

## CAPÍTULO 2

### LA INFLUENCIA DE KANT EN EL UNIVERSALISMO ACTUAL\*

Prof. Dr. Fernando H. Llano Alonso  
*Prof. de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla*

#### I. INTRODUCCIÓN

Desde que a finales de los años setenta del pasado siglo Charles Taylor se decidiera a reabrir con su libro *Hegel y la sociedad moderna* (1979) el viejo debate mantenido durante décadas entre los neo-kantianos, activos defensores de la ética formal, racional e individual, y los neo-hegelianos, partidarios de la doctrina de la *Sittlichkeit* (según la cual la moral alcanza su plenitud en el seno de la comunidad)<sup>1</sup>, han sido muchos los debates mantenidos entre liberales y comunitaristas, modernos y postmodernos, universalistas y particularistas, con la filosofías kantiana y hegeliana como telón de fondo. Tratar de reproducir en esta sede los términos en los que se ha desarrollado dicho debate intelectual, supondría abandonar el tema central de este libro, con el consiguiente riesgo de dispersar la atención del lector. Por ello, considero que resultaría de mayor interés que, en vez de estudiar las críticas que una doctrina tan cosmopolita como la que Kant defiende en gran parte de su filosofía jurídico-política (especialmente en obras como *La paz perpetua*) haya podido suscitar entre los defensores del relativismo ético, del multiculturalismo o del particularismo en general, y teniendo en cuenta que ya he abordado parcialmente esta cuestión en un trabajo anterior<sup>2</sup>, dedicaré este último Capítulo a valorar cómo ha influido el humanismo cosmopolita kantiano en el universalismo contemporáneo. Para simplificar esta tarea, propongo que centremos nuestra atención en el estudio crítico de tres de las teorías que, en la actualidad, figuran entre las más representativas del universalismo o cosmopolitismo de base kantiana: me refiero a las tesis de John Rawls, Martha Craven Nussbaum y Jürgen Habermas.

Como es lógico, cada una de estas teorías posee sus propias peculiaridades y características; de hecho, como ha demostrado Kenneth Baynes en un traba-

\* Este artículo se encuentra íntegramente recogido en el libro del mismo autor: *El humanismo cosmopolita de Immanuel Kant*, Madrid, Dykinson, 2002, pp. 153-185.

<sup>1</sup> *Vid.*, Taylor, Ch., *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; hay trad. cast., J.J. Utrilla, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 163-164.

<sup>2</sup> Llano Alonso, F.H., "Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista-cosmopolita de Immanuel Kant", en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 2001, pp. 213-238.

jo reciente sobre el impacto del proyecto kantiano de paz perpetua en el cosmopolitismo y el comunitarismo de nuestro tiempo, reproducen muchas de las críticas que, incluso desde dentro de las filas del universalismo contemporáneo, se han dirigido contra el planteamiento pacifista de Kant en particular, y contra su filosofía jurídico-política en general (por ejemplo, su excesivo respeto a la soberanía y a las fronteras nacionales de los Estados, el escaso protagonismo que, al margen de los Estados-nación, se conceden en su proyecto de República mundial tanto a los individuos como a otros sujetos del moderno Derecho internacional, etc...)<sup>3</sup>. Veamos a continuación qué lectura o interpretación ha realizado cada uno de estos autores del cosmopolitismo kantiano, qué críticas o sugerencias han llevado a cabo a propósito de dicha lectura, y qué comentarios cabría hacer al hilo de las mismas.

## II. DE LA COSMÓPOLIS KANTIANA A LA “UTOPIA REALISTA” DE JOHN RAWLS

Es sabido que, actualmente, y dentro de la órbita de la doctrina liberal, en pocos autores se halla tan presente la filosofía kantiana como en John Rawls. En efecto, desde que éste publicara en 1971 *Una teoría de la justicia*, es prácticamente imposible encontrar un solo estudio sobre Rawls mínimamente riguroso que no dedique algún epígrafe, o al menos algún comentario, a la conexión existente entre este pensador norteamericano e Immanuel Kant. A este respecto se ha podido destacar, por ejemplo, la incidencia que el principio de autonomía de la voluntad tiene en la tesis rawlsiana sobre la posición original y el velo de la ignorancia<sup>4</sup>, el débito intelectual que tiene la idea de justicia como equidad o imparcialidad con el contractualismo y el iusnaturalismo kantianos<sup>5</sup>, o la receptividad con la que, en general, el liberalismo político contemporáneo<sup>6</sup>, y autores como Rawls en particular, han acogido el legado pacifista, humanista e internacionalista de Immanuel Kant<sup>7</sup>. Por su afinidad con el tema central de mi estudio, propongo que nos detengamos a continuación en este último punto (el de la influencia del legado universalista kantiano en la filosofía política rawlsiana).

<sup>3</sup> Baynes, K., “Communitarian and Cosmopolitan Challenges to Kant’s Conception of World Peace”, en *Perpetual Peace. Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, ed. J. Bohman and M. Lutz-Bachmann, Cambridge (Mass.)-London, The MIT Press, 1997, pp. 219-234.

<sup>4</sup> Vid., Levine, A., “Rawls’ Kantianism”, en *Social Theory and Practice*, vol. III, nº 1 (Spring, 1974), pp. 47-63; Wolff, R.P., *Understanding Rawls. A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1977, p. 112.

<sup>5</sup> Vid., Mulhall, S.-Swift, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, trad. cast., E. López, Madrid, Temas de Hoy, 1996, p. 44; Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1994 (2ª ed.), p. 110; hay trad. cast: M. Jiménez, Madrid, Trotta, 1998, p. 148.

<sup>6</sup> Sobre la influencia del liberalismo kantiano, a través de Rawls, en el ámbito de la filosofía política anglosajona, vid., Gray, J., *Enlightenment’s Wake. Politics and Culture at Close of the Modern Age*, London-New York, Routledge, 1995, pp. 2 y ss.

<sup>7</sup> Vid., Doyle, M.W., *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism*, New York-London, W.W. Norton & Co., 1997, pp. 252-300.

