

LA PAZ COMO IMPERATIVO ÉTICO: EL PROYECTO IRENISTA-COSMOPOLITA DE IMMANUEL KANT Y JÜRGEN HABERMAS

Fernando H. Llano Alonso.
Universidad de Sevilla (España).

A Juan Raso (Gianni Raso), montevideano universal
Omnia prius experiri quam armis sapientem decet
Terencio, *Eunuchus*, IV, 7, 789

INTRODUCCIÓN

Vivimos un tiempo en el que la retórica del lenguaje belicista y la lógica nacionalista han recobrado un inusitado protagonismo en el escenario geopolítico mundial a costa del Derecho internacional y los derechos humanos. Las relaciones internacionales y el equilibrio de las superpotencias mundiales han sufrido una sacudida tan repentina y violenta que parecen habernos devuelto al escenario de la guerra fría. Incluso países históricamente neutrales como Finlandia y Suecia han solicitado su ingreso en la OTAN ante un verosímil ataque de un país vecino como el que perpetró Rusia contra Ucrania el 24 de febrero de 2022. Además, esta invasión ha causado miles de muertos y una crisis de millones de refugiados sin precedentes en el continente europeo desde la Segunda Guerra Mundial.

Sesenta años después de la crisis de los misiles de Cuba entre Estados Unidos y la Unión Soviética las generaciones contemporáneas vuelven a ver como una hipótesis verosímil la posibilidad de enfrentarse ante la extinción de la especie humana¹. Al hilo de esta

¹ C. BENEDETTI, *La letteratura ci salverà dall'estinzione*, Torino, Einaudi, 2021, p. 8.

consideración cabría preguntarse, parafraseando a Ulrich Beck a propósito de la sociedad del riesgo global, si tal vez podrían producirse algunos efectos positivos secundarios derivados de un mal como la guerra nuclear; precisamente a esta idea paradójica se refiere el sociólogo alemán con la expresión *catastrofismo emancipador* (*emancipatory catastrophism*)². En este sentido, como ha señalado recientemente Luigi Ferrajoli, quizás sea el momento adecuado para recuperar el proyecto humanista-cosmopolita kantiano de estipular una constitución civil como fundamento de una federación de pueblos para toda la Tierra³.

En el siguiente epígrafe me centraré en los principios básicos que, de acuerdo con la tradición doctrinal del *ius gentium*, informan el *ius in bello*, y en el objetivo final de la abolición de la guerra como un mandato de la razón, comenzando por la razón práctica que hace valer el veto de la moral contra la violencia y el genocidio sistemático.

Sobre la necesidad de proscribir la guerra Kant se pronuncia con rotundidad:

...la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra [*Es soll kein Krieg sein*]; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley⁴.

² U. BECK, *The Metamorphosis of the World*, Cambridge (UK)-Malden (Massachusetts), Polity Press, 2016, pp. 115 y ss.

³ L. FERRAJOLI, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Milano, Feltrinelli, 2022, pp. 17-18.

⁴ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten* (1797), *Kants Werke (Band VI)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 354. El texto subrayado corresponde a la traducción de Adela Cortina y

No obstante, como advierte Jürgen Habermas, hay que resaltar el hecho de que, para Kant, el derecho no es sólo un *instrumento* adecuado para establecer la paz entre los Estados, sino que más bien concibe de antemano la propia paz entre naciones como una paz jurídica⁵. En otras palabras, según el pensador de Königsberg, existe un vínculo entre la paz y el derecho que debe proyectarse a toda la comunidad internacional en sentido cosmopolita porque solo una constitución cosmopolita puede garantizar una unión de todos los pueblos bajo unas leyes públicas comunes y una paz duradera. Este ideal humanista-cosmopolita, iusracionalista e irenista que propone la unión jurídica entre los hombres como requisito *sine qua non* para el establecimiento de una paz permanente, inspira precisamente la reflexión final con la que Kant concluye su ensayo *La Metafísica de las costumbres* (1797).

Puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón; porque el estado de paz [*Friedenszustand*] es el único en el que están garantizados mediante leyes lo mío y lo tuyo, en un conjunto de hombres vecinos entre sí, por tanto, que están reunidos en una constitución⁶.

1. Dimensiones axiológicas, principios básicos y objetivos de la paz como valor normativo: el ius in bello desde una perspectiva kantiana

Jesús Conill en la edición española de *La Metafísica de las Costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994 (2ª ed.), pp. 195.

⁵ J. HABERMAS, *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*, trad. esp. J. L. López de Lizaga, Trotta, Madrid, 2005, p. 119.

⁶ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 355. El texto subrayado corresponde a la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill en la edición española de *La Metafísica de las Costumbres*, cit., 195-196.

Sostiene Michael Howard que “la paz no es un orden natural a la humanidad”⁷. A juicio de este historiador militar británico, la paz es un concepto artificial, intrincado y altamente volátil que necesita precondiciones y principios básicos para asentarse con firmeza como valor normativo tanto en el orden constitucional de los Estados de Derecho, como en el sistema de Derecho internacional.

Como valor constitucional, la paz posee una triple dimensión axiológica: en primer lugar, la dimensión *fundamentadora* del ordenamiento jurídico en su conjunto: en la Constitución española, por ejemplo, la paz forma parte de los valores superiores que inspiran e informan a todo el sistema jurídico-político (art. 10.1); en segundo lugar, la paz tiene también una dimensión *orientadora*, en sentido dinámico, del orden jurídico-político hacia unas metas o fines predeterminados (sirvan como ejemplos el Preámbulo y el art. 11 de las constituciones de España e Italia respectivamente, en la que ambos países se comprometen a promover las relaciones pacíficas y de eficaz cooperación entre todos los pueblos de la Tierra); por último, en tercer lugar, cabe resaltar la dimensión *crítica* de la paz como criterio o parámetro de valoración de hechos o conductas que puedan suponer una disconformidad o una infracción de este valor superior⁸.

Aunque en la mayoría de los textos constitucionales de los Estados de Derecho la paz reviste el carácter de valor normativo, esa *communis opinio* respecto a la fuerza normativa del valor de la paz no implica que también haya acuerdo en la doctrina respecto al alcance del pacifismo constitucional. A este respecto, desde el punto de vista de la hermenéutica constitucional, Antonio E. Pérez Luño ha diferenciado dos clases de actitudes básicas entre los exégetas de la doctrina constitucionalista: el pacifismo condicionado o

⁷ M. HOWARD, *La invención de la paz. Reflexiones sobre la guerra y el orden internacional*, trad. esp. M. Armenteras, Salvat, 2001, p. 133.

⁸⁸ A. E. PÉREZ LUÑO, *Estado de Derecho, Derechos Humanos y Constitución*, Tecnos, Madrid, 1984 (2018, 12ª ed), p. 562.

sociológico y el pacifismo incondicional o ético (en mi opinión, el modelo de paz que defiende Kant)⁹.

Para quienes justifican su pacifismo manera condicionada, la paz es un término *ad quem*, un punto de llegada, y la guerra, por el contrario, un mal necesario o un último medio para conseguir la paz (previo cumplimiento de unas condiciones determinadas, como el equilibrio armamentista, el desarme progresivo, la superación de la política de bloques...).

