su naturaleza hacia la paz perpetua), y ésta se puede constituir en el centro de la reunificación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando así el estado de libertad de los Estados según la idea del derecho de gentes y extendiéndose cada vez más a través de ulteriores enlaces de este tipo.

Se puede comprender que un pueblo diga: «No debe haber entre nosotros ninguna guerra; pues queremos constituirnos en un Estado, es decir, imponernos a nosotros mismos un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial, que dirima pacíficamente nuestras diferencias». Sin embargo, si este Estado dice: «No debe haber guerra entre yo y los demás Estados, aunque no reconozco a ningún poder supremo legislativo que asegure mi derecho y a quien yo asegure su derecho», no se puede comprender en absoluto sobre qué base quiero fundamentar la confianza sobre mi derecho, si no existe el sustituto de la federación de las sociedades civiles, es decir, el federalismo libre, al que la razón necesariamente tiene que vincular con el concepto del derecho de gentes, en el caso de que quede aún algo que pensar sobre esto.

En relación al derecho de gentes como un derecho para la guerra, no se puede en realidad pensar nada (porque se supone que debe ser un derecho que no determina la libertad de cada cual a través de leyes exteriores, limitativas, universalmente válidas, sino que determina lo que es el derecho según máximas unilaterales del poder), sino que se debería entender lo siguiente: que a los seres humanos así intencionados les ocurre lo correcto cuando se aniquilan entre ellos y encuentran la paz perpetua en la gran tumba, que oculta todos los horrores de la violencia junto con sus autores. Para los Estados con relaciones entre ellos no puede haber otra manera, según la razón, de salir de la situación sin ley, en exceso bélica, que, de la misma manera que los seres humanos individuales, entregando su libertad salvaje (sin ley), consintiendo con leyes públicas coactivas, y construyendo (por supuesto siempre en modo creciente) un *estado de pueblos (civitas gentium)*, que finalmente abarcaría a todos los pueblos de la tierra. Pero ellos, según su idea del derecho de gentes, no quieren esto en absoluto, es decir, rechazan *in hypothesis* lo que es correcto *in thesi*, de manera que su fortísima inclinación hacia la injusticia y la enemistad únicamente pueden ser retrasados, en vez de por la idea positiva de una *república del mundo* (si no debe perderse todo), por el sucedáneo *negativo* de una *federación* vigente y en continua expansión que evite la guerra, si bien con el peligro continuo de su estallido (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*, Virgilio).

Tercer artículo definitivo hacia la paz perpetua

«El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal»

Se trata aquí, como en los artículos anteriores, no de filantropía, sino de *derecho*, y ahí la *hospitalidad (Wirtbarkeit)* significa el derecho de un extranjero de no ser tratado con enemistad a su llegada a territorio foráneo. Éste puede rechazar al extranjero, si esto puede suceder sin la ruina de aquél, pero mientras el extranjero esté en su sitio pacíficamente, no puede el otro comportarse hostilmente. No puede apelar a un *derecho del huésped* (para lo que sería necesario un contrato especialmente bondadoso, que le convirtiera en huésped por un cierto tiempo), sino a un *derecho de visita*, que les corresponde a todos los seres humanos, de ofrecerse a la sociedad en virtud del derecho de propiedad común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no se pueden extender infinitamente al tratarse de una superficie esférica, teniendo que soportarse finalmente unos a otros, pero no teniendo nadie más derecho de estar en un lugar de la tierra que cualquier otro. Las partes no habitables de esta superficie terrestre, el mar y el desierto, separan esta comunidad, pero de manera que el barco o el camello (barco del desierto) hacen posible un acercamiento mutuo aun en estas regiones abandonadas, y hacen posible la utilización del *derecho de superficie* que le corresponde a la raza humana comunitariamente para una posible comunicación. Es contraria al derecho natural la inhospitalidad de las costas (por ejemplo, de las costas berberiscas) al robar barcos en mares próximos, o al esclavizar a los marineros que llegan a las mismas; también lo es la inhospitalidad de los desiertos (de los árabes beduinos), que consideran la proximidad a las tribus nómadas como un derecho a saquearlas; el derecho a la hospitalidad, sin embargo, es decir, la facultad de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad que lleven al *intento* de comunicación [o comercio] con los antiguos habitantes. De esta manera, regiones del mundo distantes pueden relacionarse pacíficamente; estas relaciones finalmente se convierten en legales y públicas, pudiendo así llevar al género humano cada vez más cerca de una Constitución cosmopolita.

Si se compara el comportamiento *inhospitalario* de los Estados civilizados de nuestra parte del mundo, especialmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que demuestran en la *visita* de países y pueblos extranjeros (lo cual equivale para ellos a una *conquista*). América, los países negros, las islas de las especias, el Cabo, etc., fueron en su descubrimiento países que no pertenecían a nadie; pues [estos comerciantes] no tenían para nada en cuenta a sus habitantes. Llevaron a las Indias orientales (Indostán) tropas extranjeras, bajo la mera excusa del

establecimiento de sucursales comerciales, introduciendo, sin embargo, la represión de los nativos, la incitación a los diferentes Estados de llevar a cabo guerras extendidas, el hambre, la rebelión, la infidelidad y como sea que siga la letanía de todos los males que afligen al género humano.

China^[66] y Japón (*Nipon*), quienes habían tratado con huéspedes tales, han permitido sabiamente el acceso, pero no la entrada, de los mismos, y lo primero sólo a un único pueblo europeo, a los holandeses, a los que sin embargo excluyen de la comunidad de los nativos como a prisioneros. Lo peor de todo esto (o lo mejor, visto desde el punto de vista de un juez moral) es que no están satisfechos con esta violencia, que todas estas sociedades comerciales están cercanas al cataclismo, que las islas del azúcar, la sede de la esclavitud más horrenda y fraguada, no traen ganancias reales de ningún tipo, sino que sólo sirven como instrumento, y esto para un fin no muy loable, para la formación de marineros de las flotas de guerra y así de nuevo para llevar a cabo guerras en Europa; y todo esto para potencias que quieren sacar rédito a su pretendida devoción, y que quieren ser consideradas como las elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben de la injusticia como si fuera agua.

Al haber llegado hasta el punto de que la violación del derecho en un lugar particular se siente en todos los lugares de la tierra, con la constitución de una comunidad entre los pueblos de la tierra en continuo crecimiento (más amplia o más estrecha), la idea de un derecho cosmopolita no es una representación fantasiosa y exagerada del derecho, sino que es el complemento necesario al código no escrito del derecho del Estado como también del derecho de gentes, en el camino hacia el derecho público internacional en sí, y de esta manera hacia la paz perpetua, en cuya aproximación constante uno sólo se puede halagar bajo esta misma condición.

Suplemento primero

De la garantía de la paz perpetua

Aquello que proporciona esta *garantía* no es nada menos que la artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla claramente su intencionalidad: que sea posible que surja la concordia aun a través de la discordia entre las personas, incluso contra su voluntad; y por esta razón, es llamada *destino*, como causa obligada, desconocida para nosotros en los resultados producidos según sus leyes, o bien *providencia*, en consideración de su propósito en el curso del mundo, como sabiduría profunda de una causa superior, dirigida hacia al propósito objetivo del género humano y que predetermina este curso del mundo^[67]. Esta causa no la *reconocemos* en realidad por esos artificios de la naturaleza, ni la *deducimos*, sino que (como en toda relación entre la forma de las cosas y su propósito) sólo podemos y debemos *figurarla*, para formarnos un concepto de la posibilidad, según la analogía con el arte humano; la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe directamente (el fin moral) es una idea que es expansiva en su intención teórica, en la práctica, sin embargo, es dogmática y está fundada según su realidad (por ejemplo, con respecto al concepto del deber de la paz perpetua, para utilizar el mecanismo de la naturaleza con este fin). Tratándose aquí de teoría solamente (y no de religión), el uso de la palabra *naturaleza* es también más apropiado a los límites de la razón humana (al tener que quedarse dentro de los límites de la experiencia posible, con respecto a la relación de las consecuencias a sus causas) y más *humilde* que el término *providencia*, reconocible para nosotros, término con el que uno se coloca temerariamente las alas de Ícaro para acercarse al secreto de su insondable intención.

Antes de que determinemos con mayor precisión esta garantía, será necesario investigar la circunstancia que la naturaleza ha creado para las personas que actúan sobre su gran escenario; esta circunstancia convierte a su vez en necesaria la protección de la paz; sin embargo, primeramente, la forma en que se ejecuta aquélla.

La organización provisional de la naturaleza consiste en que: 1) ha cuidado de que las personas puedan vivir en todos los lugares de la tierra; 2) por medio de la guerra, ha llevado a las personas a todas partes, incluso a las más inhóspitas, para poblarlas; 3) también por medio de la guerra las ha llevado a tener que situarse bajo condiciones más o menos legales; es admirable que en los desiertos helados en el océano glacial aún crezca el musgo que el *reno* rasca bajo la nieve, para ser él mismo el alimento o también medio de transporte de los ostiakos y samoyedos; o bien que los salados desiertos de arena aún cuenten con el camello, que parece servir a su vez para el viaje a su través, con esa finalidad de no dejarlos inutilizados. Sin embargo,

con mayor claridad se destaca la finalidad cuando uno percibe cómo proporcionan alimento con su carne y fuego con su grasa a los habitantes del lugar en las orillas del océano glacial, además de los animales con pelaje, las focas, las morsas y las ballenas. Pero lo que más admiración despierta es la previsión por parte de la naturaleza de la madera flotante, que llega a estos lugares sin vegetación (sin que uno pueda saber con certidumbre de dónde viene), sin la que [sus habitantes] no podrían construir ni vehículos ni armas, ni cabañas para su residencia; de manera que tienen estos pueblos bastante que hacer en su guerra contra los animales, para vivir en paz entre sí. Lo que les *ha llevado hasta ahí* no ha sido probablemente otra cosa que la guerra. Sin embargo, el primer *instrumento de guerra* de entre todos los animales es el caballo, que el hombre aprendió a domar y a domesticar en los tiempos en que se pobló la tierra (pues el elefante es de tiempos posteriores, de Estados ya establecidos en el lujo), así como el arte de cultivar el así llamado cereal, ciertas clases de hierbas que ya no reconocemos en su propiedad original, tanto como la reproducción y el refinamiento de ciertos *tipos de frutas* mediante el trasplante y la injerta (quizá en Europa sólo existan de dos clases, la manzana y la pera silvestres) que sólo podría darse en la circunstancia de Estados ya establecidos, donde se daba la garantía de la propiedad del terreno, después de que los seres humanos, antes en libertad sin leyes, estuvieran impregnados por la vida de la *caza*^[68], la pesca y el pastoreo, hasta que llegó la *agricultura*, habiendo descubierto ahora la *sal* y el *hierro*, quizá los primeros artículos más buscados del comercio de manualidades de los distintos pueblos, que trajo consigo una *relación pacífica* entre esos mismos pueblos, e incluso con aquéllos más alejados.