Pese a que en el apartado 58 de *Una teoría de la justicia* Rawls ya había planteado la posibilidad de extender la justicia como equidad al Derecho internacional con el propósito específico de juzgar los objetivos y los límites de la guerra justa<sup>8</sup>, y aunque más de veinte años después en *El liberalismo político* el propio Rawls abunda en la idea de extender una concepción política de la justicia al “Derecho de los pueblos” y a una de las principales cuestiones que éste pretende regular: la de las relaciones justas entre los pueblos<sup>9</sup>, lo cierto es que en ninguno de estos dos trabajos se detiene a explicar cómo debería desarrollarse ese Derecho de los pueblos a partir de una justicia como equidad inicialmente aplicada a sociedades liberales y democráticas; es más, para saber cómo aborda este autor la extensión de la idea general del contrato social a una hipotética sociedad de pueblos, habrá que esperar a que se decida a publicar una de sus conferencias dictadas en la cátedra de la *Oxford Amnesty* en febrero de 1993 y cuyo título es, precisamente, “El Derecho de gentes”<sup>10</sup>. Consciente de que “no era factible abarcar tanto en una sola conferencia”, y tras admitir que lo en ella expuesto “no estaba suficientemente desarrollado y se prestaba a malas interpretaciones”<sup>11</sup>, el mismo Rawls empezará a trabajar durante varios años en un proyecto que amplíe y complete las tesis avanzadas en dicho discurso, hasta que, finalmente, en 1999 aparece su libro titulado *El Derecho de gentes*, obra que, por su directa relación con la filosofía jurídico-política kantiana, creo que merece algunos comentarios:

1) Sabemos –porque así lo reconoce Rawls– que hay una obra de la filosofía jurídico-política kantiana especialmente significativa para él, porque supone un referente constante para la configuración de su particular teoría del Derecho de gentes: *La paz perpetua* (1795)<sup>12</sup>; pero, ¿en qué medida es esto así?, es decir, ¿hasta qué punto son parangonables las tesis internacionalistas de ambos autores?, ¿se corresponde la interpretación kantiana de Rawls con todo lo que el pensador de Königsberg sostiene en su célebre opúsculo o hace más bien una lectura sesgada del mismo? En mi opinión, y es lo que trataré de demostrar seguidamente, existen varios motivos que me inducen a creer que esta coincidencia es puramente superficial:

1.1) Aunque es indiscutible que cuando Rawls apela a la necesidad de establecer “una sociedad de los pueblos razonablemente justa”<sup>13</sup>, entendida como

<sup>8</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, pp. 377-382.

<sup>9</sup> Rawls, J., *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 12; hay trad. cast: A. Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 42.

<sup>10</sup> Rawls, J., “Law of Peoples”, en *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, (ed. S. Shute & S. Hurley), New York, Basic Books, 1993; hay trad. cast: H. Valencia, (con prólogo de J. González Amuchastegui), Madrid, Trotta, 1998.

<sup>11</sup> Rawls, J., *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press, 1999; hay trad. cast., por la que citaré en adelante de H. Valencia, Barcelona, Paidós, 2001, p. 9.

<sup>12</sup> *Op. ult. cit.*, pp. 19, 49 y 102.

<sup>13</sup> “Al afirmar –aclara Rawls– que un pueblo tiene un régimen razonablemente justo (aunque no completamente justo) de democracia constitucional quiero decir que el gobierno está de manera efectiva bajo su control político y electoral, y protege sus intereses fundamentales como están codificados en una Constitución escrita o no escrita y en su interpretación”, *ibid.*, pp. 35-36.

una “utopía realista” que sirva de respuesta adecuada a los males que aquejan actualmente a la humanidad y que se derivan de la injusticia política y de sus crueldades, por ejemplo: la guerra injusta y la opresión, la persecución religiosa y la denegación de la libertad de conciencia, el hambre y la pobreza, el genocidio o el asesinato en masa, etc..., se está inspirando claramente en la idea kantiana de *foedus pacificum* o *Friedensbund* (federación pacífica de Estados)<sup>14</sup>, tampoco es menos cierto que, como vimos en el segundo epígrafe del Capítulo III, mientras Kant utiliza dicha expresión para referirse a una federación de *Estados* libres y republicanos, o sea, de Estados de Derecho (en el sentido actual del término), Rawls, por el contrario, está pensando en una sociedad de *pueblos* liberales y decentes (sobre los que volveré más adelante). Ahora bien, ¿qué entiende en este caso Rawls por “pueblo”? ¿es para él sinónimo de “Estado” como para Kant? (me refiero, por supuesto, al Kant de *La paz perpetua*, no al de otras obras en las que “pueblo” tiene unas implicaciones más culturales que políticas).

Atendiendo a la clasificación que de este término ha realizado Antonio E. Pérez Luño, podemos distinguir al menos cuatro acepciones posibles del mismo: a) “pueblo” en sentido *filosófico*, entendido como una “totalidad orgánica”; b) “pueblo” en sentido *jurídico*, concebido como “el ámbito de validez personal del ordenamiento jurídico estatal”; c) “pueblo” como una categoría *sociológica* referida a “la colectividad de personas físicas cuantitativamente mensurable que integran un Estado”; y finalmente d) “pueblo” en sentido *ideológico*, es decir, “aquellas personas o grupos que por profesar ciertas ideas o poseer determinadas cualidades, y porque son o se considera que son mayoritarios, se entiende que pueden equivaler al pueblo”<sup>15</sup>. Pues bien, aunque Rawls parece aludir a la segunda acepción de este vocablo, la jurídica, no lo afirma de manera expresa, de forma que nada impediría, hipotéticamente, hacer una interpretación en clave multiculturalista, relativista o nacionalista del texto rawlsiano, con lo cual su autor se estaría distanciando manifiestamente de la letra y el espíritu liberal e individualista que ilumina el proyecto pacifista kantiano y que, en principio, también le habría servido de modelo.

1.2) Otro hecho que llama poderosamente la atención a cualquier crítico que se acerque al *Derecho de gentes* de Rawls con la esperanza de ver en este libro una actualización de las tesis humanistas-cosmopolitas defendidas por Kant en *La Paz Perpetua*, es que el filósofo norteamericano parece

llevar a cabo una exposición parcial e interesada y, por tanto, poco rigurosa de la tesis kantiana de la sociedad de naciones. A continuación intentaré explicar esta afirmación:

Como también tuvimos ocasión de comprobar en el Capítulo III, cuando Kant escribe sobre la posibilidad de construir una federación de Estados libres y republicanos que debe actuar como pilar del Derecho internacional, nos advierte del peligro que puede conllevar ese progresivo proceso asociativo: fundamentalmente que sea una potencia la que, a la postre, absorba a los demás Estados imponiéndoles una especie de Monarquía universal, esto es, una suerte de despotismo global o un imperio frágil y anárquico que estaría siendo permanentemente desgarrado por las guerras internas, en la medida en que los pueblos y las regiones que lo integrasen tratarían de alcanzar libertad y autonomía<sup>16</sup>.