A diferencia de quienes condicionan el pacifismo al cumplimiento de unos requisitos previos al desarrollo de la conciencia pacifista, hay otros autores que entienden la promoción de la paz y la erradicación de la guerra como un imperativo categórico. Para aquellos que defienden el pacifismo incondicional, la paz es un término *a quo*, es decir, el punto de partida de un insobornable compromiso ético para sustituir las relaciones internacionales basadas en el dominio de los pueblos más fuertes sobre los más débiles, el equilibrio entre los bloques basado en la desconfianza y el temor a una guerra nuclear, por el desarrollo de un orden interno e internacional basado en el imperio del Derecho, la solidaridad y la cooperación en la comunidad internacional.

Teniendo en cuenta la delicada situación en la que actualmente se encuentra la humanidad, ante la reaparición de la amenaza del estallido de la guerra atómica entre las superpotencias y las consecuencias devastadoras que un conflicto nuclear tendría sobre la vida en el planeta, Pérez Luño ha advertido con razón que la alternativa ya no consiste en elegir entre la paz o la guerra, sino entre la paz o la aniquilación de todo rastro de vida humana sobre la faz de la Tierra. Por eso, ante una disyuntiva tan terrible, la única opción real que nos queda es precisamente la del pacifismo incondicional o ético¹⁰.

⁹ Ibid., p. 563.

¹⁰ Ibid., pp. 566.

Por eso, ante el peligro de que la humanidad sufra una hecatombe de proporciones universales hasta el punto de convertir el planeta en un inmenso cementerio, resulta oportuno recordar la idea kantiana que afirma que en el estado de naturaleza de los hombres y los Estados existe una amenaza de guerra constante, por eso, concluye categóricamente Kant:

El estado de paz debe ser instaurado: [*Der Friedenszustand muss also gestiftet werden*]¹¹.

A este mismo imperativo ético de raíz kantiana ha aludido Gregorio Peces-Barba a propósito de la necesidad de promover los valores y la cultura de la paz:

La construcción de la paz perpetua exige mucho tiempo, pero tenemos cada día que esforzarnos por ella, como si fuera el único día para poderla instaurar¹².

Pudiera parecer que la defensa categórica de la paz que hace Kant tanto en *La paz perpetua* (1795) como en *La Metafísica de las costumbres* incurre en una especie de *contradictio in terminis* al dedicar varios epígrafes, dentro de la sección del Derecho de gentes (*das Völkerrecht*), al Derecho y la guerra en las tres etapas de la misma: en primera instancia, el derecho a la guerra (*das Recht zum Kriege*) de los Estados (la forma lícita por la que en el estado natural de los Estados uno de ellos, por su propia fuerza, reclama a otro su derecho cuando cree que éste le ha lesionado)¹³; en segundo lugar, el derecho durante la guerra (*das Recht im Kriege*) es el que -como el propio Kant reconoce- presenta más dificultades para

¹¹ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), *Kants Werke* (Band VIII), Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 349.

¹² G. PECES-BARBA MARTÍNEZ, "Reflexiones sobre la paz", en *Escritos sobre derechos fundamentales*, EUEMA, Madrid, 1988, p. 278.

¹³ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 346.

formarse de él un concepto y pensar una ley en este estado sin ley (*inter arma silent leges*¹⁴) sin contradecirse así mismo, y añade:

tal ley tendría que ser, pues, la siguiente: hacer la guerra siguiendo unos principios tales que, siguiéndolos, continúe siendo posible salir de aquel estado de naturaleza de los Estados (en relación externa unos con otros) y entrar en un estado jurídico¹⁵.

En su cita del discurso de Cicerón en defensa de Milón, Kant demuestra su conocimiento de la tradición según la cual la guerra es ontológicamente antijurídica y, por ende, no sería susceptible de racionalización o normativización. Pero el filósofo prusiano, como certeramente comenta Francisco J. Contreras Peláez, no comparte este punto de vista¹⁶. En efecto, Kant nos muestra que es posible afirmar un *ius in bello* sin renunciar a la paz como valor que confiere sentido al proceso de juridificación y consiga evitar la destrucción completa del diálogo entre las partes en conflicto, es decir, que permita conservar una mínima base de entendimiento o, parafraseando a Habermas, que reúna las condiciones necesarias para realizar el ideal contrafáctico de una “comunidad ideal de comunicación” (*ideale Kommunikationsgemeinschaft*) sobre la que construir la futura paz definitiva: en este sentido, las condiciones básicas que definen el proceso comunicativo son la *racionalidad*, la *universalidad* y el *consenso*, y el *valor* que lo informa la *solidaridad*¹⁷.

¹⁴ M. T. CICERÓN, *Pro Milone* 4, 10.

¹⁵ *Ibid.*, 347. El texto subrayado corresponde a la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill en la edición española de *La Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 186.

¹⁶ F. J. CONTRERAS PELÁEZ, *Kant y la guerra. Una revisión de La paz perpetua desde las preguntas actuales*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, p. 117.

¹⁷ J. HABERMAS, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz”, en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (eds. J. Habermas - N. Luhmann), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1971, pp. 136 y ss; *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Band 2), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, pp. 147 y ss.;

Junto al derecho a la guerra y el derecho durante la guerra, Kant contempla el derecho después de la guerra (*das Recht nach dem Kriege*) a partir del momento de la firma del tratado de paz entre las partes en conflicto, y atendiendo a sus consecuencias, consiste en que el vencedor ponga al vencido unas condiciones incluidas en dicho tratado, pero excluyendo aquellas exigencias que, además de injustas, sometan, humillen o nieguen las instituciones y las libertades civiles de los ciudadanos del Estado vencido (en suma, se trata de impedir a toda costa que se terminen imponiendo condiciones leoninas al vencido, exigencias propias de una guerra punitiva en la que el vencedor se permite decidir la suerte y el futuro de su adversario tras derrotarlo).

Por otra parte, tampoco puede derivarse de una guerra que pretenda ser justa ni la exigencia de la restitución de los gatos de guerra por parte del vencido al vencedor, ni la esclavitud del pueblo que ha sido derrotado. El posicionamiento de Kant contra la guerra punitiva (*bellum punitivum*) es rotundo y se resume en esta última frase del apartado 58 de *La Metafísica de las costumbres*:

En el concepto de tratado de paz se contiene ya que la amnistía (*die Amnestie*) está también unida a él¹⁸.

En definitiva, frente a la costumbre tradicional *bellum parare pace* (prepararse para la guerra en tiempo de paz), Kant propone el ideal *pacem parare bello* (preparar la paz ya durante la guerra), convencido de que la guerra terminará un buen día y que entonces será inevitable el entendimiento entre los que hasta ese momento fueron enemigos¹⁹.

cf., A. E. PÉREZ LUÑO, *La polémica sobre el Nuevo Mundo. Los clásicos españoles de la Filosofía del Derecho*, Trotta, Madrid, 1995 (2ª ed.), p. 95.