Mientras que la naturaleza ha procurado que los seres humanos *puedan* vivir en todas las partes de la tierra, también ha querido, de manera despótica, que *vivan* en todas partes; esto a pesar de que, en contra de su disposición, y esto incluso sin que este deber también presupusiera el concepto de obligación que la vinculara a una ley moral, ha elegido la guerra como medio para llegar a su fin. Vemos pueblos que en la unidad de su lengua hacen reconocible la unidad de su linaje, como los samoyedos junto al océano glacial por una parte, y un pueblo de lengua similar por otra parte, a 200 millas de distancia, en las montañas de *Altai*; entre ambos se abrió paso otro pueblo, el mongol, pueblo a caballo y por tanto guerrero, que de esta manera ha empujado a aquella parte de la estirpe a las más inhóspitas y alejadas partes heladas de la tierra, a las que con certeza no se habrían expandido por su propia voluntad^[69]. De la misma manera, los finlandeses, llamados lapones, en la parte más septentrional de Europa, tan alejados de los húngaros, pero emparentados por su lengua, se encuentran separados por pueblos godos y sármatos que han penetrado en estas tierras; y ¿qué otra cosa podría haber llevado a los esquimales (quizás aventureros europeos muy antiguos, una estirpe totalmente diferenciada de todas las americanas) al norte, y a los fueguinos al sur de América hasta la tierra del fuego, más que la guerra, de la que la naturaleza se sirve como instrumento para poblar la tierra en

todas sus partes? La guerra misma, sin embargo, no necesita de un motivo especial para ponerse en funcionamiento, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana, e incluso considerarse algo noble a lo que el ser humano tiende por su deseo de honor, desprovisto éste de estímulos egoístas: de manera que no sólo se juzgará de un inmediato gran valor la *valentía de ir a la guerra* (por parte de los salvajes americanos, como también de los europeos en tiempos de caballeros) cuando haya guerra (como es natural), sino también *el que haya guerra*, y frecuentemente se comienza la guerra sólo para mostrarles a los otros esa valentía, y con ello darle una dignidad intrínseca a la misma guerra, incluso para que los filósofos hagan una alabanza de la misma como un cierto símbolo de refinamiento de la humanidad, sin considerar la frase de aquel griego: «La guerra es mala en el sentido en que crea más personas malas, que las que se lleva». Hasta aquí la historia de lo que la naturaleza hace *para su propio fin* en relación con el género humano como especie animal.

Ahora la cuestión que concierne a lo esencial del propósito de la paz perpetua es la siguiente: lo que la naturaleza hace en relación al fin que la razón humana se pone como deber, es decir, lo que hace para favorecer su *intención moral*, y cómo proporciona la garantía de que lo que el ser humano *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero no hace, queda asegurado que lo hará sin que la obligación impuesta por la naturaleza dañe esta libertad, justamente según las tres relaciones del derecho público, el *derecho de estado*, el *derecho de gentes* y el *derecho internacional público*. Si digo de la naturaleza que quiere que suceda esto o aquello, esto no quiere decir que nos imponga una *obligación* a hacerlo (pues esto sólo lo podría hacer la razón práctica sin coacción), sino que lo *hace* ella misma, lo queramos nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*).

Aun cuando un pueblo no se viera necesitado por discrepancias internas a someterse a la coacción de las leyes públicas, la guerra lo obligaría indirectamente, pues según la disposición de la naturaleza, anteriormente mencionada, cualquier pueblo tiene siempre ante sí a otro pueblo vecino que lo importuna, ante el cual tiene que formarse internamente como Estado, para estar preparado contra éste como *potencia*. Ahora bien, la Constitución *republicana* es la única que está completamente adecuada al derecho de las personas, pero también es la más difícil de promover, y mucho más de conservar, de manera que muchos afirman que debería ser un Estado de *ángeles*, porque los seres humanos, con sus tendencias egoístas, no serían capaces de seguir una Constitución con una forma tan sublime. Pero entonces interviene la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, de manera que sólo depende de una buena organización del Estado (la cual, por cierto, está en el poder del ser humano) el contraponer las fuerzas a través de aquellas tendencias egoístas para que unas contengan o eliminen los efectos destructivos de las otras: para que el éxito de la razón se disponga de manera que fuera como si ambas [tendencias egoístas] no existieran, obligando al ser humano a ser un buen ciudadano, si bien no un hombre moralmente bueno. El problema de la

Constitución del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que éstos tengan entendimiento), y se formula de la siguiente manera: «Organizar a un cierto número de seres racionales que para su supervivencia exigen finalmente leyes generales, donde sin embargo cada uno de ellos en secreto tiende a eludirlas, e instituir su Constitución de manera que, a pesar de que sus tendencias privadas sean opuestas, éstas se contengan mutuamente para que en su comportamiento público el éxito sea el mismo que si no tuvieran esas malas tendencias». Debe de tener una *solución* este problema. Pues no se trata de la mejora moral del ser humano, sino sólo del mecanismo de la naturaleza; la tarea está en saber cómo se puede utilizar dicho mecanismo en el hombre para orientar la oposición de las tendencias no pacíficas de un pueblo de manera que se obliguen a sí mismos a someterse a leyes coactivas, debiendo generar así la situación de paz en la que las leyes tienen fuerza. Esto puede observarse también en los Estados ya constituidos, organizados todavía de manera incompleta: el que su comportamiento externo se acerque mucho a lo que prescribe la idea del derecho, a pesar de que la causa no sea seguramente una moral intrínseca (como tampoco se puede esperar de aquél la buena Constitución del Estado, sino más bien por el contrario se espera de esta última primeramente la educación moral de un pueblo); por tanto, la razón misma puede utilizar el mecanismo de la naturaleza por medio de las tendencias egoístas, que naturalmente también se contraponen en el exterior, como instrumento para hacerle espacio a su propia finalidad, la obligación jurídica, y con esto, para fomentar y garantizar la paz interna tanto como externa, en cuanto depende enteramente del propio Estado. Esto quiere decir, por tanto: la naturaleza *quiere* de manera irresistible que el derecho conserve en último término la soberanía. Lo que se descuida ahora, sucederá finalmente de todas formas, aunque con mucha mayor incomodidad. «Si se flexiona demasiado el tubo, se rompe; y quien quiere demasiado, no quiere nada» (Bouterwek).

La idea del derecho de gentes presupone la *separación* entre muchos Estados vecinos independientes unos de otros; y a pesar de que esta circunstancia significa de por sí una circunstancia de guerra (en el caso de que una unión federativa de los mismos no evite el estallido de las hostilidades), sin embargo, es mejor ésta, según la idea de la razón, que la identificación a la fuerza de todos los Estados por medio de un poder que se erigiera por encima de ellos y que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden cada vez más eficacia con la creciente extensión del Gobierno, y porque un despotismo desalmado cae finalmente en anarquía, después de haber extinguido los gérmenes del bien. Al mismo tiempo, es ésta la demanda de cualquier Estado (o de su soberano): situarse de esta manera en un estado de paz permanente para dominar posiblemente al mundo entero. Pero la *naturaleza* quiere otra cosa distinta. Se sirve de dos medios para evitar la mezcla entre los pueblos y para separarlos, la diferencia de las *lenguas* y de las *religiones* ^[70], las cuales llevan en sí mismas la tendencia al odio mutuo y la excusa para la guerra; sin

embargo, con el arraigo de la cultura y el paulatino acercamiento de las personas en una mayor sintonía de sus principios, éstas llevan al acuerdo en la paz, que se propone y se garantiza no como en el despotismo (en el cementerio de la libertad) por medio del debilitamiento de todas las fuerzas, sino mediante el equilibrio en la más viva rivalidad.

De la misma manera en que la naturaleza separa con sabiduría los pueblos que la voluntad de cualquier Estado quiere unificar por medio de la astucia o la violencia, incluso según los fundamentos del derecho de gentes, así, por otra parte, la naturaleza también une a los pueblos a los que el concepto del derecho de gentes no hubiera protegido contra la violencia y la guerra, a causa del mutuo aprovechamiento. Es el *espíritu comercial* el que no puede convivir con la guerra, y el que más tarde o más temprano se apodera de cualquier pueblo. Debido a que de entre todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado es el *poder del dinero* probablemente el más fidedigno de todos, los Estados se ven obligados (por supuesto no por medio de estímulos morales) a fomentar la noble paz y, donde quiera en el mundo que amenace la declaración de guerra, evitarla mediante negociaciones, como si mantuvieran una federación estable; pues las grandes alianzas de guerra, por su propia naturaleza, suceden muy rara vez y son un éxito con aún menor frecuencia. De este modo la naturaleza garantiza la paz perpetua por sí misma mediante el mecanismo de los instintos humanos; por supuesto esa seguridad no es suficiente para *predecir* el futuro de la misma (teóricamente), pero sí basta en sentido práctico y convierte en un deber el trabajar con esta finalidad (no sólo quimérica).

Suplemento segundo

Artículo secreto para la paz perpetua

Un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es objetivamente, es decir, según su contenido, una contradicción; pero subjetivamente, juzgando el carácter de la persona que lo dicta, puede muy bien tener lugar un secreto: el que la persona no encuentre conveniente para su dignidad manifestarse públicamente como autor del mismo.

El único artículo de este tipo está contenido en la siguiente proposición: «Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser consideradas como un consejo por los Estados armados para la guerra».

No parece sin embargo estar a la altura de la autoridad legisladora de un Estado, al que hay que atribuir naturalmente la mayor sabiduría, la búsqueda de enseñanzas sobre los fundamentos de su comportamiento respecto a otros Estados en sus *súbditos* (los filósofos). Por tanto, el Estado *requerirá* a estos últimos *tácitamente* (así pues, convirtiendo su consejo en secreto), lo cual significa tanto como que los *dejará hablar* libre y públicamente sobre los principios generales del liderazgo de una guerra y del establecimiento de la paz (pues esto ya lo harán por ellos mismos, siempre que no se les prohíba); y el acuerdo entre los Estados sobre este punto no necesita tampoco de ninguna estipulación especial entre los Estados en este sentido, sino que ya descansa en la misma obligación proveniente de la razón humana universal (moral-legislativa). Con esto no se quiere decir que el Estado tenga que dar preferencia a los principios del filósofo sobre las demandas del jurista (del representante del poder estatal), sino solamente que se le debe *escuchar*. El último, que ha adoptado como símbolo la balanza del derecho, además de la *espada* de la justicia, se sirve comúnmente de la última, no sólo para apartar todas las influencias externas a la balanza, sino también para el caso de que tenga que poner la espada en el platillo (*vae victis*) para que no se hunda el mismo, hacia lo que el jurista, que al mismo tiempo no es filósofo (también según la moral), sufre la mayor tentación, pues su deber es solamente aplicar las leyes existentes, pero no investigar si las mismas leyes necesitan alguna mejora; al mismo tiempo, el jurista considera el bajo grado de su facultad como superior, porque está ligado al poder (como es también el caso de los otros dos). La filosofía está en un escalafón bastante inferior bajo este poder aliado. De esta manera, se dice de la filosofía, por ejemplo, que es la *criada* de la teología (y de la misma manera se dice de las otras dos). No se ve bien, sin embargo, «si a sus señoras les precede con sus antorchas o les lleva la cola».

El que los reyes filosofen, o que los filósofos se conviertan en reyes, no es de esperar, pero tampoco es deseable: porque la posesión del poder estropea

irremediabilmente el juicio libre de la razón. Sin embargo, el que los reyes o los pueblos monárquicos (governándose a sí mismos según las leyes de la igualdad) no hagan desaparecer o acallar a la clase de los filósofos, sino que les dejen hablar públicamente, es indispensable a ambos en la aclaración de sus negocios, y porque esta clase es incapaz, según su naturaleza, de unirse a tropas y en grupos, no son sospechosos de difundir *propaganda* alguna.

Apéndice

I

Sobre la discrepancia entre la moral y la política con respecto a la paz perpetua

La moral ya es en sí misma una práctica en sentido objetivo, como conjunto de leyes dispuestas obligatoriamente según las cuales debemos actuar, y es un despropósito evidente, después de haberle admitido su autoridad a este concepto del deber, querer decir todavía que no se puede hacer. Pues entonces este concepto se saldría fuera de la moral misma (*ultra posse nemo obligatur*); luego no puede haber una disputa entre la política como doctrina del derecho aplicada y la moral como doctrina del derecho, pero teórica (así pues no puede haber disputa entre la práctica y la teoría): se debería entender bajo la última una *doctrina universal de la prudencia*, es decir, una teoría de las máximas que sirve para elegir los medios adecuados a sus intenciones, calculadas en relación a su ventaja, es decir, negar que exista en realidad una moral.