Pues bien, precisamente a esta última idea se aferra Rawls para justificar su tesis sobre la conveniencia de que sean los pueblos (liberales democráticos y decentes), y no los Estados, los únicos actores de la sociedad de los pueblos. Para Rawls, mientras los Estados sólo hacen uso de su soberanía y de su autonomía en su propio beneficio, no en el de su pueblo, haciendo caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades y moviéndose exclusivamente por sus fines que, dicho sea de paso, nada tienen de morales ni razonables. En cambio, los pueblos liberales y decentes “están bien preparados para brindar a los otros pueblos el respeto y el reconocimiento como iguales”<sup>17</sup>, por ello, concluye Rawls, los pueblos poseen una “definida naturaleza moral de la que carecen los Estados (*sic?*)”<sup>18</sup>.

Desde mi punto de vista, esta concepción rawlsiana del Derecho de gentes sólo puede mantenerse dentro de una argumentación tan idealista y alejada de la realidad jurídico-política como la que él emplea. Es más, estoy convencido de que ningún teórico del Derecho, ni tan siquiera Kant (que como ya sabemos parte siempre en sus consideraciones de una doble percepción nouménica-fenomenica del Estado), podría estar de acuerdo con la mínima (por no decir nula) expresión en la que deja reducido Rawls al *nuevo* Derecho de gentes sin hacer previamente un serio ejercicio de abstracción jurídica. Conviene también subra-

<sup>16</sup> Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 367; (trad. cast., p. 335).

<sup>17</sup> Rawls, J., *El Derecho de gentes*, op. cit., p. 47.

<sup>18</sup> Esta última afirmación me parece muy poco afortunada, pero no por lo que Rawls dice en ella, sino por lo que podría sugerir en círculos o comunidades tan poco universalistas como aquellas a las que antes he hecho alusión. Para evitar confusiones en lo sucesivo, sería de agradecer, en una próxima edición de *El Derecho de gentes*, que del mismo modo que su autor se esfuerza en distinguir a los pueblos liberales y decentes (respetuosos ambos con los postulados del Derecho de gentes) de los Estados criminales, de las sociedades afectadas por condiciones desfavorables y de los absolutismos benévolos (p. 77), éste se preocupara también de diferenciar, como mínimo, a los Estados de Derecho democráticos, garantes de los derechos humanos y respetuosos con el Derecho internacional, de aquellos otros Estados con regímenes políticos no democráticos, porque, precisamente, éstos últimos serían los que Rawls criminaliza, pero no los primeros.

<sup>14</sup> Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, en *Kants Werke (VIII)*, Akademie Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, pp. 356; hay trad. cast: J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, p. 322.

<sup>15</sup> Pérez Luño, A.E., *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos 2001 (7ª ed.), p. 195.

yar que, cuando Rawls denuncia los múltiples defectos que poseen los Estados y critica la amoralidad de sus fines para justificar su ausencia como sujetos principales de ese renovado orden internacional, parece que no es consciente de los múltiples cambios que han experimentado desde 1945 tanto los Estados como el Derecho internacional contemporáneo. En este sentido, la doctrina internacionalista tiende a diferenciar el Derecho internacional clásico (surgido en 1648 tras la Paz de Westfalia, y caracterizado, entre otras cosas, por ser un ordenamiento jurídico esencialmente liberal, cuya función era relacional y competencial -es decir, que consistía fundamentalmente en regular las relaciones entre los Estados y distribuir las competencias entre ellos-) del Derecho internacional contemporáneo (que sustituye al anterior tras la II Guerra Mundial, que se distingue básicamente por su contenido humanista-social y también por incorporar una nueva función: la de procurar el desarrollo integral de los individuos y los pueblos sin excepción alguna)<sup>19</sup>. Por consiguiente, como ha señalado Díez de Velasco, el Derecho internacional se distingue sobre todo por la pluralidad y la heterogeneidad de sus sujetos: “junto a los Estados, sujetos soberanos de base territorial, y a las organizaciones internacionales integradas por Estados, sujetos *funcionales*, parecen haber adquirido carta de naturaleza en el plano de la seguridad internacional otras entidades como (...) los pueblos, los beligerantes y los movimientos de liberación nacional y, aunque todavía controvertidamente, los individuos”<sup>20</sup>.

Cabe hablar, por tanto, de una mayor complejidad o heterogeneidad del Derecho de gentes contemporáneo (a diferencia del clásico), sobre todo si tenemos en cuenta a sus diversos actores, pero en absoluto de un Derecho de gentes donde sólo haya habido una simple permuta de sujetos hegemónicos. Dicho en otros términos, desde un punto de vista técnico-jurídico, tan erróneo es concebir un Derecho de gentes monopolizado subjetivamente por los Estados, algo que ya nadie medianamente versado en Derecho internacional

<sup>19</sup> Cfr., Pastor Ridruejo, J.A., *Curso de Derecho internacional público y organizaciones internacionales*, Madrid, Tecnos, 2001 (8ª ed.), p. 253. También Juan Antonio Carrillo Salcedo coincide con esta última apreciación; según este autor, “el Derecho internacional ha venido experimentando un triple proceso de *institucionalización, de socialización y de humanización* que distancian profundamente al orden internacional contemporáneo de los rasgos que habían caracterizado al Derecho internacional tradicional. Un proceso de creciente *institucionalización de la comunidad internacional*, en primer lugar, como consecuencia del desarrollo y vigor de las Organizaciones Internacionales, universales y regionales. En segundo lugar, un proceso de socialización del Derecho internacional en la medida en que éste regula hoy relaciones sociales y humanas más complejas y amplias que las tradicionales relaciones políticas entre Estados soberanos. Por último, un proceso de humanización del orden internacional debido a que el Derecho internacional ha comenzado a dar entrada a los pueblos y a la persona, rompiendo así el exclusivismo tradicional de los Estados como únicos sujetos del Derecho internacional”; *vid.*, Carrillo Salcedo, J.A., “Derechos humanos y Derecho internacional”, *Isegoría*, nº 22, 2000, pp. 72-73.