¹⁸ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 349. El texto subrayado corresponde a la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill en la edición española de *La Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 189.

¹⁹ I. KANT, *Reflexionen* (nº 8070), *Kants Werke (Band XIX)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der

De acuerdo con la doctrina del *ius in bello*, en especial la que sigue la interpretación del *ius gentium* de Marco Tulio Cicerón, Francisco de Vitoria e Immanuel Kant, el derecho de la guerra es informado por dos principios básicos: el principio de proporcionalidad y el principio de discriminación.

A la proporcionalidad en la medida del castigo se refiere Cicerón cuando advierte que:

hay una medida en la venganza y en la represalia²⁰.

También Francisco de Vitoria en su relección jurídica *De indis posterior seu de iure belli* (1539) invoca la proporcionalidad en la guerra al proclamar:

la medida del castigo debe estar de acuerdo con la gravedad del delito²¹.

Por lo que concierne a Kant, del mismo modo que muestra su postura contraria a la guerra punitiva, la cual justifica aduciendo que el castigo solo puede imponerse en una relación entre un superior (*imperantis*) y un subordinado (*subditum*), relación que en ningún caso existe entre los Estados, tampoco está dispuesto a aceptar ni la guerra de exterminio (*bellum internecinum*), ni la guerra de sometimiento (*bellum subiugatorium*), porque eso significaría

la aniquilación moral de un Estado [*eine moralische Vertilgung eines Staats*]²².

Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 601.

²⁰ M. T. CICERÓN, *De officiis*, I, 11, 34.

²¹ F. de VITORIA, *De indis posterior seu de iure belli*, en *Sobre el poder civil, Sobre los indios, Sobre el derecho de la guerra*, edición de L. Frayle Delgado y J-L. Martínez Cardós Ruiz, Tecnos, Madrid, 2007 (3ª ed.), p. 176.

²² I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 347; *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, cit., pp. 346-347.

Respecto al segundo principio inspirador del *ius in bello* (el principio de discriminación) pretende que no se emplee la fuerza de forma indiscriminada en la guerra, de manera que se individualice adecuadamente los objetivos legítimos de la violencia; por ello, la distinción más importante a tal efecto, escribe Briand Orend, es la que diferencia entre combatientes y no combatientes²³. Norberto Bobbio distingue, a su vez, cuatro tipos de discriminaciones o limitaciones: 1.- respecto a las personas: beligerantes-no beligerantes; 2.- respecto de las cosas: objetivos militares-objetivos civiles; 3.- respecto de los medios: armas lícitas-armas ilícitas; 4.- respecto de los lugares: delimitación de las zonas de guerra²⁴.

En resumidas cuentas, Kant percibe la guerra como un medio desafortunado propio del estado de naturaleza; allí donde no hay racionalidad ni leyes para dirimir las diferencias se impone la fuerza, de ahí la necesidad de embridar el poder destructivo de la guerra y sus injusticias con el *ius in bello* (última ratio para evitar que el exterminio y la barbarie entre los Estados acabe haciendo posible la destrucción de ambas partes beligerantes y con ello de todo derecho, hasta el punto de que solo sería posible

la paz perpetua sobre el gran cementerio del género humano [*den ewigen Frieden nur auf dem grossen Kirchhofe der Menschengattung statt finden lassen würde*]²⁵.

2. Peculiaridades del proyecto pacifista de Immanuel Kant

Para entender en toda su complejidad el proyecto irenista de Immanuel Kant hay que compararlo con otras propuestas irenistas e

²³ B. OREND, *War and International Justice: a Kantian Perspective*, Wilfried Laurier University Press, Waterloo (Ontario, Canadá), 2000, p. 50.

²⁴ N. BOBBIO, *El problema de la guerra y las vías de la paz*, trad. esp., J. Binaghi, Gedisa, Barcelona, 1992 (2ª ed.), pp. 59-60.

²⁵ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, cit., p. 347.

internacionalistas de la Ilustración previas a la suya, como las del abate de Saint Pierre y Jean-Jacques Rousseau.

Sin embargo, a diferencia de ambos autores, el modelo de paz perpetua kantiano no queda restringido exclusivamente al área europea, sino que tiene una profunda vocación humanista-cosmopolita: hay un objetivo común y universal al que debe consagrarse cada ser humano por encima de sus intereses y fines individuales: la conquista del bien común de la humanidad.

No obstante, hay que precisar que, dada su “insociable sociabilidad” (*ungesellige Geselligkeit*), la paz no es un bien natural entre los hombres, sino que previamente debe conquistarse y, seguidamente, instaurarse de forma definitiva²⁶.

Como hemos visto, la guerra, entendida como un disvalor opuesto al valor de la paz, supone una violencia institucionalizada entre diversas sociedades políticas cuya supresión no depende tan sólo de la moral de los gobernantes, sino que también requiere una solución jurídico-política de carácter institucional que, según Antonio Truyol y Serra, consistirá en

la transferencia del monopolio legal de la fuerza de manos de los Estados a una organización dotada de un poder legislativo y un poder ejecutivo propio sobre la base de un Estado de Derecho mundial, en el respeto de la identidad de los pueblos²⁷.

Hasta que no se constituya esa especie macro-Estado mundial, las relaciones internacionales entre los Estados y los individuos

²⁶ Ibid., pp. 348-349.

²⁷ A. TRUYOL Y SERRA, “A modo de introducción: *La paz perpetua* de Kant en la historia del Derecho de gentes”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*”, edición de R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán, Tecnos, Madrid, p. 29.

habrán de regirse por el Derecho cosmopolita (*ius cosmopolitanum*, *Weltbürgerrecht*), al que Kant define como

el que conduce a la posible unión de todos los pueblos con el propósito de establecer ciertas leyes universales para su posible comercio²⁸.

En efecto, el *ius cosmopolitanum* debe limitarse a lo que el pensador de Königsberg denomina “condiciones de la hospitalidad general” (*auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität*), es decir, el derecho de los ciudadanos de cualquier Estado a circular libremente por el planeta sin que, debido a su condición de extranjeros, sean recibidos con hostilidad allí donde lleguen. Se trata de un “derecho de visita” (*Besuchsrecht*), que recuerda mucho al *ius communicationis* de Francisco de Vitoria, y que asiste por igual a todos los hombres.

en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la Tierra²⁹.

Este fundamento jurídico demuestra la falta de consistencia de todas aquellas acusaciones que, desde hace más de doscientos años, han denunciado el carácter quimérico, excesivamente filantrópico y escasamente realista del proyecto de paz kantiano³⁰. De hecho,

²⁸ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 352- El texto subrayado corresponde a la traducción de Adela Cortina y Jesús Conill en la edición española de *La Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 192.

²⁹ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, cit., pp. 357-358.