La política dice: «Sed listos como las serpientes»; la moral añade (como condición restrictiva): «y sinceros como las palomas». Si ambas no pueden coexistir en un mismo mandamiento, entonces se constituye realmente la disputa entre la política y la moral; sin embargo, si estuvieran ambas unidas, entonces el concepto de contrario sería absurdo, y no se podría siquiera plantear la pregunta de cómo resolver esta disputa. Esto a pesar de que la proposición *La honradez es la mejor política* contiene con mucha frecuencia la teoría que la práctica contradice, ¡lamentablemente!, de manera que la proposición igualmente teórica *La honradez es mejor que toda política* es infinitamente inobjetable, pues es condición ineludible de la última. El dios protector de los límites de la moral no cede ante Júpiter (el dios protector de los límites del poder); pues éste se sitúa aún bajo el mandato del destino, es decir, la razón no está lo suficientemente iluminada como para desatender la serie de causas prefijadas que permiten anticipar con seguridad, siguiendo el mecanismo de la naturaleza, el éxito o la fatalidad que acaece por medio de las acciones y las omisiones de los humanos. La razón, sin embargo, nos alumbra suficientemente el camino, en todas partes, de lo que debe hacerse para comportarse según el deber (según las reglas de la sabiduría).

El práctico (para el que la moral es mera teoría), sin embargo, fundamenta en realidad su desconsolada negación de nuestra honrada esperanza (incluso ante la confesión del *deber* y del *poder*) en que pretende prever, partiendo de la naturaleza humana, que el ser humano nunca *querrá* lo que se exige para llevar a cabo el fin que

conduce a la paz perpetua. Por supuesto, no es suficiente para este fin el que *todos los individuos* quieran vivir en una Constitución legal según los principios de la libertad (la unidad *distributiva* de la voluntad de *todos*), sino que es necesario que *todos juntos* quieran esta circunstancia (la unidad *colectiva* de la voluntad unificada), la resolución de esta tarea difícil, para que se constituya la sociedad civil en un todo; y como a esta diversidad de la voluntad particular de todos se le debe unir una causa unificadora de la misma para obtener una voluntad comunitaria, de la que no es capaz ninguna de ellas por separado; así pues, en la *realización* de aquella idea (en la práctica), no se debe contar con ningún otro origen de la circunstancia legal que el de la *violencia*, sobre cuya coerción se funda después el derecho público; esto permite, por supuesto, esperar de antemano grandes desviaciones de aquella idea (la teoría) en la experiencia real (pues como en este caso no se puede contar con la sensibilidad moral del legislador, de que después de que se realice la unificación de la salvaje multitud en un pueblo, el legislador le dejara al pueblo establecer una Constitución jurídica de acuerdo con su voluntad general).

Esto quiere decir que quien tiene de una vez el poder en sus manos no dejará que el pueblo le prescriba las leyes. Un Estado que se encuentre de una vez en la posición de no estar sometido a leyes externas, no dependerá de su magistratura en relación a cómo debe buscar su derecho frente a otros Estados; e incluso una parte del mundo que se sienta superior a otra, la cual por cierto no es obstáculo a la primera, no dejará de utilizar el instrumento que le sirva para el fortalecimiento de su poder a través de la expoliación o incluso de la dominación del mismo; y de esta manera, todos los planes teóricos para el derecho del Estado, el derecho de gentes y el derecho civil se desvanecen en ideales vacíos e irrealizables, al contrario que la práctica, que está basada en los principios empíricos de la naturaleza humana; dicha práctica no subestima el hecho de poder deducir enseñanzas para sus máximas de lo que sucede en el mundo, y sólo ella podría esperar encontrar un fundamento seguro para la construcción de la prudencia del Estado.

Por supuesto, si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre, o lo que puede ocurrir, es meramente por el mecanismo de la naturaleza, entonces la política (como arte, utilizando a éste para el gobierno de las personas) llega a ser toda la sabiduría práctica, y el concepto del derecho, un pensamiento sin contenido. Sin embargo, si se cree absolutamente necesario ligar a éste con la política, o más incluso realizarlo como condición restrictiva de esta última, entonces es necesario acordar la unificación de ambos. Puedo pensar en un *político moral*, es decir, en uno que toma los principios de la prudencia de Estado de manera que puedan convivir con la moral, pero no puedo pensar en un *moralista político*, quien se construya una moral que considere útil a la conveniencia del hombre de Estado.

El político moral convertirá en principio el hecho de que si alguna vez se encontraran defectos en la Constitución de un Estado o en las relaciones entre Estados, que no hubieran podido ser evitados, será un deber, principalmente para los

soberanos, aunque sacrifique su propio egoísmo, tratar de corregirla lo antes posible y facilitar la adecuada aproximación al derecho natural, del mismo modo en que se nos presenta ante nuestros ojos la idea de la razón. Puesto que la ruptura del vínculo de la unión de la ciudadanía estatal o cosmopolita, antes de que exista una Constitución mejor que la sustituya, se opone por unanimidad a la moral de la prudencia de Estado, sería incoherente exigir que dicho defecto tuviera que ser modificado de inmediato y con violencia; lo que sí se le puede exigir al que posee el poder, sin embargo, es que por lo menos se interese íntimamente por la máxima de la necesidad de una modificación tal, para permanecer en un acercamiento constante a la finalidad (es decir, a la mejor Constitución según las leyes jurídicas). Un Estado ya puede *governarse* también como una república, aunque según la Constitución presente posea un *poder soberano* despótico: hasta que el pueblo, poco a poco, sea capaz de ser influido por la mera idea de la autoridad de la ley (como si poseyera poder físico) y de ahí se le encuentre capaz de darse a sí mismo su propia legislación (que originariamente esté fundada sobre el derecho). Aunque se conquistara ilegítimamente una Constitución más legal, mediante el desenfreno de una revolución generada por una mala Constitución, después de dicha conquista no debería tampoco considerarse permitido retrotraer al pueblo a la Constitución antigua, a pesar de que durante la vigencia de la misma cualquiera que se comportara violentamente o con astucia contra la misma estaría sujeto con razón a las sanciones dirigidas usualmente al agitador. En lo que concierne a las relaciones exteriores de los Estados, no se le puede exigir a un Estado que abandone su Constitución (que es, sin embargo, la más fuerte en relación a enemigos externos), aunque sea despótica, mientras corra el peligro de ser inmediatamente engullido por otros Estados; además, con este propósito, debe estar permitido el retraso de la ejecución de las reformas hasta que se dé una mejor ocasión^[71].

Siempre puede ocurrir que los moralistas despóticos (que fallan en la ejecución) rechacen de todas formas la prudencia del Estado (a través de medidas tomadas o ensalzadas precipitadamente), de manera que debe ser la experiencia la que, en este rechazo contra la naturaleza, los encarrile de nuevo poco a poco; por el contrario, los políticos moralizantes, disimulando los principios ilegales del Estado con la excusa de una naturaleza humana *incapaz* del *bien*, según la idea que prescribe la razón, hacen imposible cualquier mejora y perpetúan la infracción del derecho.

En vez de dedicarse a la práctica, la cual elogian los hombres de Estado prudentes, tratan las *prácticas*, con las que sólo tienen que estar atentos de halagar a los gobernantes (para no perder su ventaja particular), abandonando al pueblo y probablemente a todo el mundo, según el estilo de los verdaderos juristas (artesanos, no legisladores), cuando se encaraman a la política. Pues como no es su negocio raciocinar sobre la legislación misma, sino ejecutar los preceptos actuales del derecho territorial, cualquier Constitución jurídica vigente debe ser la mejor y también lo es la que la sigue cuando es modificada; pues todo funciona según un orden mecánico

prescrito. Pero si esta destreza de adecuarse a cualquier situación inspira la ilusión de poder juzgar también los principios de una *Constitución del Estado* en general según los conceptos del derecho (además, *a priori*, no empíricos); si alardean de conocer a *personas* (lo cual, por supuesto, es de esperar, pues interactúan con muchas), sin conocer sin embargo a la *persona* y lo que puede llegar a ser (para lo que es necesaria una posición superior en la observación antropológica), se equipan, sin embargo, con estos conceptos, dirigiéndose al derecho del Estado o al derecho de gentes, como lo prescribe la razón: así pues no pueden dar este paso si no es con el alma de la triquiñuela, al seguir aplicando su procedimiento acostumbrado (el del mecanismo de leyes coactivas despóticamente dadas), donde los conceptos de la razón quieren saber fundamentada la coacción legal en los principios de la libertad, a través de los cuales es primariamente posible una Constitución del Estado estable conforme a la idea del derecho; el presunto práctico cree poder resolver esta tarea, dejando de lado aquella idea, y utilizando la experiencia empírica de las Constituciones de Estado hasta ahora más duraderas, organizadas en su mayor parte, sin embargo, ilegalmente. Las máximas de las que se sirve para esto (aunque no expresadas en alto) acaban más o menos en las siguientes máximas sofistas:

- *Fac et excusa*. Aprovecha la ocasión favorable para la toma de posesión absoluta (ya sea de un derecho del Estado sobre su pueblo o ya sea sobre otro pueblo vecino); la justificación se ejecutará y la violencia se disimulará mucho más fácil y suavemente *tras el hecho* (sobre todo en el primer caso, donde el poder supremo intrínseco también es la autoridad legisladora, a la que hay que obedecer sin raciocinar sobre la misma), que si se quisiera reflexionar antes en base a argumentos convincentes y se quisiera esperar después los contraargumentos. Esta misma impertinencia da una cierta apariencia de convencimiento interno acerca de la legitimidad del hecho, y el dios *bonus eventus* es después el mejor abogado.
- *Si fecisti, nega*. Niega que lo que tú mismo has cometido, por ejemplo conducir a tu pueblo a la desesperación que a su vez lleva a la revolución, sea tu culpa; afirma, por el contrario, que es la culpa de la obstinación de los súbditos, o afirma también que tu dominación de un pueblo vecino es la culpa de la naturaleza del ser humano, quien, cuando no se anticipa al otro con violencia, puede contar con seguridad con que el otro se le adelantará y se adueñará de él.
- *Divide e impera*. Esto es: si en tu pueblo existen ciertos jefes privilegiados, quienes únicamente te han elegido como su jefe (*primus inter pares*), desúnelos entre ellos y enemíсталos con el pueblo: auxilia entonces a este último bajo pretexto de una mayor libertad, de manera que todo dependa de tu voluntad incondicional. O si bien se trata de Estados extranjeros, la cólera de la discordia entre ellos es un instrumento bastante seguro para someterlos a ti uno detrás del

otro bajo la apariencia de la asistencia al más débil.

A través de estas máximas políticas no se engaña en realidad a nadie, pues son conocidas ya universalmente; tampoco es el caso de que uno se avergüence, como si la injusticia fuera demasiado explícita. Pues al no avergonzarse las grandes potencias ante el juicio de la gran masa, sino sólo avergonzarse ante el juicio de otra potencia, lo cual se refiere a los principios máximos de que sólo los puede avergonzar el fracaso de sus principios y no su manifestación pública (pues con respecto a la moralidad de las máximas todos coinciden), de manera que siempre les queda el *honor político*, con el que siempre pueden contar, es decir, el del engrandecimiento de su poder, sea cual sea el camino para su adquisición^[72].