<sup>20</sup> Díez de Velasco, M., *Instituciones de Derecho internacional público*, Madrid, Tecnos, 2001 (13ª ed.), p. 217. En sentido análogo, Carrillo Salcedo considera a los Estados como sujetos primarios del Derecho internacional, pero también considera la personalidad, limitada y funcional, de otras entidades como: las organizaciones internacionales, los pueblos sujetos a dominación colonial, los movimientos de liberación nacional, las empresas multinacionales o transnacionales, los establecimientos públicos internacionales y las personas individuales; *cfr.*, Carrillo Salcedo, J. A., *Curso de Derecho internacional público. Introducción a su estructura, dinámica y funciones*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 27.

se atrevería a poner en tela de juicio, como en un Derecho de gentes cuyos únicos agentes válidos serían los pueblos, según parece desprenderse del confuso planteamiento internacionalista de John Rawls<sup>21</sup>. A este respecto, resulta curioso que, desde una perspectiva histórica, el proyecto de paz perpetua kantiano (donde, por cierto, los Estados de Derecho ocupan una posición central) se adapte mucho mejor a estas nuevas pautas y características del Derecho internacional que el modelo teórico rawlsiano, donde los únicos Estados que se contemplan (los criminales) están fuera del ámbito de la legalidad y la justicia transnacionales<sup>22</sup>.

1.3) Al hilo de esta última consideración, creo oportuno hacer en este momento una breve referencia al concepto de “sociedad de los pueblos” prefigurado por Rawls en *El derecho de gentes* para, a renglón seguido, tratar de dilucidar en qué medida guarda relación este concepto rawlsiano con la idea de “liga o federación de naciones” (*Völkerbund*) propuesta por Kant en *La paz perpetua*, y a la que he hecho alusión anteriormente. Vayamos por partes:

Con el término “sociedad de los pueblos” Rawls quiere abarcar a todos aquellos que “siguen los ideales y principios del Derecho de gentes en sus relaciones recíprocas” incluyendo –claro está– al propio Kant. Hasta aquí Rawls no aporta nada nuevo a lo ya planteado por otros universalistas anteriores a él. Donde sí se aprecia una mayor originalidad es en el contenido que este autor le confiere a dicha noción: para el filósofo estadounidense, tales pueblos tienen sus propios gobiernos, “que pueden ser regímenes constitucionales liberales, democráticos o no, pero decentes”. Como podrá observarse, Rawls integra en esa asociación de pueblos no sólo a los que son liberales y democráticos, sino también a los que, sin serlo, poseen una “jerarquía consultiva decente” y mantienen unas instituciones básicas que cumplen al menos ciertas condiciones específicas de equidad y justicia política “incluido –afirma este autor– el derecho de los ciudadanos a tener un papel sustancial, a través de grupos y asociaciones, en la adopción de decisiones políticas, y conducen a sus ciudadanos a cumplir un derecho

<sup>21</sup> De acuerdo con la doctrina internacionalista citada, carecería de sentido cuestionar el protagonismo que los pueblos, junto a otros sujetos del Derecho internacional contemporáneo, han ido alcanzando desde mediados del siglo XX, aunque, a diferencia de esos otros sujetos (los individuos, las organizaciones internacionales, etc...), adolecen, insisto, de una evidente indefinición que, a mi modesto entender, puede dar lugar a serios problemas hermenéuticos y de aplicación del Derecho internacional; *vid.*, Ruiloba, E., “Una nueva categoría en el panorama de la subjetividad internacional: el concepto de pueblo”, en *Estudios de Derecho internacional: homenaje al Profesor Adolfo Miaya de la Muela (I)*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 303-336.

<sup>22</sup> Rawls, J., *El Derecho de gentes*, *op. cit.*, p. 77. Sobre el futuro del Derecho internacional, uno de los más prestigiosos iusfilósofos e internacionalistas españoles, Antonio Truyol, ha pronosticado que: “No hay que decir que el Derecho internacional no podrá enfrentarse con las nuevas exigencias de nuestra época y sobre todo del futuro que se esboza, sin transformarse en lo que, por otra parte, ya comienza a ser: en un Derecho mundial, ya se le llame con este nombre (K. Tanaka, B.V.A. Röling), ya se le designe como “el transnacional” (*transnational law*) con P.C. Jessup, o como “Derecho común de la humanidad” (*common law of mankind*) con C.W. Jenks. Son fórmulas que, en un contexto inédito, enlazan con la idea de una *civitas maxima* que actualmente se inscribe en los hechos, rejuveneciendo la noción de *Weltbürgerrecht* o *ius cosmopoliticum* de Kant”; *cfr.*, Truyol y Serra, A., *La sociedad internacional*, Madrid, Alianza, 1993, p. 167.

razonablemente justo de la sociedad de los pueblos”<sup>23</sup>. Así pues, el Derecho de gentes del que nos habla Rawls extiende el pluralismo de la sociedad liberal democrática, donde coexisten la concepción política de la justicia y la razón pública, a la sociedad política de los pueblos bien ordenados; o sea, hay una clara equiparación entre los pueblos liberales y los decentes (aquellos que -sin ser liberales- poseen al menos un cierto orden político-social, una estructura básica o “jerarquía consultiva decente” que les permite cumplir los dos requisitos *sine qua non* para formar parte de la sociedad de naciones en pie de igualdad con los pueblos liberales: en primer lugar, que, en consonancia con el respeto debido al orden político y social de otros pueblos, sus fines no sean agresivos, es decir, que intenten alcanzar sus legítimos objetivos a través de medios pacíficos alternativos a la guerra tales como la diplomacia, el comercio, etc... Y, en segundo lugar, que respeten los derechos humanos).

En la extensión que hace Rawls del Derecho de gentes a los pueblos jerárquicos decentes, sin necesidad de que éstos hayan pasado previamente por el trámite de la posición original exigido a las sociedades liberales<sup>24</sup>, parece que vuelve a constatarse de nuevo la tendencia que en sus últimos escritos ha llevado al pensador norteamericano a negar el alcance universal de su teoría sobre la justicia y a ser progresivamente más receptivo a ciertas formas del particularismo cultural<sup>25</sup>. Aunque Rawls es perfectamente consciente de que dentro de una sociedad de naciones hay unas (las liberales) que tratan igualitariamente a sus ciudadanos y otras que no (las jerárquicas decentes), y a pesar de que sabe muy bien que una cosa es cómo se tratan los pueblos entre sí y otra muy distinta cómo tratan a sus miembros, éste insiste en la necesidad de que ambas sociedades compartan el mismo Derecho; esta circunstancia estimo que no obedece a una renuncia a los postulados universalistas que han caracterizado siempre sus tesis, sino más bien a un firme propósito (no vamos a discutir ahora si es o no un tanto iluso) por parte de Rawls de ser coherente con su ideología liberal<sup>26</sup>. En efecto, para Rawls, ser liberal supone, ante todo, defender el antiperfeccionismo y la neutralidad del Estado frente a sus ciudadanos (o, en este caso, de la sociedad de naciones frente a cada uno de sus miembros); es decir, no hay una sola forma de vida correcta o una concepción del bien objetivamente superior a las demás<sup>27</sup>.