³⁰ Desde la publicación de *Zum ewigen Frieden*, en 1795, se ha abierto un intenso debate en torno a la ingenuidad o la viabilidad del proyecto de paz kantiano. Así, por ejemplo, resultan elocuentes las apreciaciones que, en uno y otro sentido, realizaron en su día dos contemporáneos de Kant: Sylvestre Chauvelot y Johann Benjamin Erhard. Así, mientras que el primero de ellos dirigió una carta a Kant fechada el 18 de noviembre de 1796 en la que le reprochaba lo siguiente: “L’Abbé de Saint Pierre et vous, Monsieur, vous aves donc voyagé dans le pays des chimeres”, el segundo, en cambio, no compartía la equiparación (en sentido negativo) que algunos autores hacían entre el proyecto de paz de Saint Pierre y el de Kant, tal y como se desprende de la epístola enviada a Kant el 15 de abril de 1795. Cfr.,

es el propio Kant el que, en las últimas páginas de *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en la teoría, pero no vale para la práctica* (1793), deja entrever que su idea de construir un Estado universal de pueblos, en la cual se aprecia el influjo directo de Saint Pierre y Rousseau, es -en cuanto al Estado mundial de Derecho- un principio regulativo para cumplir con el deber de eliminar la guerra³¹.

Para solucionar este problema, Kant propone una filosofía de la historia en clave cosmopolita que permita conciliar la teoría con la práctica, o, expresado en otros términos, de la moral con la política³².

No hay, por consiguiente, ningún conflicto objetivo entre ambas magnitudes (teoría y práctica): lo que vale como fundamento racional para la primera, sirve también para la segunda a partir de un oculto designio de la Naturaleza. Dos años después, en *La paz perpetua*, Kant se reafirmará aún con mayor convicción en esta opinión:

Los principios puros del Derecho tienen realidad objetiva, es decir, que se pueden realizar, y (...) deben también ser tratados por el pueblo en el Estado y, además, por los Estados entre sí, objeto lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin antes haber rendido homenaje a la moral (...) pues ésta corta el nudo que aquélla no puede solucionar, en cuanto discrepan una de otra. El derecho de los hombres debe mantenerse

S. CHAUVELOT, "Chauvelots Brief", en *Kants Briefwechsel (III)*, en *Kants gesammelte Schriften (XII)*, Walter de Gruyter & Co., Berlin-Leipzig, 1922, p. 116. J. B. ERHARD, "Erhards Brief", en *Kants Briefwechsel (III)*, cit., p. 51.

³¹ P. BURG, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974, p. 254.

³² I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Kants Werke (Band VIII)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 312-313.

sagrado, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante³³.

Al inicio del artículo se hizo alusión a la relación implícita que existe entre la actual escalada bélica y la apelación a la retórica del nacionalismo por parte de quienes inician las guerras. Frente a este auge del filonacionalismo belicista sería oportuno reivindicar el humanismo-cosmopolita y el republicanismo de Immanuel Kant como contraargumentos universales válidos para el establecimiento de un estado de paz mundial permanente. Por otro lado, conviene recordar que la iusfilosofía kantiana es depositaria tanto de los valores más arraigados de la tradición iusnaturalista racionalista y de los principios básicos del contractualismo³⁴.

Visto desde una perspectiva actual, resulta curioso el modo en el que los filósofos afines a la Revolución Francesa, entre los cuales se encontró inicialmente Kant, lograron armonizar en su particular idea de nación dos sentimientos que nos parecen tan contradictorios: por un lado, el amor a la patria y, por otro, el amor a la humanidad³⁵. En una época en la que, como sostiene Domenico Losurdo, ser patriota (en el sentido republicano de la palabra) equivalía a simpatizar con las ideas revolucionarias, Kant se mostró muy receptivo inicialmente hacia los principios proclamados por las Declaraciones de derechos y las constituciones de la Revolución francesa, según se desprende de la mayoría de sus escritos filosófico-políticos publicados a lo largo de la década de los noventa del siglo XVIII³⁶.

³³ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, cit., p. 380.

³⁴ F. H. LLANO ALONSO, *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de Las Casas" de la Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, 2002, p. 81.

³⁵ A. GUYOT, "La civilisation européenne", en *La Révolution française*, Feliz Alcan, Paris, 1930, p. 532; cfr., M. VIROLI, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, trad, cast., P. Alfaya, Acento, Madrid, 1997, p. 121.

³⁶ D. LOSURDO, *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, trad, fr., J.-M. Buée, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993, pp. 159 y ss. Cfr., T. BEVC,

A propósito de la Revolución Francesa hay un pasaje especialmente significativo en *El Conflicto de las Facultades* (1798) en el que Kant intuye la importancia que este acontecimiento tendrá para el futuro de la humanidad:

Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación* de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano³⁷.

Al hilo de este fragmento, se ha comentado que Kant considera la experiencia revolucionaria como “un escenario de sucesos trágicos que provoca un entusiasmo moral”³⁸. Es más, podría añadirse, ante el teatro de la historia de la humanidad, el pensador de Königsberg se siente como un espectador en busca de una señal que le indique cuál es la tendencia moral del género humano en su totalidad (no del hombre en sentido individual)³⁹.

“Revolution oder Reform? Kants Weg zur republikanischen Denkungsart im Streit der Fakultäten”, en *Kants als politischer Schriftsteller*, ed. T. Stammen, Ergon Verlag, Würzburg, 1999, pp. 173-201.

³⁷ I. KANT, *Der Streit der Fakultäten*, *Kants Werke (Band VII)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 105-106.

³⁸ J. L. VILLACAÑAS, *Kant y la época de las revoluciones*, Akal, Madrid, 1997 p. p. 13.

³⁹ A diferencia de otros pensadores ilustrados, como Rousseau, Kant supedita el individuo a la especie humana. Esta subordinación se explica si tenemos en cuenta el pesimismo con el que Kant valora la condición natural de los hombres, cuyas

En todo caso, según parece deducirse del texto anteriormente citado, Kant encuentra en la Revolución francesa ese evento extraordinario, el *signum prognostikon*, que le ayudará a predecir cómo evolucionará en el futuro la humanidad. Por otro lado, la causa principal del entusiasmo popular generado por la Revolución se debe a que detrás de ésta se mueven, en palabras de Norberto Bobbio, “dos fuerzas morales”⁴⁰: de un lado, opera el derecho natural que tienen todos los pueblos a dotarse, sin impedimento alguno, de la constitución que más les convenga; de otro lado, actúa un fin dirigido a evitar cualquier guerra agresiva, aunque para ello es imprescindible que la constitución que se apruebe sea republicana, pues sólo este modelo constitucional garantizará que el Estado quede vinculado al Derecho como condición de posibilidad de aquél.

Además de la gran aportación kantiana al Estado de Derecho y la garantía de las libertades y los derechos dentro de un orden constitucional republicano, es digna de especial mención la decisiva

disposiciones morales, que propenden al uso de la razón, habrán de desarrollarse en la especie, no en el individuo, pues “a partir de una madera tan retorcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto”; cfr., I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Kants Werke (Band VIII)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 23. Esta misma metáfora será empleada posteriormente en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, *Kants Werke (Band VI)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, p. 100. Como es sabido, para Kant, el hombre, como ser dotado de racionalidad y de condiciones suficientes para asociarse con otros congéneres mediante pactos o contratos, deberá colaborar activamente en la creación de un sociedad civil y un Estado. Además, si tenemos presentes los ideales cosmopolitas defendidos por Kant en sus obras filosófico-políticas más relevantes, no ha de extrañarnos el hecho de que exigiera a todos los individuos que se coimplicaran activamente en un objetivo común y universal: la conquista del bien de la humanidad; cfr., G. SOLARI, “Il concetto di società in Kant”, en *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 1949, p. 258; F. WEIL, “Kant et le problème de la politique”, en *La philosophie politique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 8.