De todos estos serpenteos de una doctrina de la prudencia inmoral, establecer el estado de paz entre los hombres que están en la fase de guerra del estado de naturaleza, aclara al menos lo siguiente: que las personas no pueden evadirse del concepto de derecho ni en sus relaciones privadas ni en sus relaciones públicas, y que no se atreven a fundamentar públicamente la política únicamente sobre las habilidades de la prudencia, negando además su obediencia al concepto de derecho público (que se muestra en el concepto del derecho de gentes); en vez de esto, le tributan [al derecho] en sí mismo su merecido honor, aunque se puedan imaginar cientos de pretextos y paliativos para evitarlo en la práctica, y atribuir al taimado poder la autoridad de ser el origen y la asociación de todo derecho. Para darle un final a esta sofistería (aunque no necesariamente a la, a través de ella, disimulada injusticia) y hacer confesar a los falsos *representantes* de los poderosos de la tierra que no defienden el derecho sino el poder, del cual adoptan el tono como si ellos mismos tuvieran de esta manera algo que ordenar, será bueno que se descubra la fantasmagoría con la que se engañan a sí mismos y a los otros, además de descubrir y mostrar el principio supremo del que surge la intención de la paz perpetua: que todo lo malo que le obstaculiza a uno se deriva del hecho de que el moralista político comienza por necesidad ahí donde el político moralista termina, frustrando su propia intención de conciliar la política y la moral, al subordinar de esta manera los principios máximos a la finalidad (es decir, al enganchar los caballos detrás del vehículo).

Para conciliar a la filosofía práctica consigo misma, es necesario primeramente resolver la pregunta de si se debería comenzar por el *principio material* en relación a las tareas de la razón práctica, la *finalidad* (como contraposición a la arbitrariedad), o por su *principio formal*, es decir, aquel (propuesto únicamente en base a la libertad en su relación exterior) por el que se dice: actúa de manera que puedas querer que tu máxima se convierta en ley universal (sea la finalidad la que sea).

Sin ninguna duda, este último principio debe preceder, pues tiene como principio de derecho una necesidad incondicionada, en contraposición al primero que sólo es obligatorio bajo el requisito de las condiciones empíricas de la finalidad propuesta, es decir, el cumplimiento de la misma, y si esta finalidad (por ejemplo, la paz perpetua) también fuera una obligación, esta misma debería haber sido deducida del principio formal de las máximas de la acción exterior. Pero el primer principio, el del *moralista político* (el problema del derecho de Estado, de gentes y del derecho cosmopolita), es una mera tarea técnica (*problema technicum*), mientras que el segundo principio, como principio del *político moral*, para el cual representa una *tarea moral (problema morale)*, en cuyo procedimiento se diferencia absolutamente del otro, para provocar la paz perpetua, que uno no sólo desea como bien físico, sino también como circunstancia resultante del reconocimiento del deber.

Para solucionar el primer problema, el de la prudencia del Estado, se requiere de un gran conocimiento de la naturaleza, utilizar su mecanismo para conseguir la finalidad pensada, y, por lo que respecta a la paz perpetua, es de todos modos incierta en relación a su resultado; se puede adoptar cualquiera de las tres secciones del derecho público. Es incierto el que se pueda mantener al pueblo en la subordinación y al mismo tiempo en el florecimiento, interno y a largo plazo, a través de la severidad, o por medio de la vanidad, o bien a través de la autoridad suprema de uno solo, o a través de la unión de varios jefes, o incluso a través del mero cohecho, o por la autoridad popular. De todos los tipos de gobierno se tiene en la historia ejemplos de su contrario (excepto para el único tipo de gobierno realmente republicano, que sólo puede ser pensado por un político moral). Más incierto es un *derecho de gentes* supuestamente constituido en base a los estatutos según los planes ministeriales, los cuales de hecho no son más que palabra sin contenido y los cuales descansan en pactos que, en el mismo acto de su firma, contienen ya la reserva secreta para su trasgresión. Por el contrario, la solución del segundo problema, el de la *sabiduría del Estado*, se impone a sí misma, pues lleva directamente a su finalidad, en el caso de que ésta sea plausible para cualquiera y convierta en deshonra todo artificio; sin embargo, recordando la prudencia, uno no debe precipitar [la finalidad] a través de la fuerza, sino acercarse a ella de manera constante aprovechando las circunstancias propicias.

Esto quiere decir: «Aspirad primeramente al reino de la razón pura práctica y a su *justicia*, de manera que vuestra finalidad (el bien de la paz perpetua) venga por sí misma». Pues esta singularidad la tiene la moral en sí misma, y justamente en relación a los fundamentos del derecho público (además de en relación con una política reconocible *a priori*), de que cuanto menos subordine el comportamiento a la finalidad propuesta, a la ventaja intencionada, sea física o moral, tanto más estará de acuerdo de todas formas con la finalidad en general; esto sucede, por consiguiente, porque es justamente la voluntad general dada *a priori* la que decide sola lo que constituye el derecho entre los hombres (en un pueblo o en la relación de distintos

pueblos entre sí); esta unión de la voluntad de todos, sin embargo, si se procede consecuentemente en la ejecución, puede ser la causa también, según el mecanismo de la naturaleza, del resultado buscado y del efecto del concepto de derecho. Un fundamento de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo converja en un Estado únicamente por medio de los conceptos del derecho a la libertad y a la igualdad, y este principio no está fundamentado en la prudencia, sino en el deber. No merecen ser escuchados, por el contrario, los moralistas políticos por mucho que raciocinen sobre un mecanismo de la naturaleza de una masa humana que entra en sociedad, la cual debilitaría aquellos fundamentos y frustraría su intención, o tampoco aquellos que buscan demostrar su afirmación, por el contrario, a través de ejemplos de Constituciones mal organizadas de los nuevos y viejos tiempos (por ejemplo, de las democracias sin sistema de representación); principalmente [no deben ser escuchados], al ser probablemente una teoría tan perjudicial en sí misma la causa del mal que augura; según esta teoría, el hombre forma parte del mismo grupo en el que están el resto de las máquinas vivientes, quedándole a éste la compañía de la conciencia de que [los hombres] no son seres libres, para convertirlos en su propio juicio en los seres más desdichados del mundo.

La proposición algo rimbombante que se ha vuelto proverbial en su uso es, sin embargo, verdadera: *fiat iusticia, pereat mundus*, lo cual significa en castellano: «Que reine la justicia, y perezcan también todos los granujas del mundo»; es un principio del derecho valiente, que ataja todos los caminos designados como torcidos por la malicia o por la violencia; no hay que malentenderlo y entenderlo como la autorización a utilizar su propio derecho particular con la máxima severidad (que sería antagónico al deber ético), sino que se debe entender como la obligación de los que detentan el poder de no negar o minimizar a nadie por enemistad o compasión su derecho en relación a otro; para esto se necesita primariamente una Constitución interna del Estado constituida según los principios puros del derecho, pero también es necesaria una Constitución que sirva para la unión de estos mismos con otros Estados vecinos o más alejados, con el fin de una conciliación legal de sus conflictos (igual para cualquier Estado). Esta proposición no quiere decir más que lo siguiente: las máximas políticas no deben provenir del bienestar social y de la felicidad de cualquier Estado que surge del cumplimiento de las mismas, es decir, no deben provenir de la finalidad que se ponen por objeto cualquiera de ellos (en el querer) como el principio supremo (si bien empírico) de toda la sabiduría de Estado, sino que deben provenir del concepto puro del deber jurídico (del deber, cuyo principio *a priori* viene dado por la razón pura), sean cuales sean las consecuencias físicas que se deriven de ahí. El mundo de ningún modo se hundirá porque haya menos hombres malos. El mal moral tiene la propiedad, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y se destruye a sí mismo en sus intenciones (principalmente en relación con otros que piensan igual), y la de dar lugar al principio (moral) del bien, aunque sea por medio de un lento progreso.

Objetivamente (en la teoría), sin embargo, no existe ningún conflicto entre la moral y la política. Por el contrario, *subjetivamente* (en la disposición egoísta del hombre, la cual sin embargo al no estar fundamentada en los principios de la razón no debe ser llamada práctica) permanecerá [dicho conflicto] y deberá permanecer, pues sirve de estímulo a la virtud, cuya valentía final (según el principio *tu ne cede malis, sed contra audentior ito*) no consiste tanto en oponerse con propósito firme a los males y a los sacrificios que así deben ser asumidos, sino en mirar de frente al bastante más peligroso, por mentiroso y traidor, pero racionante, principio del mal que hay en nosotros mismos, que se sirve de la debilidad de la naturaleza humana para justificar la simulación de toda trasgresión, y en vencer su astucia.

De hecho, el moralista político puede decir lo siguiente: el gobernante y el pueblo, o un pueblo y otro pueblo, no cometen injusticia *uno contra otro*, cuando luchan uno contra otro violenta o arteramente; quizá cometan injusticia, en realidad, cuando no respetan el concepto del derecho, que podría fundamentar él mismo la paz en perpetuidad. Pues cuando se aniquilan mutuamente, les *sucede* a ambos algo muy justo, porque uno contraviene su deber contra el otro, el cual a su vez dirige sus intenciones contrarias al derecho contra el primero; pero hay que hacer perdurar lo suficiente esta estirpe hasta que lleguen tiempos más lejanos, como para no dejar que este juego acabe, para que una descendencia tardía tome de ellos un ejemplo admonitorio. La Providencia en relación al curso del mundo queda justificada de la siguiente manera: pues el principio moral en el hombre no se apaga nunca, la eficiente razón, pragmática en la realización de la idea del derecho, según este mismo principio, crece consistentemente con el progreso de la cultura, pero con ella también crece la culpa por aquellas infracciones cometidas. La génesis misma parece no justificar mediante ninguna teodicea el que una estirpe tal de seres depravados deba, en realidad, encontrarse sobre esta tierra (si suponemos que el género humano nunca mejoraría ni podría mejorar); pero este enfoque del juicio es para nosotros demasiado elevado como para que pudiéramos subordinar nuestros conceptos (de sabiduría) al poder supremo, inescrutable para nosotros en su intención teórica. Inevitablemente se nos fuerza a este tipo de conclusiones desesperadas si no aceptamos que los principios puros del derecho tienen una realidad objetiva, es decir, que se dejan cumplir; y según esto último debería actuar también el pueblo en el Estado y, más allá, los Estados entre ellos; objete la política empírica contra esto lo que desee. La verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente acatado la moral, y a pesar de que la política es en sí misma un arte difícil, su unión con la moral no es, sin embargo, ningún arte en absoluto; pues ésta [la moral] rompe el nudo que aquélla no podía desatar cuando entran en disputa una contra la otra. El derecho de los humanos debe mantenerse como divino, le cueste el sacrificio que fuera al poder gobernante.

No se puede partir por la mitad e inventarse el término medio de un derecho pragmático (que se encuentra entre el derecho y la utilidad), sino que toda política debe arrodillarse ante el derecho, si bien sin perder la esperanza de llegar, aunque sea lentamente, al escalón en el que brille con entereza.

II

De la unanimidad entre la política y la moral según el concepto trascendental del derecho público

Si abstraigo de toda *materia* del derecho público, tal como lo conciben usualmente los juristas (según las diferentes relaciones, dadas empíricamente, de las personas en el Estado o entre los Estados mismos), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, pues sin ésta no podría haber justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*), además de que no podría haber derecho, que es únicamente conferido por aquélla.

Toda pretensión jurídica debe tener esta capacidad de publicidad y, dado que es fácil juzgar si tiene lugar en un caso dado, es decir, si se deja asociar, o no, a los principios del agente, puede entonces proporcionar un criterio fácil de utilizar, que se encuentra *a priori* en la razón, para reconocer en último caso la falsedad (ilegalidad) de la pretensión jurídica (*pretensio iuris*), en cierto modo a través de un experimento de la razón pura.