Existe un evidente paralelismo entre lo dicho anteriormente en *Una teoría de la justicia* y lo posteriormente expresado en la mayoría de los ensayos políticos

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>25</sup> Cfr., Mulhall, S.,-Swift, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, op. cit., p. 51.

<sup>26</sup> Esta concepción liberal es explicada con mayor autoridad por John Gray en *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. cast., M. Salomon, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 12 y ss.

<sup>27</sup> Para tener una idea aproximada de cómo ha evolucionado la filosofía rawlsiana en los últimos tiempos, una vez superada la crítica liberal y comunitarista, vid., Kukathas, Ch.-Pettit, P., *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Oxford, Polity Press&Blackwell Publishers Ltd., 1990, pp. 142 y ss.

rawlsianos, entre otros el que nos ocupa: los miembros de las sociedades liberales deben sostener inevitablemente diversas concepciones del bien y ser fieles a una mínimas reglas de juego democrático, como la tolerancia, el respeto, el principio de reciprocidad o el pluralismo razonable, sin las cuales sería imposible alcanzar el grado de estabilidad social necesario para poder vivir dentro de lo que Rawls denomina “una sociedad verdaderamente justa y bien ordenada”. Para Rawls, por tanto, el debido respeto reclamado para los pueblos que forman su sociedad de naciones es absolutamente congruente con una justa igualdad y un debido respeto entre los pueblos, por eso, concluye Rawls, “los pueblos liberales deben tratar de estimular a los pueblos decentes y no frustrar su vitalidad con la agresiva pretensión de que todas las sociedades sean liberales”<sup>28</sup>. En definitiva, si falta por parte de los pueblos liberales el respeto necesario hacia los pueblos decentes, o si termina imponiéndose en los primeros la intolerancia hacia otras formas de entender la cultura, la religión, la moral, etc..., en última instancia también podrá herirse la autoestima de los pueblos decentes y la de sus miembros, generando con ello la amargura y el resentimiento, rompiéndose tarde o temprano el clima de consenso y de paz en el que se asienta el Derecho de gentes.

A muchos les podrá parecer tal vez que este universalismo rawlsiano es demasiado flexible, e incluso que se acerca peligrosamente al relativismo cultural, pero, en cualquier caso, nadie podrá dudar que su fin es preservar a toda costa las bases del Derecho internacional. Claro que no es menos cierto que a ese mismo fin universalista también sirvió Kant en su día, aunque, eso sí, sin ceder ni un solo palmo de terreno al particularismo. En este sentido, como dije antes, la diferencia entre la sociedad de naciones rawlsiana y la liga o federación de naciones kantiana es evidente: mientras en la primera, como hemos visto, se acoge sin reservas a los pueblos jerárquicos decentes, independientemente de su compromiso con las libertades y la democracia, en la segunda sólo se admiten “repúblicas”, es decir, en términos actuales, Estados de Derecho dotados de constitución democrática, en los que existe la separación de poderes, el respeto a los principios de legalidad y de justicia, y en los que además los poderes públicos están plenamente comprometidos con la garantía y la promoción de las libertades y los derechos fundamentales de sus ciudadanos<sup>29</sup>.

Por otro lado, resulta bastante paradójico que, al exponer su teoría sobre la extensión del derecho de gentes a una sociedad de pueblos o naciones, Rawls se de-

<sup>28</sup> Rawls, J., *El Derecho de gentes*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>29</sup> En sentido parecido, al estudiar el proyecto kantiano de paz perpetua, también Michael W. Doyle ha interpretado que, para el filósofo de Königsberg, “Peace holds only in the interaction between Liberals (...) not in relations between Liberals and non-Liberals”; vid., Doyle, M.W., *Ways of War and Peace: Realism, Liberalism, and Socialism*, op. cit., p. 252. Una primera versión de estas reflexiones de Doyle sobre el protoliberalismo Kant y su influencia en el Derecho internacional apareció en un artículo titulado “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs”, en *PAPA*, vol. 12, Summer-Autumn, 1983, pp. 206-232 (tomo la cita del propio Rawls, *El Derecho de gentes*, op. cit., p. 64, nt. 12).

clare ferviente seguidor de *La paz perpetua* y que, sin embargo, ignore (o quizás silencie de manera consciente) el papel tan relevante que los Estados soberanos juegan para Kant en ese proyecto de paz mundial y duradera elaborado por el pensador prusiano (a este respecto, conviene reiterar la idea de que para éste los conceptos “pueblo” y “Estado” son equivalentes en política internacional)<sup>30</sup>. De las propuestas kantianas en torno a la conveniencia de fundar una federación pacífica de repúblicas o un Estado cosmopolita, que se remontan a *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) y a *Sobre el tópico: Esto es correcto en la teoría, pero no vale para la práctica* (1793)<sup>31</sup>, no queda rastro en la “declaración de principios” que hace al inicio de su trabajo el autor de *El Derecho de gentes*. Lejos de ser fiel a todo lo que dice Kant en el *Segundo artículo definitivo* de *La paz perpetua*, Rawls sólo hace una adaptación sesgada del *foedus pacificum* y, lo que es peor, sostiene una verdad a medias. Me explico: es cierto, como afirma este autor, que Kant está en desacuerdo con la idea de fundar un gobierno mundial polarizado por una monarquía universal (por ser un despotismo despiadado que conduciría a las naciones hacia la anarquía y la guerra)<sup>32</sup>, aunque, y aquí me remito a todo lo dicho en el segundo epígrafe del Capítulo III, nada tiene en contra de “la idea positiva” de un Estado o república mundial (*Weltrepublik*) como asegura Rawls; es más, como recordará el lector, en realidad la federación defensiva de repúblicas no representa para Kant más que “un subrogado (o sucedáneo) negativo” (*das negative Surrogat*), un mal menor o un remedio temporal que, a diferencia de la república mundial, no garantiza la paz definitivamente<sup>33</sup>.