⁴⁰ N. BOBBIO, *Diritto e stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Giappichelli, Torino, 1969 (2ª ed.), p. 261.

contribución teórica realizada por el pensador prusiano para el desarrollo de los fundamentos e instituciones primordiales del Derecho internacional contemporáneo. Al mismo tiempo, junto a ese impulso renovador del clásico *ius gentium*, Kant eleva a su máximo exponente los ideales humanistas y racionalistas de la Ilustración, de la que fue su último gran valedor⁴¹.

En este sentido, como ha observado Antonio Enrique Pérez Luño, existe una “necesaria correlatividad” entre la noción que tenía Kant del Estado de Derecho y su idea de los derechos humanos, cuya teoría, como hoy la conocemos, sería inconcebible de no haber mediado la impronta kantiana; de ahí que este autor concluya afirmando que:

No es posible ignorar que la doctrina kantiana de la libertad y del Estado de Derecho tiene un trasfondo teórico constituido por la tradición iusnaturalista; y unos estímulos histórico-políticos inmediatos: los acontecimientos de la Revolución francesa y las propias vicisitudes del Estado prusiano, en el que Kant desarrolló su vida y su obra⁴².

La perspectiva desde la cual contempla Kant la realidad jurídica y política de su tiempo es la propia del cosmopolitismo. En efecto, a diferencia de otros filósofos de su época, más cercanos al espíritu del Romanticismo y a la sensibilidad historicista, Kant se destaca por la voluntad de universalidad que impregna su pensamiento. Frente a quienes pretendían destacar los caracteres distintivos de la cultura germana, considerados como un contrapunto a la presión uniformadora de la *Aufklärung* (este era el caso de Hamann y su

⁴¹ K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, trad. esp. N. Míguez, Paidós, Barcelona, 1983, p. 220.

⁴² A. E. PÉREZ LUÑO, “El papel de Kant en la formación histórica de los derechos humanos”, en “Kant y los derechos humanos”, a su vez en *Historia de los derechos fundamentales (Tomo II: Siglo XVIII. Volumen II: La filosofía de los derechos humanos)*, directores: G. Peces-Barba Martínez, E. Fernández García y R. de Asís Roig, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de Las Casas” de la Universidad Carlos III de Madrid-Dykinson, 2001, pp. 451-483.

discípulo Herder), Kant antepuso un modelo de reflexión crítica y objetiva que conceptúa a la razón como la prueba fehaciente de que todos los seres humanos pertenecen, sin discriminación alguna, a una misma familia: el género humano⁴³.

Hay que tener en cuenta que, para Kant, la humanidad es una *res sacra* que se sitúa por encima de cualquier argumento excluyente; es más, en su opinión, ningún hombre, en cuanto sujeto de la ley moral que se funda en la autonomía de la voluntad, puede ser utilizado como un medio solo (ni siquiera por Dios), sino que debe considerársele como un “fin en sí mismo” (*Zweck an sich selbst*)⁴⁴.

En el pensamiento kantiano hay una clara subordinación de la política a la moral. En el ámbito del *ius gentium* esta supeditación exige una previa aceptación del género humano como sujeto principal de las relaciones jurídicas internacionales, de las que, por otro lado, son agentes los Estados; obviamente, este requisito responde a una visión global e integradora de los derechos del hombre, cuya vigencia es universal, prueba de ello es que, parafraseando a Kant, cuando se produce la violación de cualquier derecho en un punto de la Tierra, ésta produce una especie de efecto dominó que termina repercutiendo en los demás lugares del planeta⁴⁵.

Sin embargo, y Kant parece ser consciente de ello, una cosa es la defensa *in thesi* de los derechos y las libertades de los hombres, en cuanto seres racionales que gozan de plena autonomía, y otra muy distinta es conseguir que tales derechos lleguen a tener *in*

⁴³ M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant. Una introducción a la Filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1986 (3ª ed.), p. 110. Cfr., E. F. SAUER, *Filósofos alemanes. De Eckhart a Heidegger*, trad. esp. M. Martínez, Fondo de Cultura Económica. México D. F., 1973, p. 100; J. L. VILLACAÑAS, *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Cincel, Madrid, 1990, pp. 68 y ss.

⁴⁴ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), *Kants Werke* (Band V), Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 87 y 131-132.

⁴⁵ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, cit., p. 360.

hipothesi una verdadera eficacia jurídica en el marco de las relaciones interestatales. En este sentido, Kant se muestra sumamente crítico con el sistema europeo de Estados (*das europäische Staatensystem*), instaurado a raíz de la Paz de Westfalia (1648), y con el principio de equilibrio de potencias, concebido como un medio útil para asegurar el orden y el *statu quo* en el organigrama político del Viejo Mundo:

En ninguna otra parte se muestra la naturaleza humana menos digna de ser amada que en las relaciones mutuas entre los pueblos. Ningún Estado está seguro frente a otro, ni por un momento, en lo que respecta a su independencia o patrimonio. Siempre existe la mutua voluntad de subyugarse o de reducir la posesión; y el armamento de defensa, que a menudo torna la paz más agobiante y ruinosa para el bienestar interior que la propia guerra, nunca disminuye (...); pues una paz duradera, mediante el llamado equilibrio de las potencias en Europa es una mera quimera, como la casa de Swift, tan perfectamente construida por un arquitecto, según todas las leyes del equilibrio, que se vino abajo al posarse un gorrión sobre ella⁴⁶.

4. *La pervivencia del proyecto kantiano de paz perpetua en la propuesta de democracia cosmopolita de Jürgen Habermas*

De todas las formulaciones del cosmopolitismo kantiano realizadas en los últimos años, una de las que más se ha empeñado en demostrar la contemporaneidad y la validez de sus principales argumentos es, sin ningún género de dudas, la de Jürgen Habermas. A diferencia de otros intentos de actualizar el legado humanista-cosmopolita kantiano, como los de John Rawls y Martha C. Nussbaum⁴⁷,

⁴⁶ I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, cit., pp. 312-313.

⁴⁷ Cfr., J. RAWLS, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts)-London, 1999; M. C. NUSSBAUM, "Kant and Cosmopolitanism", en *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, ed. J. Bohman and M. Lutz-Bachmann, Cambridge (Massachusetts)-London, 1997, pp. 25-57. Cfr., F. H.

la reformulación habermasiana trata de moverse por un interés práctico que permita contemplar el ideal universalista kantiano a la luz del actual estado de cosas en el mundo.

Esta relectura habermasiana presenta otra nota distintiva respecto a la de Rawls y Nussbaum: que se orienta en su vertiente más prepositiva hacia la transformación de las Naciones Unidas en una especie de democracia cosmopolita con forma de Estado mundial o de Estado federal posnacional, concepto este que espanta tanto a Rawls como a Nussbaum, y la modificación del derecho internacional vigente en clave cosmopolita.