Tras esta abstracción de todo lo empírico que contiene el concepto del derecho de Estado y del derecho de gentes (semejante a la maldad de la naturaleza humana, que hace obligatorio el deber), se puede denominar la proposición siguiente como la *fórmula trascendental* del derecho público: «Todas las acciones que se refieren al derecho de otras personas cuyas máximas no estén en concordancia con la publicidad son injustas». Este principio no se debe considerar únicamente *ético* (perteneciente a la doctrina de la virtud), sino también *jurídico* (referente al derecho de las personas). Pues una máxima que no puedo manifestar *en alto* sin desbaratar así mi propia intención, la cual debe ser mantenida *en secreto* si quiere prosperar, y que no puedo *reconocer públicamente* sin que así sea exacerbada la inevitable resistencia de todos contra mi propósito, una máxima tal puede obtener únicamente esta reacción contraria, necesaria y general, de todos ante la injusticia con la que se ven amenazados, entendida *a priori*. Más allá, es una máxima meramente *negativa*, es decir, sólo sirve para reconocer lo que *no es justo* con respecto a los otros. Es igual que un axioma indemostrablemente cierto y, además, de fácil aplicación, como se puede ver en los siguientes ejemplos del derecho público.

1. En lo que concierne al *derecho de Estado (ius civitatis)*, es decir, al derecho interno: surge la pregunta que muchos consideran difícil de responder y que el principio trascendental de la publicidad resolviera con mucha facilidad: «¿Constituye la revolución un medio legítimo para un pueblo de desprenderse del poder opresivo del así llamado tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?». Los derechos del pueblo están heridos, y a él (al tirano) no se le hace injusticia con el destronamiento; en esto no hay ninguna duda. Pero es injusto en grado ingente el que los súbditos busquen su propio derecho de esta forma, y que pudieran quejarse de la injusticia sobrevinida si sucumbieran en esta lucha y tuvieran luego que soportar un castigo más duro.

Aquí uno puede raciocinar mucho, a favor o en contra, en el caso de que uno quiera hacerlo a través de una deducción dogmática de los principios del derecho; únicamente el principio trascendental de la publicidad del derecho público puede ahorrarse esta amplitud [en la discusión]. Según este mismo principio, el pueblo mismo se pregunta antes de la constitución del contrato civil si se atreverá a hacer público el principio que permitiría una eventual insurrección. Se comprende con facilidad que si en la fundación de una Constitución de Estado se convirtiera en condición ejercer la fuerza contra el jefe de Estado en determinados casos, el pueblo tendría que arrogarse un poder legítimo sobre aquél. Pero entonces el pueblo no sería el jefe de Estado, o, si ambas cosas se convirtieran en condiciones para la Constitución del Estado, ninguna de las dos sería posible, lo cual contradice de hecho la intención del pueblo. La injusticia de la rebelión se hace plausible por medio de la máxima misma, ya que se reconocería públicamente que su propia intención la convertiría en imposible. Necesariamente habría que mantenerla en secreto. Esto último no sería necesario, sin embargo, en el caso del jefe de Estado. Él puede decir libremente que castigará cualquier rebelión con la muerte de los cabecillas, los cuales pueden seguir pensando que él por su parte ha trasgredido primero la ley fundamental; pues si él es consciente de poseer el poder supremo (lo cual debe ser supuesto en cualquier Constitución civil, pues aquel que no tiene suficiente poder de proteger a cualquiera contra cualquier otro dentro del pueblo, tampoco tiene el derecho de ordenarle), no debe preocuparse de frustrar su propia intención al dar a conocer su máxima; relacionado a esto último, si el pueblo triunfara en su rebelión, aquel jefe de Estado debería retirarse a la posición de súbdito, al mismo tiempo que no debería comenzar ninguna rebelión para recuperar el poder, pero tampoco tendría que temer que se le hiciera responsable de su anterior gobierno.

2. En lo que concierne al *derecho de gentes*. Sólo se puede hablar del derecho de gentes bajo la premisa de cierta situación jurídica (es decir, aquella condición externa bajo la cual se pueda realmente atribuir un derecho al hombre): pues como derecho

público contiene en su concepto la publicación de una voluntad general que determine a cada cual lo suyo, y este estatus jurídico debe inferirse de algún contrato, que justamente no puede estar fundado sobre leyes coactivas (como aquel del que surge el Estado), sino que puede ser, en todo caso, el de una asociación *continuamente libre*, como el anteriormente mencionado contrato de federación de diferentes Estados. Pues sin un *régimen jurídico* cualquiera, que vincule activamente a las diferentes personas (físicas o morales), en el estado natural, no puede haber más que un derecho privado. Aquí se produce también una lucha entre la política y la moral (vista ésta como doctrina del derecho), donde aquel criterio de la publicidad de las máximas también encuentra su aplicación sencilla, pero sólo de forma que el contrato vincule únicamente a los Estados entre sí y frente a otros Estados con el propósito de mantener la paz entre ellos, en modo alguno, sin embargo, para realizar conquistas. Se presentan entonces los casos siguientes de la antinomia entre la política y la moral, a la que se conecta a su vez la solución de los mismos.

a) «Si uno de estos Estados le ha prometido algo a otro, sea ayuda, separación de ciertos territorios o subsidios y similares, uno se pregunta si, en el caso de que la salvación del Estado esté en juego, se puede liberar de la obligación de cumplir con su palabra a través de ese recurso de querer ser considerado como doble persona, primero como *soberano*, pues éste no es responsable ante nadie en su Estado; pero también como mero *funcionario supremo del Estado*, que debe rendir cuentas al Estado: pues el resultado final de esto es que lo que le ha vinculado jurídicamente en calidad de soberano le absuelve como funcionario del Estado». Pero si un Estado (o su jefe) hiciera pública esta máxima, naturalmente cualquiera huiría del mismo o se uniría a otros para resistirse a su insolencia, lo cual demuestra que la política, con toda su astucia, imposibilita por este camino (el de la apertura) su propia finalidad, y por lo tanto debe ser injusta esa máxima.

b) «Cuando un poder vecino, que haya aumentado su poder de manera tremenda (*potentia tremenda*), ocasiona preocupación, se puede suponer que querrá también subyugar, porque puede, y ¿proporciona esto acaso un derecho a los poderes más pequeños a un ataque (conjunto) al mismo, incluso sin ofensa previa?». Un Estado que quisiera *comunicar* afirmativamente su máxima sólo provocaría el mal más certera y rápidamente. Pues el poder mayor se adelantaría al menor, y en lo que concierne a la unión de los últimos, se trata únicamente de un leve obstáculo para aquel que sabe utilizar el *divide e impera*. Esta máxima de la prudencia del Estado, explicada públicamente, desbarata necesariamente su propia intención y es, por consiguiente, injusta.

c) «Si un Estado más pequeño, por su situación, rompe la relación con uno más grande, que le es necesario para su conservación, ¿no está éste justificado a someter al otro y a anexionárselo?». Se ve fácilmente que el más grande no debe manifestar con antelación una tal máxima; pues, o bien los Estados más pequeños

se unirían con anterioridad, o bien otros Estados poderosos lucharían por este botín, por lo tanto la finalidad se haría inviable por su publicidad; una señal de que es injusta además de que también lo puede ser en un alto grado; pues el que el objeto de la injusticia sea pequeño no impide que la injusticia infringida sea muy grande.

3. En lo que concierne al *derecho internacional público*, lo omito aquí sin decir nada: porque las máximas del mismo, por la analogía con el derecho de gentes, son fáciles de declarar y de valorar.

Con el principio de la incompatibilidad entre las máximas del derecho de gentes y la publicidad, tenemos una buena muestra del *desacuerdo* entre la política y la moral (como doctrina del derecho). Hace falta entonces una instrucción sobre cuál es la condición en la que las máximas están de acuerdo con el derecho de gentes. Pues no se puede concluir por el contrario que las máximas que soporten la publicidad son por ello mismo también las máximas justas, pues decididamente quien tiene el poder supremo no puede mantenerlas en secreto. La condición de posibilidad del derecho de gentes en sí es que exista previamente un *contexto jurídico*. Pues sin éste no hay ningún derecho público, sino que todo derecho que pueda ser pensado (en el estado natural) aparte de aquél, es meramente un derecho privado. Hemos visto más arriba que un régimen federativo de Estados, el cual tiene como único propósito el alejamiento de la guerra, es el único régimen jurídico acordado en libertad. De manera que la conjunción de la política con la moral es posible únicamente en una unión federativa (que viene dada según los principios del derecho *a priori*, y es necesaria), y toda prudencia de Estado tiene como base jurídica la fundación de una federación lo más amplia posible, sin cuya intención toda sutileza política se convierte en ignorancia e injusticia velada. Esta política tiene su *casuística* incluso a pesar de la existencia de la mejor escuela jesuítica —la *reservatio mentalis*: la redacción de contratos públicos con expresiones tales que puedan ser interpretadas, en ocasiones, interesadamente como uno quiera (por ejemplo, la diferencia entre el *statu quo de fait* y *de droit*); el *probabilismo*: encontrarles malas intenciones a los otros, o también convertir las probabilidades de su posible predominio en fundamento jurídico del hundimiento de otros Estados pacíficos; y, por fin, el *peccatum philosophicum* (*paccetillum*, *bagatelle*): considerar como minucia fácilmente excusable el engullir a un Estado pequeño, si de esta forma un Estado mucho mayor se convierte en el supuestamente mayor y mejor del mundo^[73].

El avance hacia aquí lo proporciona la doble cara de la política con respecto a la moral, de utilizar una u otra rama de la misma para su finalidad. Tanto el amor por las

personas como el respeto hacia el derecho de la persona son un deber; el primero es, sin embargo, un deber *condicionado*, y el segundo, por el contrario, es un deber impuesto *incondicionado*: que quien quiera abandonarse a la dulce sensación del bienestar debe asegurarse antes completamente de no haberlo transgredido. La política fácilmente coincide con la moral en el primer sentido (como ética), renunciando el derecho de las personas a favor de su superior: pero con la moral en su segundo significado (como doctrina del derecho), ante la cual debe arrodillarse la política, ésta encuentra aconsejable no embarcarse en contrato alguno, desmentirle preferiblemente toda realidad e indicar todos los deberes como actos de mera benevolencia; la filosofía frustraría fácilmente, a través de la publicidad de sus máximas, la perfidia de una política esquiva, si aquélla quisiera atreverse a dejar arribar al filósofo a la publicidad de las suyas.

Con esta intención propongo otro principio trascendental y afirmativo del derecho público, cuya fórmula sería la siguiente: «Todas las máximas que requieren publicidad (para no errar en su propósito) concuerdan con el derecho y la política unidas». Pues si sólo pueden alcanzar su finalidad a través de la publicidad, entonces tienen que estar conformes con el propósito general del público (la felicidad), cuya concordancia (de satisfacer al público con su situación) es en realidad la tarea de la política. Sin embargo, si este propósito sólo debe ser alcanzable por medio de la publicidad, es decir, por medio del alejamiento de toda desconfianza hacia las máximas del mismo, entonces éstas deben estar en concordancia también con el derecho del público; pues sólo en éste es posible la unión de los propósitos de todos. El mayor desarrollo y la explicación de este principio lo debo dejar para otra ocasión; el que sea una fórmula trascendental, se puede ver teniendo en cuenta la distancia de todas las condiciones empíricas (la doctrina de la felicidad), como la materia de la ley, y teniendo en cuenta la mera referencia de la forma de la legalidad general.

Si hay un deber, aunque al mismo tiempo haya una esperanza fundada de construir realmente el Estado de un derecho público, aunque sólo sea una aproximación que está en continuo progreso, entonces la *paz perpetua*, que sigue a los falsamente denominados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino que es una tarea que, resuelta poco a poco, se acerca continuamente a su meta (porque es de esperar que los tiempos en los que ocurren estos mismos progresos sean cada vez más cortos).



IMMANUEL KANT (1724 - 1804), filósofo alemán, es considerado por muchos como el pensador más influyente de la era moderna.