2) En relación con la comprensión mostrada por Rawls hacia el déficit de legitimidad democrática que manifiestan las sociedades no liberales pero sí jerárquicas y decentes, hasta el punto de situarlas a la misma altura que a las sociedades liberales e incluir a ambas en igualdad de condiciones dentro de la sociedad de naciones, creo que es preciso realizar algunas observaciones:

2.1) En primer lugar, es sorprendente que, como apunté en el anterior apartado, aún a sabiendas de que “una sociedad jerárquica decente no trata igualitariamente a sus miembros” y que “cómo se tratan los pueblos entre sí y cómo tratan a sus miembros son dos cosas diferentes”<sup>34</sup>, Rawls no vacile en

extender también a ellas el Derecho de gentes. A su juicio, lo que importa realmente es que este tipo de sociedades no liberales cumple sobradamente con los dos criterios que especifican las condiciones para poder entrar a formar parte de una razonable sociedad de los pueblos, y que ya conocemos: la tolerancia hacia el orden socio-político de las demás sociedades y el respeto de los derechos humanos. Ahora bien, dicho esto, cabe preguntarse ¿es de verdad aceptable en la comunidad internacional un sistema social donde, siguiendo la descripción rawlsiana de los pueblos jerárquicos decentes, no existe la aconfesionalidad del Estado y en el que, por ende, las minorías religiosas no son tratadas según el principio de igualdad? ¿puede pensarse en serio que es una sociedad “decente” aquella en la que sólo se reconocen y garantizan formalmente un número restringido de derechos humanos (entre los cuales, por ejemplo, faltan algunos tan fundamentales como la libertad de expresión o los derechos de reunión, asociación y manifestación)? ¿es posible afirmar honestamente que ese tipo de sociedades está orientado por una idea de justicia entendida como bien común?<sup>35</sup>

El propio Rawls confiesa sus dudas respecto a la existencia de los pueblos jerárquicos decentes, sus comentarios a este respecto son puramente conceptuales, no son contrastables en la realidad, es más, se desarrollan en tal nivel de abstracción que se ve incluso obligado a imaginar un caso paradigmático al que llama “Kazanistán” (un pueblo islámico ideal de carácter teocrático, donde -añade Rawls- “el islam es la religión oficial y sólo los musulmanes pueden ocupar los altos cargos públicos e intervenir en las principales políticas del gobierno, incluida la política exterior”)<sup>36</sup>. En este arquetipo de sociedad jerárquica decente estarían toleradas otras religiones y se les permitiría que desarrollasen su propia vida comunitaria participando en la cultura cívica de la sociedad). La política que Rawls le atribuye a los dirigentes de Kazanistán es, según él, la que practicó hace varios siglos el Imperio otomano (cuando toleraba a los judíos y a los cristianos invitándoles a vivir en su capital, Constantinopla).

Al hilo de esta exaltación rawlsiana del Imperio otomano, pienso que cabe hacer dos consideraciones críticas: a) que después de todas las precauciones tomadas por Rawls para que el lector de *El Derecho de gentes* comparta con él su rechazo a cualquier política de signo imperialista o expansionista, recurra precisamente al ejemplo nada edificante del belicoso Imperio otomano para justificar la viabilidad de las sociedades jerárquicas decentes en el mundo contemporáneo y su inclusión en la sociedad de naciones; b) que presente una imagen tan idealizada del Imperio otomano, como una excepción a la regla general de la intolerancia religiosa practicada por los demás imperios de la historia de la humanidad.

<sup>30</sup> Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 354; (trad. cast., p. 319). Abundando en esta idea, Antonio Truyol y Serra ha hecho especial hincapié en que, para Kant, “el Estado de Derecho es una condición *sine qua non* de un orden de paz universal válido”, cfr., Truyol y Serra, A., *Fundamentos de Derecho internacional público*, Madrid, Tecnos, 1970 (3ª ed.), p. 192.

<sup>31</sup> Kant, I., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, en *Kants Werke (VIII)*, op. cit., p. 28; hay trad. cast: C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994 (2ª ed.), p. 20. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), en *Kants Werke (VIII)*, op. cit., p. 313; hay trad. cast: J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, pp. 288-289.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 354-355; (trad. cast., 319-320). Cfr., Rawls, J., *El Derecho de gentes*, op. cit., p. 49.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 356-357; (trad. cast., p. 323-324).

<sup>34</sup> Rawls, J., *El Derecho de gentes*, op. cit., p. 98.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 78-80.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 89.

Se da la paradoja de que, puestos a hacer salvedades, fue mucho más tolerante (e indiferente) con las religiones de otros pueblos el Imperio romano, excepción hecha de su persecución contra los cristianos<sup>37</sup>, que el Imperio otomano de, por ejemplo, Solimán I, quien en 1537 ordenó a todos los gobiernos de su vasto imperio que todo aquél que dudase de las palabras del Profeta fuese considerado infiel y ejecutado<sup>38</sup>. A este respecto, tampoco conviene olvidar que la división social del imperio en *millets* (comunidades religiosas) instaurada en 1453 sólo reconocía a las comunidades armenias, judías, ortodoxas y, obviamente, las sunnitas; las demás formas de vida cultural y religiosa se consideraban heréticas y sostenidas por los Estados extranjeros enemigos del Imperio (entre otras, la religión católica). En definitiva, el Imperio otomano, como ha indicado Gil Pecharrómán, “fue una babel de pueblos descontentos sometidos al imperio de una minoría fanática de musulmanes turcos y de unos sultanes tan despóticos como reacios a todo cambio que significase progreso”<sup>39</sup>. Este descontento terminó por generar en los pueblos sometidos durante siglos a los turcos un sentimiento de rencor y rechazo integral al Islam, el mismo que siglos después ha contribuido a alimentar el victimismo nacionalista de conocidos genocidas como Slodoban Milosevic, quien el 28 de junio de 1989, durante la conmemoración del 600º Aniversario de la batalla de Kosovo Polje (en la cual se enfrentaron serbios contra otomanos), se presentó ante sus enfervorizadas huestes como un nuevo mesías nacional, algo así como la reencarnación del malogrado rey Lazar.