El planteamiento habermasiano es, sobre todo, ambicioso e innovador, pues no se queda sólo en un simple ejercicio de “arqueología de ideas”, parafraseando a Juan Carlos Velasco, sino que da un paso más en la senda iniciada hace doscientos años por Immanuel Kant⁴⁸.

Finalmente, hay una tercera característica que distingue claramente la tesis universalista habermasiana de las abstractas propuestas teóricas de Rawls y Nussbaum: la certeza de que ningún proyecto cosmopolita podrá nunca llegar a materializarse, y mucho menos si tiene como fin la instauración de una democracia cosmopolita (tal como pretende Habermas), si previamente no se ha constituido una sociedad civil mundial compuesta por las asociaciones de intereses, las organizaciones no gubernamentales, los movimientos o plataformas cívicas y, en definitiva, todas aquellas instituciones que den cuerpo a una auténtica cultura política común de toda la humanidad⁴⁹.

LLANO ALONSO, “El *Ius gentium* y la idea liberal de un orden mundial justo en John Rawls”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 55, 2021, pp. 107-130.

⁴⁸ J. C. VELASCO ARROYO, “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, *Isegoría*, nº 16, 1997, pp. 108-109.

⁴⁹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1994 (2ª ed.), p. 643.

La tesis de Habermas sobre la democracia cosmopolita (*die kosmopolitische Demokratie*) no parte *ex novo* de una serie de presupuestos filosóficos originales, sino que, como él mismo reconoce, se inserta dentro de esa misma corriente doctrinal universalista-pacifista en la que, como ya sabemos, en su día destacaron Saint Pierre, Rousseau, Bentham y, sobre todo, Kant. En efecto, como el propio Habermas ha reconocido en un artículo escrito a propósito del bicentenario de *La paz perpetua*, el hecho de que Kant introduzca el Derecho cosmopolita como una tercera dimensión u orden jurídico que complementa al Derecho estatal y al Derecho internacional, constituye “una innovación de gran trascendencia” (*eine folgenreiche Innovation*) para la Teoría del Derecho⁵⁰.

Desde el punto de vista kantiano, cada Estado de Derecho tiene en su interior una constitución republicana o Derecho político (*ius civitatis, Staatsbürgerrecht*) que, a su vez, necesita proyectarse al exterior en un orden jurídico global que congregue a los pueblos y elimine las guerras de forma definitiva. Para este cometido están previstas las normas del Derecho de gentes (*ius gentium, Völkerrecht*) que regulan tan sólo transitoriamente la paz y la guerra, por lo menos hasta que el pacifismo jurídico haya logrado crear un ordenamiento jurídico cosmopolita (*ius cosmopoliticum, Weltbürgerrecht*) que logre la total abolición de la guerra⁵¹.

Como vemos, Habermas está dispuesto a reivindicar, por un lado, el universalismo y las mismas aspiraciones morales que orientaron en su momento al proyecto de paz perpetuo kantiano, pero, por otra parte, es consciente de que tanto la terminología (*iusnaturalista-racionalista*) empleada por Kant, como la experiencia y el contexto histórico de su época (finales del siglo XVIII) no son los mismos de hoy, pues han ido cambiando en el transcurso de dos siglos; de ahí que muchas de esas categorías e ideas avanzadas por el

⁵⁰ J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1996, p. 192.

⁵¹ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 346; *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 354.

pensador de Königsberg en su opúsculo merezcan, a juicio de Habermas, una actualización y un posterior desarrollo⁵².

Antes de acometer dicha actualización, Habermas nos recuerda las tres premisas centrales de la argumentación kantiana, que se resumen a su vez en los siguientes pasos: 1.- la definición de un objetivo inmediato como es el de la paz perpetua; 2.- la descripción del propio proyecto, cuya forma jurídica es la federación de pueblos; y tercero, la búsqueda de una solución de filosofía de la historia al problema planteado, que consistiría en realizar la idea de un orden cosmopolita. A propósito de tales premisas, Habermas lleva a cabo una interesantísima reflexión en la que, entre otras cuestiones, se plantea dos preguntas cruciales: a) ¿cómo se presenta la idea kantiana de paz perpetua a la luz de la historia de los doscientos últimos años? b) ¿cómo puede ser reformulada esta idea en relación a la situación del mundo actual (empezando por la guerra en Ucrania)?

A continuación veremos cuál ha sido la respuesta que Habermas ha dado a cada una de estas preguntas, qué propuestas teóricas se derivan de las mismas, y en qué medida ha logrado Habermas actualizar el proyecto kantiano y, en su caso, mejorarlo.

1.- La primera consideración importante de Habermas respecto a la aplicabilidad del legado universalista kantiano a nuestra época se remite directamente al *Primer artículo definitivo* de *La paz perpetua*. Como es sabido, en este artículo Kant parte de la convicción de que la constitución civil de todo Estado de Derecho debe ser republicana por dos motivos fundamentales: a) por la “pureza de su origen” (ya que surge del concepto de Derecho”, y b) porque es la causa de una consecuencia deseada (la paz perpetua). Para Kant existe, por tanto, una relación de proporcionalidad entre la forma de gobierno republicana y el grado de pacifismo y racionalidad de los Estados de Derecho, lo cual, llevado al ámbito de las relaciones

⁵² J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., pp. 192-193.

internacionales, le anima a confiar plenamente en el efecto positivo que una federación de republicas puede tener para la paz mundial y el bienestar de la humanidad. Esta conclusión tan optimista de Kant respecto a las virtudes políticas de la constitución republicana se ve reforzada por la influencia decisiva que, según el pensador prusiano, tiene el grueso de la ciudadanía como opinión pública (que, por lo demás, tiende a considerar la paz como un valor y a la guerra como un disvalor) en la política externa en cualquier Estado de Derecho:

Si es precisa la aprobación de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución (republicana) para decidir 'si debe haber guerra o no', es muy natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan maligno, ya que deberían sancionar sobre sí todos los sufrimientos de la guerra (...); por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, y que, por tanto, no es republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe de Estado no es miembro del Estado sino su propietario"⁵³.

Para Habermas, empero, este optimismo kantiano respecto a la dinámica pacificadora de los Estados de Derecho carece hoy en día de fundamento, es más, puntualiza este autor, de hecho empezó a perder sentido desde el momento en el que irrumpió en el panorama de la política europea decimonónica la ideología nacionalista (que Kant llegó a intuir, pero que nunca conoció de modo directo). Conviene prestar atención a esta circunstancia, porque con la aparición de los primeros movimientos nacionales la tradicional búsqueda de autoafirmación de la soberanía de los Estados será reemplazada por una lucha en pro de la libertad e independencia nacional. Como es sabido, a partir de ese momento, el patriotismo republicano clásico se convertirá en un patriotismo a secas que exigirá a los ciudadanos (o mejor dicho, súbditos), más que un compromiso con las instituciones y el ordenamiento jurídico de su

⁵³ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 351.