Nacido en Königsberg (ahora, Kaliningrado, Rusia) el 22 de abril de 1724, Kant se educó en el Collegium Fredericianum y en la Universidad de Königsberg. En la escuela estudió sobre todo a los clásicos y en la universidad, física y matemáticas. Tras la muerte de su padre, tuvo que abandonar sus estudios universitarios y ganarse la vida como tutor privado. En 1755, ayudado por un amigo, reanudó sus estudios y obtuvo el doctorado. Después, enseñó en la universidad durante 15 años, y dio conferencias primero de ciencia y matemáticas, para llegar de forma paulatina a disertar sobre casi todas las ramas de la filosofía.

Aunque las conferencias y escritos de Kant durante este periodo le dieron reputación como filósofo original, no se le concedió una cátedra en la universidad hasta 1770, cuando se le designó profesor de lógica y metafísica. Durante los 27 años siguientes continuó dedicado a su labor profesoral y atrayendo a un gran número de estudiantes a Königsberg. Las enseñanzas religiosas nada ortodoxas de Kant, que se basaban más en el racionalismo que en la revelación divina, le crearon problemas con el Gobierno de Prusia y en 1792 Federico Guillermo II, rey de esa nación, le prohibió impartir clases o escribir sobre asuntos religiosos. Kant obedeció esta orden durante cinco años, hasta la muerte del rey, y entonces se sintió liberado de su obligación. En 1798, ya retirado de la docencia universitaria, publicó un epítome donde se contenía una expresión de sus ideas de materia religiosa.

Immanuel Kant murió el 12 de febrero de 1804.

Notas

[1] Véase O. Höffe, *Immanuel Kant*, Múnich, Beck, 2007, p. 15. <<

[2] R. Malter, «Nachwort», en I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, Stuttgart, Reclam, 2005, p. 70-71, nota a pie. <<

[3] A través de Rousseau le llegó a Kant el *Projet de Paix Perpetuelle* del Abbé de Saint-Pierre (véase R. Malter, *op. cit.*, p. 70). El Abbé Saint-Pierre (1658-1743) fue posiblemente el primero en proponer una organización internacional responsable de mantener la paz. Influyó en Rousseau y fue el primer representante de las ideas de la Ilustración; además, fue el primero en mencionar la unión entre los Estados europeos. (Véase también D. Archibugi, «Models of international organization in perpetual peace projects», *Review of International Studies* 18 [1992], pp. 295-317). <<

[4] Fue el estoicismo el que primero desarrolló filosóficamente la idea del ciudadano del mundo, en concreto fueron Cicerón, Séneca y Marco Aurelio. Kant lucha contra la visión de la naturaleza antiteleológica de Lucrecio, quien no cree en la Providencia divina, aliándose con la religión providencial estoica. Sin embargo, para Kant la Providencia es un postulado práctico, y la mayor diferencia de Kant con los estoicos es que éstos creen que la ayuda mutua y la concordancia entre humanos es innata a ellos, y que deshacerse del enfado hará desaparecer los elementos destructivos de la guerra y acabará con los conflictos en el mundo. Kant es, junto con Rousseau y Spinoza, un optimista, pero cree que el mal humano es innato. (Véase M. Nussbaum, «Kant and Cosmopolitanism», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace: Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, MIT Press, 1997, pp. 28, 41, 45, 47). <<

[5] Véase J. Bohman, «The Public Spheres of the World Citizen», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, *op. cit.*, pp. 179-200. <<

[6] Véase A. Truyol y Serra, «Presentación», en I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. XII. <<

[7] Grotius fundamentó en pleno siglo XVII, junto a Francisco de Vitoria y a la Escuela de Salamanca, la ley internacional, basada en la ley natural, de la que se derivaría su teoría de la guerra justa, que Kant por su parte criticaría. Entre 1767 y 1788 Kant impartió hasta doce cursos sobre ley natural en la Universidad de Königsberg. Reconoció tres de sus puntos de referencia esenciales: 1) el papel central de los Estados como actores de las relaciones internacionales, 2) las condiciones que autorizan el uso de la fuerza entre Estados tanto como dentro de ellos, 3) los derechos inalienables de los individuos. Véase D. Archibugi, «Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace», *European Journal of International Relations* 1, 429 (1995), p. 432.

<<

[8] Véase O. Höffe, *op. cit.*, pp. 213, 214. <<

[9] Véase, entre otros, J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, «Introduction», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *op. cit.*, p. 2. <<

[10] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 443. <<

[11] Véase V. Gerhardt, Immanuel Kant. *Vernunft und Leben*, Stuttgart, Reclam, 2002, p. 326. <<

[12] Véase M. Lutz-Bachmann, «Kant's Idea of Peace and the Philosophical Conception of a World Republic», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *op. cit.*, p. 62. <<

[13] El siglo XVIII estuvo plagado de guerras, no sólo fuera de Europa, donde se sucedieron las guerras del incipiente Imperio británico en la India, contra los bóeres en Sudáfrica (1779-1879), las distintas guerras ruso-turcas (1710-1711, 1735-1739, 1768-1774, 1787-1792), la Guerra Ruso-Persa (1722-1723), además de la Guerra de la Independencia americana (1775-1783), seguida de las guerras indias del Noroeste entre los nuevamente fundados Estados Unidos y los nativos americanos, y la guerra entre los Estados Unidos y Francia (1798-1800), la guerra entre Gran Bretaña y España en el mar del Caribe, sino también dentro de Europa, donde la Guerra de los Siete Años enfrentó a todos los poderes europeos, y por supuesto las guerras de la Francia revolucionaria (1792-1797). Hubo además guerras de apropiación, como las llevadas a cabo por Federico II, rey de Prusia, en Silesia (1740-1763), y guerras de sucesión en España, Polonia y también en Austria. Un siglo, como tantos otros, lleno de conflictos bélicos, por tanto. <<

[14] Véase «Primer artículo preliminar», p. 43. <<

[15] Véase «Segundo artículo preliminar», p. 44. <<

[16] Véase, entre otros, J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, *op. cit.*, p. 6. <<

[17] *Ibid.*, p. 7. <<

[18] V. Gerhard, *op. cit.*, p. 230. <<

[19] Véase J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, *op. cit.*, p. 7. <<

[20] Véase «Tercer artículo preliminar», p. 45. <<

[21] Véase J. Habermas, «Kant's Ideal of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years Hindsight», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), op. cit., p. 120. Sobre el nacionalismo véanse: E. Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988; B. Anderson, *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1993; E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 2000; A. D. Smith, *The ethnic origins of nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1993. <<

[22] Véase J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, «Introduction», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *op. cit.*, p. 4. <<

[23] Véase «Cuarto artículo preliminar», p. 46. <<

[24] Véase «Quinto artículo preliminar», pp. 47-48. <<

[25] Véase «Sexto artículo preliminar», p. 48. <<

[26] «Una guerra de exterminio, donde la desaparición puede afectar a ambas partes al mismo tiempo y por tanto también a todo derecho, sólo permitiría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana. Una guerra tal, incluido también el uso de los medios que llevan a ella, debe ser absolutamente prohibida». (Véase «Sexto artículo preliminar», pp. 48-49). <<

[27] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 445, quien además acentúa el paralelo entre los tres tipos de derecho público y los tres principios del imperativo categórico, al mismo tiempo que la tripartición en los artículos definitivos de la paz perpetua. <<

[28] Véase también A. Truyol y Serra, *op. cit.*, p. xvii. <<

[29] J. Abellán, «Sobre el concepto de república», en I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. xxvi. <<

[30] Véase «Primer artículo definitivo», pp. 55-56. <<

[31] Véase el primer apartado del «Primer artículo definitivo», p. 56. <<

[32] Véase, por ejemplo, V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 235, quien nos dice que la lógica de la república se desarrolla en la democracia parlamentaria. Véase también D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 445. <<

[33] Véase el segundo apartado del «Primer artículo definitivo», pp. 56 ss. <<

[34] Véase V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 236. <<

[35] Sobre este tema, véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 433. El derecho de gentes se contrapone, en el derecho romano, al derecho civil, y está referido a los individuos no ciudadanos del Estado en el que se encuentren. <<

[36] Véase «Segundo artículo definitivo», pp. 63 ss. <<

[37] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 435. <<

[38] Véase «Tercer artículo definitivo», p. 71. <<

[39] Véase K.-O., Apel, «Kant's Toward Perpetual Peace as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *op. cit.*, pp. 97, 98. <<

[40] Véase J. Habermas, *op. cit.*, p. 119. <<

[41] Véase V. Gerhardt, *op. cit.*, p. 126. <<

[42] Véase «Suplemento segundo. Artículo secreto para la paz perpetua», p. 91. <<

[43] Véase «Suplemento segundo», p. 91. <<

[44] Detrás de esta tesis se puede leer una teoría de la democracia. No se podría imponer, en esta lectura de Kant, un régimen político como la democracia sin esperar a la madurez del pueblo que lleve a su constitución, ni tampoco se puede permitir una reforma acelerada de una constitución injusta, si no existe alternativa aceptada por el pueblo a la misma, pues conduciría a la anarquía. La revolución sólo sirve para instaurar una constitución legal basada en los principios de la libertad, según Kant. Y es ésta la única constitución duradera. (Véase también M. Lutz-Bachman, *op. cit.*, en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann [eds.], *op. cit.*, p. 60). <<

[45] Véase «Apéndice», pp. 95 ss. <<

[46] Véase la segunda parte del «Apéndice», p. 105. <<

[47] H.-G Gadamer, «Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristóteles», 1978, p. 223; y también «Aristoteles und die imperativische Ethik», 1989, p. 382; ambos en *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*, Tubinga, J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1991. <<

[48] R. Beiner, *Political judgment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 133-134. <<

[49] Véanse M. W. Doyle, «Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs», *Philosophy and Public Affairs* 12, 3 (verano 1983), pp. 205-235; B. Russett, *Grasping the Democratic Peace*, Princeton, Princeton University Press, 1993; G. Sorensen, *Democracy and democratization processes and prospects in a changing world*, Boulder, Westview Press, 1993. <<

[50] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 452. También véase E. D. Mansfield y J. Snyder, «Democratic Transitions, Institutional Strength, and War», *International Organization* 56, 2 (2002), pp. 297-337; *idem*, *Electing to Fight: Why Emerging Democracies Go to War*, Cambridge, MIT Press, 2005. <<

[51] Véase K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 80. <<

[52] Un sucedáneo quizás a la relativamente ignorada Comunidad de Democracias, sin sede fija ni poder efectivo. <<

[53] Véase M. Lutz-Bachmann, *op. cit.*, p. 69. <<

[54] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 430. <<

[55] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1992, p. 314. <<

[56] Véase D. Archibugi, *cit.*, 1995, p. 430. <<

[57] Véase D. Held, «Cosmopolitan Democracy and the Global Order: A New Agenda», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *op. cit.*, p. 248. <<

[58] Véase J. Bohman y M. Lutz-Bachmann, «Introduction», en J. Bohman y M. Lutz-Bachmann (eds.), *op. cit.*, pp. 8-9. <<

[59] Un reino hereditario no es un Estado que pueda ser heredado por otro Estado, sino que su derecho a gobernar puede ser heredado por otra persona física. El Estado adquiere así otro gobernante; no es el gobernante como tal (es decir, el que ya posee otro reino) el que adquiere un Estado. <<

[60] El hecho de que puedan existir aparte de leyes prescriptivas (*leges praeceptivae*) y leyes prohibitivas (*leges prohibitivae*), leyes permisivas (*leges permissivae*) de la razón pura, se ha puesto en duda hasta ahora no sin motivo. Pues las leyes en general contienen una motivación para su necesidad objetiva práctica, mientras que el permiso contiene un fundamento para la casualidad práctica de ciertas acciones. En este sentido, una *ley permisiva* contendría la obligación a una acción, a lo que no se puede obligar a nadie, lo cual, si el objeto de la ley en ambos sentidos tuviera dos significados, sería una contradicción. Así pues, la prohibición supuesta de la ley permisiva trata aquí sólo el modo de la adquisición futura de un derecho (por ejemplo, a través de la herencia), sin embargo, el levantamiento de esta prohibición, es decir, el permiso, referido a la posesión presente, el cual en la transición del derecho natural al civil puede aún y todo continuar según una ley permisiva del derecho natural como posesión honrada (*possessio putativa*), aun a pesar de no estar conforme al derecho, aunque una posesión putativa en el estado de naturaleza, tan pronto como sea reconocida como tal, está prohibida del mismo modo que un modo de adquisición parecido en el estado civil (una vez pasada la transición); esta autorización de una posesión continuada no tendría lugar, si hubiera ocurrido en el estado civil aquella adquisición putativa; pues en ese caso debería desaparecer de inmediato como lesión que sería, una vez descubierta su no conformidad con el derecho.