2.2) En segundo lugar, enlazando con otro aspecto especialmente polémico de la teoría de Rawls sobre el Derecho de gentes, citado anteriormente de pasada, creo necesario hacer ahora un breve comentario (me refiero a su restrictiva y parcelada visión de la universalidad de los derechos humanos): en una sociedad justa de pueblos, sostiene Rawls, los derechos humanos cumplen tres funciones nítidamente diferenciadas: a) su cumplimiento es condición necesaria de la decencia de las instituciones políticas y del orden

<sup>37</sup> A propósito de la situación generalizada de politeísmo y agnosticismo que caracterizó la fase final de la República romana y el inicio del Imperio, de la que fue testigo directo Cicerón, José Ortega y Gasset escribió: “Cicerón sabía muy bien que las clases políticamente disponibles de Roma no creían ya ni en las instituciones ni en los dioses. No necesitaba preguntar esto último a nadie. Porque él, que era pontífice, no creía tampoco. Su libro *Sobre la naturaleza de los dioses* es el más estupefaciente que ha escrito nunca un pontífice: en él se dedica a buscar por todo el Universo los dioses que se le han escapado del alma, tan sencillamente como el pájaro se escapa de la jaula”; cfr., Ortega y Gasset, J., “Del Imperio romano” (1940), en *Obras completas (VI)*, Madrid, Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1983, p. 63.

<sup>38</sup> Cfr., Kitsikis, D., *El Imperio otomano*, trad. cast., S. Fernández, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 111. En relación con este tema, es aconsejable también la lectura de los trabajos de Hasluck, F.W., *Christianity and Islam under the Sultans* (Tomos I y II), Oxford, Clarendon Press, 1929 y Stavrianos, L.S., *The Balkans since 1453*, New York, Rinehart, 1958.

<sup>39</sup> Gil Pecharrómán, J., “El ocaso del Imperio turco”, en *El imperio turco. Cuadernos Historia 16*, nº 161, 1985, pp. 14-21. También Antonio Roger ha manifestado, en este mismo sentido, que si la mayoría de los movimientos secesionistas contra el Imperio otomano contaron a lo largo del siglo XIX con la simpatía de la Europa romántica, y con la adhesión entusiasta de figuras como Shelley, Byron, Schiller, Victor Hugo, Goethe o Alfred de Musset, se debe a que los pueblos que se rebelaban (como el griego) eran vistos como “pueblos esclavizados por la corrupción y el despotismo de un Estado anacrónico y absurdo”; cfr., Roger, A., *El Imperio otomano*, Madrid, Atlas, 1943, p. V.

jurídico de una sociedad; b) su cumplimiento es condición suficiente para excluir la intervención justificada de otros pueblos a través de sanciones diplomáticas y económicas o *manu militari*; c) fijan un límite al pluralismo entre los pueblos. En cualquier caso, viene a decir este autor, sólo los pueblos que respetan y protegen dichos derechos son dignos de ser considerados liberales y/o decentes; por el contrario, es propio de los Estados criminales la permanente violación de este catálogo de derechos. Así pues, tenemos una serie de derechos de carácter universal que no son exclusivos del liberalismo ni de la tradición occidental y que constituyen, además, un requisito *sine qua non* para presumir la buena fe de un pueblo en del concierto de la sociedad de naciones. Sin embargo, hay una cuestión que Rawls da por supuesta y que en realidad, al menos desde un punto de vista iusfilosófico, no deja de ser conflictiva: la cuantificación de los derechos humanos mediante un cómputo a la baja que permite, en aras de su eficacia y garantía, establecer una férrea jerarquía de la que quedan excluidos, como manifesté antes, muchos de los derechos denominados fundamentales en cualquier constitución democrática.

A mi entender, esta clasificación reduccionista de derechos humanos que nos propone Rawls obedece al mismo razonamiento empleado por aquellos juristas y filósofos que, a la hora de buscar métodos que propicien una mejor protección de tales derechos, aducen: “seamos realistas, derechos humanos pocos, pero seguros y fuertes”. En este sentido, si ha habido una obra contemporánea que, en líneas generales, ha podido influir en esta percepción tan restrictiva y “realista” de los derechos humanos defendida por Rawls, no es otra que *Guerras justas e injustas* (1977) del comunitarista moderado Michael Walzer, de la que llega a decir: “Éste es un libro impresionante, del cual no me aparto en ningún aspecto esencial”<sup>40</sup>.

En cualquier caso, este punto de vista tan reduccionista de los derechos humanos mantenido por Rawls difiere mucho de la idea de universalidad que asegura compartir. Es más, la tesis del pensador norteamericano se desmarca ostensiblemente de los dos pilares centrales en los que se asienta, aparentemente, su *Derecho de gentes*: por un lado, la doctrina internacionalista contemporánea sobre la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos, y, por otro, la idea kantiana de los derechos humanos en general:

En relación con los conceptos de universalidad e imperatividad de los derechos humanos defendidos por la doctrina internacionalista contemporánea, es in-

<sup>40</sup> Rawls, J., *El Derecho de gentes*, op. cit., p. 113, nt. 2. Del libro de Walzer aconsejo especialmente la lectura del Capítulo IV, titulado “La ley y el orden internacional”; cfr., Walzer, M., *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, trad. cast., T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 89-115.

dudable -como ha señalado Remiro Brotons- que constituyen dos características inherentes a los derechos humanos, puesto que “son expresión de la dignidad intrínseca de todo individuo, debiendo, en este sentido, ser aceptados y respetados por todos los Estados, con independencia de su sistema ideológico-político, económico y socio-cultural”. Esto es algo que ya reza en la Carta fundacional de las Naciones Unidas de 1945 (Carta de San Francisco), en cuyo Preámbulo se exige a sus miembros el cumplimiento de dichos derechos como condición de paz, comprometiéndose además (art. 55) a promover su respeto *universal*. Esta pretensión de universalidad ha sido a su vez recogida por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y por las sucesivas Declaraciones y Convenios que la han desarrollado. Por todo ello, concluye Remiro Brotons:

“Debemos, pues, acercarnos con cautela al *relativismo* que predicán ciertos Estados (principalmente del mundo islámico, pero no sólo de él) en tanto puede ser coartada para la violación de derechos fundamentales de individuos bajo su jurisdicción”<sup>41</sup>.

Por cuanto respecta a la indivisibilidad e interdependencia de *todos* los derechos y libertades humanas, hay que decir que constituyen en esencia una unidad, tal y como se desprende de la Declaración de Viena de 1993, en este sentido, los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales y los más controvertidos derechos de solidaridad (todos ellos, en definitiva, derechos humanos de primera, segunda y tercera generación) están unidos por vínculos indisolubles que dan forma a un conjunto indivisible e interdependiente<sup>42</sup>.