Estado, un sacrificio absoluto en aras de un valor superior tan abstracto como el de pueblo o la patria. Esto quiere decir, aclara Habermas, que en la medida en que los Estados nacionales, por muy democráticos que sean, secunden los fines del nacionalismo, identifiquen a los ciudadanos con sus respectivos Estados, dada la naturaleza belicosa y excluyente del nacionalismo, no cabe sostener que el Estado nacional sea más pacífico que su antecesor, el Estado autoritario dinástico⁵⁴.

Paradójicamente es el mismo Habermas quien, tras poner de relieve el hecho de que también los Estados democráticos (no solo autoritarios) han recurrido históricamente a la fuerza militar para resolver sus conflictos, terminará exculpando a Kant de su desmedido entusiasmo u optimismo republicano; en este sentido admite incluso que Kant no pudo prever que la movilización masiva de los soldados conscriptos inflamados de sentimiento nacionalista podría conducir a una época de guerras de liberación devastadoras e ideológicamente ilimitadas⁵⁵.

Por si esta matización (por no decir rectificación) no fuera suficiente, y después de haber marcado distancias respecto al optimismo republicano de Kant, no deja de resultar curioso que sea el propio Habermas quien acabe coincidiendo con el filósofo de Königsberg en la constatación de un hecho evidente:

Tampoco es totalmente falso el pensamiento de que una situación democrática en el interior sugiere una conducta pacifista del Estado hacia fuera. Investigaciones histórico-estadísticas muestran que aunque los Estados constituidos democráticamente no tienen menos guerras que los

⁵⁴ J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., p. 200.

⁵⁵ *Ibid.*

regímenes autoritarios (de una u otra clase), se comportan empero en las relaciones entre sí de modo menos belicista⁵⁶.

2.- Otro motivo por el que Habermas cree necesario reformular algunas de las tesis mantenidas por Kant en *La paz perpetua* se halla en la confluencia entre el *Tercer artículo definitivo* y la parte final del *Suplemento primero* de esta obra. En efecto, si superponemos lo que defiende Kant en ambos epígrafes y, haciendo un ejercicio de abstracción, nos retrotraemos a la época y lugar en el que aquél vivió, nos resultará fácil llegar a esta conclusión: que, a medida que el Derecho cosmopolita vaya consolidándose en el seno de la sociedad internacional, también se irá garantizando progresivamente el derecho a la libre circulación de personas, mercancías e información alrededor del planeta. A su vez, para Kant, esa comunicación entre personas, y ese intercambio de bienes y de información estaría inspirado por un espíritu comercial (*der Handelsgeist*), que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos⁵⁷.

En otras palabras, en la creciente interdependencia (mercantil, comunicativa, política...) de las sociedades de su tiempo, Kant percibió una tendencia a favor de la asociación política de los pueblos; de hecho, estas sociedades serían las mismas que desde la Edad Media habrían estado conformando un incipiente mercado mundial en el que sus miembros (los Estados, e indirectamente los individuos) estarían interesados en mantener y asegurar unas relaciones pacíficas.

Ante esta nueva muestra de optimismo pacifista por parte de Kant, Habermas reprocha al pensador de Königsberg el hecho de no haber previsto las tensiones sociales que a lo largo del siglo XIX se producirían con el desarrollo del capitalismo, del proceso de industrialización y del consiguiente conflicto de clases, todos ellos

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ I. KANT, *Zum ewigen Frieden*, cit., p. 368.

factores condicionantes de la paz social dentro de un Estado y, en combinación con la ideología nacionalista, capaces de dirigir su política exterior por las vías del imperialismo belicista (tal fue el caso, por ejemplo, de la colonización y explotación económica del continente africano llevada a cabo por las principales potencias europeas hasta la primera mitad del siglo XX). Hecho este reproche a Kant, resulta cuando menos sorprendente que sea Habermas quien, tras estudiar los efectos de la globalización contemporánea (como la deslocalización de la economía y de los mercados financieros, la eclosión de las nuevas tecnologías o la aparición de empresas transnacionales y de entidades bancarias con un volumen de operaciones superior al Producto Nacional Bruto de casi un centenar de países miembros de la ONU), acabe *descubriendo* que la globalización pone en cuestión los presupuestos esenciales del Derecho internacional clásico: la soberanía de los Estados y las nítidas distinciones entre política interior y exterior⁵⁸.

Pero se trata de un descubrimiento solo aparente de Habermas, pues dos siglos antes Kant ya había propuesto, con una conciencia claramente transnacional, la paulatina transición del Derecho de gentes al Derecho cosmopolita.

3. Tras criticar a Kant por su credulidad respecto a los efectos pacíficos que se desprenden tanto de las repúblicas, como de la fuerza asociativa de los mercados globales y de la presión normativa de la esfera pública liberal, el mismo Habermas concluye que estas tres tendencias “se encuentran hoy en una constelación imprevisible”, es decir, están sometidas a los constantes vaivenes propios de un mundo en cambio, cada vez más complejo y globalizado. En suma, viene a decir Habermas, una vez sea superada la diferencia cronológica que nos separa de Kant y de su planteamiento teórico, pensado para la comunidad internacional de su época, será necesario realizar un esfuerzo serio para tratar de adaptar y adecuar las instituciones de ese proyecto de paz

⁵⁸ J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., p. 202.

perpetua a nuestro presente, a nuestra realidad histórica. Por lo tanto, lo que Habermas intenta hacer -aunque sin renunciar en absoluto al sentido universal y moral que guía el ideal kantiano de pacificación del estado de naturaleza entre los Estados es, ante todo, ampliar formalmente el marco del derecho cosmopolita, así como proveerle de un contenido material preciso (a través de una buena fundamentación y una efectiva positivación de los derechos humanos) para, a partir de ahí, avanzar con resolución hacia la constitución de una democracia cosmopolita⁵⁹.

Para la reforma del actual sistema de Derecho internacional y el establecimiento de una democracia universal sobre la base del Derecho cosmopolita, Habermas presenta tres propuestas:

a) El establecimiento de un parlamento mundial que haga que las Naciones Unidas dejen de ser concebidas como “un congreso permanente de Estados”, o sea, que su Asamblea General deje de ser una simple asamblea de las delegaciones gubernamentales y se convierta en una especie de Consejo Federal cuyas competencias estarían divididas en dos cámaras.

En este parlamento no estarían representados pueblos a través de sus gobiernos, sino por medio de representantes elegidos por la totalidad de ciudadanos del mundo. Los países que se negaran a la elección de los diputados (respetando a sus minorías nacionales), serían representados en el ínterin por organizaciones no gubernamentales que el

⁵⁹ La necesidad del establecimiento de un orden cosmopolita se explica, según Habermas, por el hecho de que los derechos humanos mantienen “una débil validez según el Derecho internacional y esperan aún su institucionalización en el marco de un orden cosmopolita, tan solo en proceso de formación”. Para este autor, “el establecimiento de un orden cosmopolita significa que las violaciones de derechos humanos no son juzgadas y combatidas *directamente* desde el punto de vista moral, sino como acciones criminales en el marco de un ordenamiento jurídico estatal, esto es, según procedimientos jurídicos institucionalizados”; cfr., J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., P. 226.

propio parlamento mundial dispusiera como representantes de las poblaciones reprimidas⁶⁰.