Sólo he querido de pasada llevar a la consciencia de los profesores de Derecho Natural el concepto de *lex permissiva*, que se muestra como tal a una razón sistemática-clasificadora; distinguidamente se hace un uso frecuente de este concepto en el derecho civil (estatutario), con la única diferencia de que la ley prohibitiva se constituye por sí misma, mientras que la permisiva no entra en dicho derecho como condición restrictiva (como debería ser), sino que se establece como excepción. Esto quiere decir: esto o aquello es prohibido; *exceptuando* los números 1, 2, 3, y así indefinidamente, pues los permisos llegan a ser ley casualmente, no según principio alguno, sino según ciertos casos concretos; pues en caso contrario las condiciones deberían haber sido incluidas en *la fórmula de la ley prohibitiva*, mediante la cual se habrían convertido en una ley permisiva. Por esto, es de lamentar que se haya abandonado tan pronto la resolución del problema, ingenioso pero irresuelto, que apuntara el señor conde Windischgrätz, también sabio e ingenioso, que apuntaba justamente a esto último. Pues la posibilidad de una fórmula tal (parecida a las fórmulas matemáticas) es la única piedra de toque de una legislación que permanece consecuente, sin la cual el *ius certum* seguirá siendo sólo un deseo honrado. De otra manera sólo tendremos leyes generales (que son válidas en general), pero no universales (que generalmente valen), como parece demandar el concepto de ley. <<

[61] Comúnmente se presupone que a uno no le estaría permitido actuar hostilmente contra otro, sólo en el caso de que este último ya me haya *lesionado* de hecho, y este comportamiento es muy correcto, cuando ambos viven en el estado *civil-legal*. Pues a través del hecho de que éste haya entrado en este estado, proporciona a aquél la seguridad necesaria (a través de la superioridad que posee autoridad sobre ambos). Pero el hombre (o el pueblo) en el mero estado natural me arrebató esta seguridad y me lesiona, ya sólo al estar a mi lado y en ese estado, aunque no estuviera activo (*facto*), sino únicamente por la falta de leyes de su estado (*status iniusto*), que supone una amenaza constante para mí, y yo le puedo obligar, o bien a entrar conmigo en un estado comunitario-legal, o bien a marcharse lejos de mi vecindad. El postulado, entonces, que es fundamento a todos los artículos que siguen es: Todos los hombres, que pueden influir recíprocamente unos en los otros, deben pertenecer a alguna Constitución civil.

Pero toda Constitución jurídica es, por lo que respecta a las personas a las que están en ella:

- 1) una Constitución según el derecho civil de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*);
- 2) según el derecho de gentes de los Estados en relación mutua (*ius gentium*);
- 3) una Constitución según el derecho cosmopolita, en cuanto a que hombres y estados están en una relación externa que les influye mutuamente, y que deben ser vistos como ciudadanos de un Estado general de hombres (*ius cosmopolitum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria en relación a la idea de la paz perpetua. Pues si sólo uno de ellos, en relación de influencia física sobre el otro, aún estuviera en ese estado natural, estaría asociado al estado de guerra, liberarse del cual es precisamente la intención aquí. <<

[62] La libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como se suele hacer, a través del permiso de hacer todo lo que se quiera, si no se comete injusticia hacia nadie. Pues, ¿qué significa *permiso*? La posibilidad de una acción, mientras no se cometa a través de ella ninguna injusticia. De manera que la explicación podría ser la siguiente: la libertad es la posibilidad de las acciones a través de las que no se comete injusticia. No se comete injusticia contra nadie (ya se haga lo que se quiera) si, de hecho, no se hace injusticia a nadie: de lo cual se sigue que se trata de una mera tautología. Mucho más se puede explicar mi *libertad* externa (jurídica) de esta manera: es el permiso de no obedecer ninguna ley externa, a la que no haya podido dar mi consentimiento. De la misma forma, la *libertad* externa (jurídica) en un Estado constituye las mutuas relaciones entre los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer compromiso jurídico, sin someterse él mismo a la ley, y *poder* ser, asimismo, obligado a su vez. (No hace falta explicación alguna del principio de la dependencia jurídica, pues éste ya está incluido en el concepto de Constitución política). La validez de estos derechos innatos, necesariamente pertenecientes a la humanidad e inalienables, es confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con seres superiores (si cree en ellos), al imaginarse también según los mismos fundamentos como ciudadano de un mundo suprasensible. Pues en lo que concierne a mi libertad, no tengo obligación en relación a las leyes divinas, que sólo puedo reconocer a través de la mera razón, sólo en el caso de que haya podido dar mi propio consentimiento (pues a través del derecho a la libertad de mi propia razón puedo primeramente crear un concepto de la voluntad divina). En lo que concierne al concepto de la igualdad, en relación al ser más supremo del mundo, exceptuando a Dios, que yo pudiera concebir (un gran Eón), no existe ninguna razón por la que yo, cumpliendo mi deber en mi puesto, como Eón en el suyo, obedeciera al deber, dándole a aquél el derecho a ordenar. La razón de que este principio de la *igualdad* (como el de la libertad) no se ajuste a la relación con Dios es que este ser es el único en el que cesa el concepto de deber.

Por lo que respecta al derecho de igualdad de todos los ciudadanos como súbditos, depende únicamente de la respuesta a la pregunta sobre la permisividad de la existencia de la *nobleza hereditaria*: esto es, si el rango concedido por el Estado (de un súbdito ante otro) debe preceder al mérito, o al revés. Así, es evidente que, si el rango está vinculado al nacimiento, es incierto si el mérito (ya sea en relación a la destreza en el cargo o a la lealtad en el mismo) se seguirá de aquí; además es tanto como que, sin mérito alguno, se le hubiera concedido al agraciado (ser jefe); lo cual la voluntad general del pueblo nunca acordará en un contrato originario (que sería el principio de todos los derechos). Pues un *noble* no lo es necesariamente por el hecho de ser un hombre *noble*. En lo que respecta a la *nobleza de cargo* (como se podría

nombrar al rango de una magistratura superior, y la cual hay que ganarse por sus propios méritos), el rango no está adherido como propiedad a la persona, sino al puesto, y así la igualdad no se ve violada: pues, si aquélla abandona su cargo, se deshace también de su rango y se retira al pueblo. <<

[63] Se han tildado frecuentemente las altas denominaciones, que con frecuencia se hacen acompañar al título del soberano (el ungido por Dios, corruptor de la voluntad divina sobre la tierra y representante de aquél), como adulaciones grotescas y mareantes; pero esto me parece no tener fundamento. Es una mala suposición el que aquéllas deban endiosar al propietario de las tierras, y deberían más bien mucho más humillarlo en su alma, si tiene entendimiento (lo cual se debe presuponer) y piensa que ha asumido un cargo que es demasiado grande para un hombre, es decir, lo más divino que Dios tiene en la tierra, de administrar el *derecho de los hombres*, y de estar todo el rato preocupado por haber de alguna manera llegado demasiado cerca del ojo de Dios. <<

[64] Mallet du Pan se vanagloria en su lenguaje genial, aunque hueco y vacío de contenido, de haber llegado finalmente al convencimiento de la verdad del famoso dicho de Pope, después de muchos años de experiencia: «Deja a los necios que discutan sobre el mejor gobierno; el gobierno mejor liderado es el mejor». Si esto nos dice tanto como que el mejor gobierno es el mejor gobernado, entonces, según la expresión de Schwift, abrió la nuez de un mordisco y ésta le recompensó con un gusano; si significa, sin embargo, que también es el mejor modo de gobierno, es decir, la mejor Constitución, entonces su afirmación es fundamentalmente falsa; pues los ejemplos de un buen gobierno no demuestran nada del modo de gobierno. Quién ha gobernado mejor que un *Tito* o un *Marco Aurelio*, y aun y todo, legó como sucesor a un *Domiciano*, el primero, y el segundo a un *Cómodo*; lo cual no podría haber pasado en un buen modo de gobierno, pues su inadecuación para el puesto era conocida desde muy temprano, y el poder del soberano era suficiente como para haberlos descalificado. <<

[65] Ésta fue la respuesta que un duque búlgaro le dio al emperador griego, quien con muy buena voluntad quería resolver una disputa entre ambos con un duelo: «Un herrero, que tiene tenazas, no sacará el hierro candente del carbón con sus propias manos».

Tras el término de una guerra, con el advenimiento de la paz, posiblemente no sería impropio para un pueblo convocar un día de penitencia tras las fiestas de Acción de Gracias (*Dankfeste*), invocar al Cielo, en el nombre del Estado, por el perdón por el gran pecado, que el género humano aún se siente culpable de haber cometido, al no querer seguir Constitución legal alguna en relación a otros pueblos, sino al preferir utilizar con orgullo para su independencia el instrumento bárbaro de la guerra (con lo que aquello que se busca, es decir, el derecho de cada Estado, nunca es constituido). Las fiestas de Acción de Gracias que se celebran durante una guerra por una *victoria* ganada, los himnos que se cantan al *señor de los ejércitos* (en buen israelita), contrastan en no menor medida con la idea moral del padre de los hombres: porque aparte de la indiferencia con respecto a la forma en que los pueblos buscan su derecho respectivo (que es bastante triste), introducen la alegría de haber acabado con muchos hombres o con su felicidad. <<