Obsérvese cómo en esta nueva sociedad cosmopolita Habermas, a diferencia de Kant, le concede mayor protagonismo a los ciudadanos que a los Estados, dado que los límites de la soberanía estatal no son hoy, desde luego, tan infranqueables como lo fueron durante la Ilustración, y también porque, a su juicio, el ser ciudadano de un Estado y el ser ciudadano del mundo constituyen un *continuum* cuyos perfiles empiezan ya al menos a dibujarse⁶¹.

b) La creación de una Corte Internacional con jurisdicción en todo el mundo y con capacidad de dictar sentencias vinculantes, es decir, que no se limite, como ocurre con el Tribunal Internacional de La Haya, a las funciones de un mero tribunal arbitral. Las competencias de esta Corte Internacional deberían, por tanto, extenderse más allá de las relaciones interestatales y llegar a impartir justicia también en aquellos conflictos surgidos entre personas individuales, o entre ciudadanos particulares y sus gobiernos -aquí Habermas sigue claramente la doctrina iusirenista postulada por Hans Kelsen en su libro *Peace through Law* (1944)⁶².

En cuanto a la precaria situación institucional de la justicia penal internacional Habermas se muestra partidario de su institucionalización permanente, es decir, desea que no sea establecida sólo ad hoc, para casos concretos como el de la extinta Yugoslavia (tén-gase en cuenta que Habermas defiende esta teoría antes del 1 de

⁶⁰ Ibid., p. 218.

⁶¹ J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, cit., p. 660.

⁶² H. KELSEN, *Peace through Law*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944. Para un conocimiento más detallado de esta doctrina iusirenista kelseniana, cfr., C. GARCÍA PASCUAL, "El Derecho internacional en la Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen", en AA.VV., *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, pp. 385-398. Cfr., D. ZOLO, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano, 1995.

julio de 2002, fecha de entrada en vigor del Estatuto del Tribunal Penal Internacional, aprobado en Roma el 17 de julio de 1998).

c) La adaptación del Consejo de Seguridad, órgano originalmente concebido como contrapeso de la Asamblea General, al nuevo orden mundial (muy diferente del que había en el momento en que se fundó la ONU, a mediados del siglo XX). Esta nueva situación internacional exige no sólo que a dicho órgano se incorporen como miembros permanentes, junto a potencias tradicionales como Estados Unidos, Rusia o China, algunos de los Estados nacionales relevantes en la geopolítica contemporánea (atendiendo a factores como su contribución al desarrollo científico-tecnológico, por la importancia de las cifras macroeconómicas de sus empresas multinacionales, por la superpoblación de sus ciudades...), e incluso algunas organizaciones regionales y supranacionales (como la Unión Europea)⁶³. Por lo demás, añade Habermas: la coacción de la unanimidad entre los miembros permanentes debería sustituirse por la apropiada regla de la mayoría. En general el Consejo de Seguridad podría ser configurado según el modelo del Consejo de Ministros de Bruselas con una capacidad de acción ejecutiva⁶⁴.

Una vez hechas estas tres propuestas, Habermas advierte que solo son reflexiones convencionales en tanto que se orientan a las partes organizativas de las constituciones nacionales, y concluye con una consideración que le reconcilia, finalmente, con Kant:

La puesta en práctica de un Derecho cosmopolita expuesto de manera conceptual requiere obviamente algo más que imaginación institucional. Pero, en cualquier caso,

⁶³ F. H. LLANO ALONSO, "European Constitutional Patriotism and Postnational Citizenship in Jürgen Habermas", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. 103, 2017 (issue 4), pp. 504-516.

⁶⁴ J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, cit., p. 219.

permanece como una intuición reguladora el universalismo moral que guió a Kant en su proyecto⁶⁵.

Una vez más se pone de manifiesto que, en la lectura habermasiana de *La paz perpetua*, hay un solo un afán honesto por reencontrar el genuino espíritu humanista-cosmopolita con el que Kant quiso encarar los conflictos y los problemas de su tiempo para, a partir de ahí, adaptar y aplicar sus principales fundamentos a nuestra realidad socio-política.

CONCLUSIÓN

A lo largo del presente artículo se han ido desgranando algunas de las claves principales de la actualidad del proyecto irenista kantiano, con el que -como señala Thomas Casadei- el pensador de Königsberg se introduce plenamente en el ámbito del *pacifismo jurídico internacional* y del cosmopolitismo, con una ascendencia directa sobre la doctrina iusfilosófica pacifista e internacionalista del siglo XX (desde la teoría del Derecho internacional de Hans Kelsen, pasando por la idea liberal de un orden mundial justo de John Rawls y, más recientemente, en el constitucionalismo mundial de Jürgen Habermas)⁶⁶.

Tanto la cultura pacifista-cosmopolita como los valores universales que inspiran los trabajos iusfilosóficos de Immanuel Kant (publicados durante sus *Meisterjahre*) entroncan con el humanismo clásico defendido tradicionalmente desde la doctrina iusnaturalista-racionalista, que inspiran ese hermoso ideal que alumbró el Preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1789, y se concibe como “la aspiración más elevada del hombre”: el

⁶⁵ Estas tres propuestas son también planteadas, aunque de forma más sintética, en otro trabajo posterior de Habermas titulado: *Die postnationale Konstellation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998.

⁶⁶ T. CASADEI, “Immanuel Kant”, en T. CASADEI - GF.ZANETTI, *Manuale di Filosofia del Diritto. Figure, categorie, contesti*, G. Giappichelli Editore, Torino, 2019, pp. 186-187.

advenimiento de un mundo en el que los seres humanos, una vez liberados del temor y la miseria, puedan gozar dignamente, sin distinciones, de la libertad, la justicia y la paz.

Pero, como oportunamente observa Cristina García Pascual, la tarea de someter a reglas preexistentes los conflictos y no abandonarlos a la lógica del poder, de apelar a una *norma mundi* que sea capaz de establecer las condiciones de una paz definitiva, requiere el concierto racional y universal entre los tres órdenes normativos: el derecho, la moral y la política⁶⁷.

Como argumento alternativo a la estrategia marcada por quienes abogan por inflamar el victimismo nacionalista y los intereses soberanistas de los Estados ante la comunidad internacional e incentivar la escalada militarista -conforme a la lógica de la máxima latina *si vis pacem, para bellum*- en lugar de fomentar el entendimiento pacífico entre los pueblos, para conjurar incluso el riesgo de una guerra nuclear de consecuencias funestas para nuestra supervivencia como especie, merece la pena trabajar en aras de la promoción de los valores éticos que inspiran el humanismo cosmopolita y la cultura de la paz, de la defensa de la primacía de los principios del Derecho internacional (como medio para evitar la guerra), y de la fundamentación de una futura constitución mundial de base federal, democrática y republicana.

⁶⁷ C. GARCÍA PASCUAL, Norma mundi. *La lucha por el Derecho internacional*, Trotta, Madrid, 2015, p. 254.