[66] Para escribir el nombre de este gran reino, con el que él mismo se ha nombrado (es decir, China, no *Sina* u otro sonido parecido), sólo se puede consultar el *Alphab. Tibet.* de Georgius, pp. 651-654, especialmente la *nota b*. En realidad no tiene un nombre determinado con el que se llama a sí mismo, según la observación del prof. Fischer, de Petersburgo; el más habitual es el de la palabra *Kin*, es decir, «oro» (el que los tibetanos expresan con *Ser*), por lo que el emperador es llamado Rey del Oro (del país más espléndido del mundo), palabra que posiblemente es pronunciada *Chin* en el imperio mismo, pero que es pronunciada por los misioneros italianos (a causa de la letra gutural) como *Kin*. De aquí se infiere que el así llamado por los romanos país de los *Seres* era China. Sin embargo, la seda se llevaba a Europa a través del *Gran Tíbet* (posiblemente a través del *Pequeño Tíbet*, siguiendo a través de Bujara por Persia), lo cual lleva a algunas observaciones sobre la antigüedad de un Estado sorprendente en comparación con el Indostán en su enlace con el Tíbet, y a través de éste con Japón; mientras tanto, el nombre de *Sina* o *Tchina*, que los vecinos le quieren dar a este país, no lleva a nada. Quizá pudiera explicarse también la antiquísima, aunque nunca bien conocida, relación entre Europa y Tíbet, de lo que Hesychios había comentado en relación al grito de los hierofantes *Konx Ompax* (*Konz Ompax*) en los misterios de Eleusis (véase *Reise des jüngeren Anacharsis* [El viaje del joven Anacarsis], parte 5, pp. 447 ss.). Pues según el *Alphab. Tibet.* de Georgius, la palabra *Concioa* quiere decir «Dios», lo cual tiene un parecido llamativo con *Konx*, *Pah-cio* (*ibid.*, p. 520), la cual pudo ser pronunciada fácilmente por los griegos como *pax*, *promulgator legis*, la divinidad repartida por toda la naturaleza (también llamada *Cenresi*, p. 177). *Om*, sin embargo, que La Croze traduce por *benedictus*, «bendito», no puede significar, aplicado a la divinidad, más que «bienaventurado», p. 507. Ya que P. Franz Horatius siempre recibía la siguiente respuesta cuando preguntaba acerca de lo que los lamas tibetanos entendían por Dios (*Concioa*): «Es la reunión de todos los santos» (es decir, los bienaventurados que vuelven a la divinidad por medio del renacimiento tras muchas migraciones por todo tipo de cuerpos, en *Burchane*, es decir, seres venerables, almas transformadas, p. 223). De esta manera, aquella palabra misteriosa, *Konx Ompax*, deberá significar lo divino (*Konx*), lo dichoso (*Om*) y lo sabio (*Pax*), extendido por todo el mundo como el ser supremo (la naturaleza personificada), y utilizada en los *misterios* griegos, ha significado el *monoteísmo* para los epoptas en oposición al *politeísmo* del pueblo; aunque P. Horatius sospecha con esto de un cierto ateísmo. Pero la manera en la que llegó esta palabra misteriosa desde el Tíbet a los griegos se explica de la forma arriba indicada y al revés hace probable el primer tráfico europeo con China a través del Tíbet (antes, incluso, que con el Indostán). <<

[67] En el mecanismo de la naturaleza, al que pertenece el hombre (como ser provisto de sentidos), se muestra una forma que fundamenta su propia existencia y que no podemos concebir si no se la somete al propósito de un creador del mundo que la predetermina, cuya predestinación llamamos en general la (divina) *providencia*; y, en cuanto a que se la sitúa al comienzo del mundo, se la llama la providencia *fundadora* (*providentia conditrix*; *semel iussit, semper parent*, Agustín); en cuanto a que mantiene el *curso de la naturaleza* según las leyes generales de la finalidad, la llamamos la *providencia gobernante* (*providentia gubernatrix*); y además, en relación a fines especiales, no previsibles por el ser humano, sino sólo presumibles por su éxito, se la llama providencia *dirigente* (*providentia directrix*); y, finalmente incluso, con respecto a acontecimientos individuales, considerados como fines divinos, ya no la llamamos providencia, sino *disposición* (*providentia extraordinaria*). Querer reconocerla, sin embargo, constituye una osadía estúpida por parte del hombre (ya que de hecho apunta a milagros, aunque los acontecimientos no son llamados por este nombre): pues querer inferir de un acontecimiento individual un principio particular de la causa efectiva (el que este acontecimiento sea fin y no solamente consecuencia lateral de la mecánica natural de otro fin que nos fuera totalmente desconocido) es absurdo y está lleno de arrogancia, por muy devoto y humilde que pueda sonar el discurso sobre este asunto. De la misma forma, la clasificación de la providencia (considerada *materialiter*) en *universal* y *particular*, como se refiere a los *objetos* del mundo, es falsa y autocontradictoria (como, por ejemplo, si dijéramos que [la providencia] toma precauciones para la conservación de los diferentes tipos de criaturas, pero deja a los individuos a su suerte); pues se la llama universal con la intención de que no se pueda pensar ninguna cosa singular como excluida de la misma. Probablemente se haya querido clasificar aquí la providencia (considerada *formaliter*) según la manera en la que realiza sus propósitos: así pues, en *ordinaria* (por ejemplo, el morir y revivir de la naturaleza con el cambio de las estaciones cada año) y *extraordinaria* (por ejemplo, el abastecimiento a través de las corrientes marinas de madera a las costas heladas donde la madera no puede crecer, para los habitantes de estos lugares que no pueden vivir sin ésta), donde, si bien podemos explicar estas apariciones a través de la causa físico-mecánica (por ejemplo, por el hecho de que las orillas de los ríos de los países templados que están poblados de madera, donde caen aquellos árboles y son nuevamente arrastrados por la corriente del Golfo), no debemos olvidar la causa teleológica, que apunta a la previsión de una sabiduría sobrenatural. Sólo debe desaparecer el concepto tan usado en las escuelas de una *afiliación* o concurso divino (*concursum*) en la producción de efectos en el mundo sensible. Pues, es contradictorio en sí mismo, *en primer lugar*, querer emparejar lo que no es de la misma naturaleza (*gryphes iungere equis*) y *completar* a

aquel que en sí mismo es la causa completa de las transformaciones mundiales con la providencia que predetermina el mismo curso del mundo (que tendría que haber sido deficiente); es como decir que junto a Dios es el médico el que ha curado al enfermo, es decir, que ha constituido un apoyo. Esto es contradictorio, pues *causa solitaria non iuvat*. Dios es el creador del médico, junto con todos sus medicamentos, de manera que el efecto le debe ser totalmente atribuido a él, si se quiere ascender a la causa original suprema y teóricamente inconcebible para nosotros. O bien se le puede atribuir totalmente al médico, siempre y cuando expliquemos este acontecimiento según la cadena de causas en el orden de la naturaleza. Segundo, una forma de pensar semejante acaba además con todos los principios determinados que juzgan el efecto. Pero según el objetivo moral-práctico (que se refiere totalmente a lo suprasensible) el concepto del *concursum* divino es bastante conveniente e incluso necesario: por ejemplo, en la creencia de que Dios completará la falta de nuestra propia justicia incluso con medios que nos resultan incomprensibles, si nuestra convicción era real, no debemos pues aflojar en nuestra aspiración hacia el bien; por lo cual es comprensible en sí mismo que nadie deba intentar explicar una acción buena (como acontecimiento de este mundo), lo cual constituiría un supuesto conocimiento teórico de lo suprasensible, lo cual es absurdo. <<

[68] De entre todas las formas de vida es la caza sin duda la más contraria a la Constitución civil: porque las familias, que se deben individualizar, se convierten pronto en extrañas y, por tanto, se reparten en amplios bosques, pronto volviéndose también enemigas, pues una familia semejante necesita para la consecución de su alimento y vestido mucho espacio. La *prohibición de Noé de comer sangre*, 1. Moisés IX, 4-6 (la cual, repetida frecuentemente, después de los judeocristianos se convirtió en condición para la admisión de nuevos cristianos provenientes del paganismo, aunque con otro tipo de consideración, Hch XV, 20; XXI, 25), parece en el comienzo originario no ser más que la prohibición de la *caza*: porque en este caso, comer la carne cruda debe suceder con frecuencia, con lo que la prohibición de lo último debe prohibir también lo primero. <<

[69] Se podría preguntar: si la naturaleza ha querido que estas costas heladas no permanecieran inhabitadas, ¿qué será de sus habitantes, cuando en cierta ocasión (como se puede esperar) la naturaleza ya no les lleve madera flotante? Pues es posible que con la evolución de la cultura, los habitantes de las partes templadas de la tierra utilicen la madera que crece en las orillas de sus ríos de mejor manera, y no la dejen por tanto caer en los ríos ni tampoco que el océano se la lleve. Yo contesto: los habitantes del Obi, del Jenisei, del Lena, etc., se las proporcionarán por medio del comercio en intercambio por los productos del reino animal, en los que las costas heladas son tan ricas, cuando ella (la naturaleza) haya obligado a la paz entre ellos.

<<

[70] *La diferencia en las religiones*: ¡una expresión sorprendente!, como si uno hablara también de *morales* distintas. Probablemente puedan existir diferentes *tipos de creencias*, de uso histórico, no religioso, pertenecientes a la historia de los medios utilizados para su desarrollo, en el campo de la erudición, como también pueden existir diferentes *libros religiosos* (Zendavesta, Veda, Corán, etc.), pero sólo existe una única *religión*, válida en todos los tiempos para todas las personas. Aquellas creencias, pues, no pueden contener otra cosa que el vehículo de la religión, lo cual es casual y puede variar en tiempos y lugares distintos. <<

[71] Son leyes permisivas de la razón las que dejan perseverar el estado del derecho público aquejado de injusticias, hasta la transformación total de todo aquello que haya madurado por sí mismo o que haya sido traído hacia la madurez por medios pacíficos: porque cualquier Constitución *jurídica*, aunque sólo esté conforme al derecho en grado ínfimo, es mejor que no tener ninguna, pues una reforma *acelerada* llevaría al último destino (la anarquía). La sabiduría del Estado convertirá en deber, en la circunstancia en la que están ahora las cosas, las reformas según la idea del derecho público; se utilizarán en cambio las revoluciones, que la naturaleza trae consigo por sí misma, no para disimular una represión aún mayor, sino como una llamada de la naturaleza a instaurar una Constitución legal mediante una reforma fundamental basada en los principios de la libertad, como la única posibilidad de Constitución duradera. <<

[72] Si bien aún podría dudarse de la existencia de una cierta maldad de los *hombres* que conviven en un Estado, enraizada dicha maldad en la naturaleza humana; y en vez de esta última podría ser aducida, con cierta claridad, la falta de una cultura aún no lo suficientemente desarrollada (la brutalidad) como causa de las manifestaciones ilegales de su pensamiento; de esta manera, sin embargo, en las relaciones exteriores de los *Estados*, ésta [la brutalidad] se manifiesta abierta e incontestablemente. En el interior de cada Estado está encubierta por la obligación que conllevan las leyes civiles, porque un poder mayor, el del Gobierno, se contrapone con fuerza a la tendencia a la violencia recíproca de los ciudadanos; de esta manera no le da él solo una apariencia moral (*causae non causae*), sino que también se cierra en banda al estallido de las tendencias ilegales, aliviando mucho el desarrollo de la disposición moral hacia el respeto incondicionado del derecho. Pues cualquiera piensa de sí mismo que respetaría y seguiría lealmente el concepto de derecho, si sólo pudiera esperarse lo mismo de cualquier otro; esto último, el Gobierno lo garantiza parcialmente; con esto se da un gran paso *hacia* la moralidad (aunque aún no se trate de un paso moral), al adherirse [el Gobierno] a este concepto del deber por su propia voluntad sin esperar reciprocidad. Sin embargo, al presuponer cualquiera, con su buena opinión sobre sí mismo, la mala intención de los demás, se expresan así mutuamente su juicio: que todos, con respecto a la *realidad*, valen poco (pudiendo quedar sin explicación el origen de esto, al no poder culpar a la *naturaleza* del ser humano, que se constituye como ser libre). Pero el respeto al concepto de derecho, del que el hombre difícilmente puede evadirse, sanciona de la manera más solemne la teoría de su capacidad de adecuarse a él; de esta manera cualquiera ve que debe actuar conforme a aquél, independientemente de lo que los demás piensen. <<

[73] Se pueden encontrar los justificantes a esta máxima en el ensayo de Christian Garve [1742-1798, filósofo prusiano de la Ilustración tardía que junto a Kant y a Mendelssohn contaba como uno de los filósofos alemanes más conocidos de la época]: *Über die Verbindung der Moral mit der Politik*, 1788 [Sobre la relación de la moral con la política]. Este *erudito* tan respetable acepta ya desde el comienzo que no puede haber una respuesta suficiente a esta pregunta. Aprobarlas de todas formas, aunque admitiendo que no se pueden eliminar completamente las objeciones erigidas contra ellas, parece ser una transigencia mayor en relación a las mismas de lo que sería aconsejable, las cuales tienden mucho a abusar de ellas. <<