En lo concerniente a la recepción que hace Rawls de la idea kantiana sobre los derechos humanos, parece que el pensador estadounidense no ha tenido en cuenta la imagen de Kant como adalid del universalismo. En efecto, en Kant, como ha observado Pérez Luño, “confluyen y culminan el iusnaturalismo racionalista y el contractualismo”; ambos son ingredientes básicos, según este último autor, en la idea de los derechos humanos:

“El primero (el iusnaturalismo racionalista), al postular que todos los seres humanos desde su propia naturaleza poseen unos derechos naturales que dimanen de su racionalidad, en cuanto rasgo común a todos los hombres, y que esos derechos deben ser reconocidos por el poder político a través del Derecho positivo.

<sup>41</sup> Remiro Brotons, A. y otros, *Derecho internacional*, Madrid. McGraw-Hill, 1997, p. 1021. Frente a esta línea universalista de la doctrina internacionalista ha habido autores, como Michael Walzer, que han mantenido una posición claramente relativista al defender ideas como la que sigue: “la historia, la cultura y la religión de una comunidad pueden tener unas características favorables para que los regímenes autoritarios surjan, por así decirlo, espontáneamente y supongan el reflejo de una visión del mundo o un modo de vida ampliamente compartido”; cfr., Walzer, M., *Guerra, política y moral*, trad. cast., T. Fernández y B. Eguibar, Barcelona, Paidós, 2001, p. 80.

<sup>42</sup> Remiro Brotons, A. y otros, *Derecho internacional, op. cit.*, p. 1023.

A su vez, el contractualismo, tesis cuyos antecedentes remotos cabe situar en la sofisticada y que alcanza amplia difusión en el siglo XVIII, sostendrá que las normas jurídicas y las instituciones políticas no pueden concebirse como el producto del arbitrio de los gobernantes, sino como resultado del consenso o voluntad popular<sup>43</sup>.

Resumiendo, ambas concepciones tienen un denominador común: postular unas facultades jurídicas básicas que son propias, sin excepción, de *todos* los hombres; ahí radica precisamente el valor de la universalidad de los derechos humanos para Kant. No hay, por tanto, concesiones en su filosofía al multiculturalismo o al relativismo, como ocurre con la teoría rawlsiana del *Derecho de gentes*, en la que, a fin de legitimar moralmente a los pueblos jerárquicos decentes y poder justificar así su entrada en una sociedad de naciones junto a los pueblos liberales y democráticos, efectúa (por no decir perpetrar) una criba bastante arbitraria de derechos y libertades fundamentales de la que, como por arte de magia, quedan excluidos precisamente aquéllos que puedan comprometer la “decencia” de tales pueblos (los no liberales).

2.3) Por último, abundando en esta misma consideración sobre la universalidad de los derechos humanos en Kant y Rawls, resta hacer una breve referencia a las dos perspectivas desde las que ambos filósofos contemplan a la humanidad, dado que también aquí existe una clara diferencia entre ellos: mientras que Rawls se da por satisfecho con la constitución y aplicación a las relaciones internacionales entre los Estados de un Derecho de gentes que garantice la justicia y la estabilidad de los pueblos liberales y decentes que viven como miembros de una sociedad de los pueblos bien ordenados, para Kant, en cambio, al igual que para otros muchos ilustrados de su época, por encima de ese *ius gentium* se encuentra el *ius cosmopolitanum*, concebido como un fundamento racional y formal de la idea de identidad común de los seres humanos. Por consiguiente, la propuesta kantiana va más allá de las metas establecidas por el liberalismo político rawlsiano, es más, tal y como se desprende del *Tercer artículo definitivo* de *La paz perpetua* se sitúa propiamente en la intersección de dos coordenadas: el cosmopolitismo y el liberalismo global.

Se da también una curiosa paradoja con la que quiero concluir este comentario sobre la decepcionante recepción rawlsiana del legado humanista-cosmopolita de Immanuel Kant: a pesar de que el pensador norteamericano aspira a restaurar la

<sup>43</sup> Pérez Luño, A.E., “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)*, (dir., Peces-Barba Martínez, G., Fernández García, E., y De Asís Roig, R.), Madrid, Dykinson-Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de Las Casas (Universidad Carlos III de Madrid), 2001, p. 478.

tradición del *ius gentium*, lo cierto es que en su particular búsqueda de las fuentes de dicha doctrina se remonta sólo a un autor contemporáneo (Michael Walzer), o a algunos clásicos del pensamiento (como Hobbes o Locke) cuya aportación a los orígenes del Derecho internacional moderno ha sido, desde luego, muy inferior a la realizada, por ejemplo, por el estoicismo (sobre todo por parte Cicerón), por los juristas romanos (fundamentalmente Gayo y Justiniano) y, a partir de la Edad Moderna, también por Vitoria, Grocio, Pufendorf, Wolff, Vico, Vattel, Shaftesbury...<sup>44</sup> (algunos de ellos, por cierto, sí que son citados profusamente por Walzer en *Guerras justas e injustas*, libro que -como ya sabemos- ha servido como modelo de inspiración para *El Derecho de gentes* de John Rawls)<sup>45</sup>. En suma, a mi juicio, cualquier lector de las obras que hemos relacionado en este epígrafe, *La paz perpetua* y *El derecho de gentes*, puede llegar a una misma conclusión: que mientras Kant enlaza coherentemente con esa línea histórica del internacionalismo, Rawls termina reformulando el mensaje de esta inveterada tradición en su *original* ensayo.

### III. LA REIVINDICACIÓN DEL LEGADO COSMOPOLITA DE RAÍZ ESTOICO-KANTIANA EN MARTHA NUSSBAUM

En el itinerario intelectual recorrido por Martha Nussbaum a lo largo de su brillante carrera académica se aprecia una clara transición que va desde un inicial neo-aristotelismo a su actual defensa de la educación cosmopolita y de la ciudadanía mundial como principales contrapuntos a otras formas de vida moral y social propuestas desde las filas del relativismo étnico-cultural, del nacionalismo o del patriotismo, y del resto de tendencias particularistas. Por otro lado, a

<sup>44</sup> En su célebre *Instituta* (s. II d.C.), Gayo distingue con claridad dos tipos de Derechos: el civil, esto es, “el Derecho que un pueblo cualquiera establece para sí (...) es decir, el de la ciudadanía”: (“*nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit (...) quasi ius proprium civitatis*”), y el Derecho natural o Derecho de gentes “el que la razón natural establece entre todos los hombres, ése que se observa con carácter general por todos los pueblos (...) como si fuese el Derecho que utiliza todo el mundo”: (“*quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos paraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*”); cfr., Gai. 1,1. En cambio, Justiniano, siguiendo a Ulpiano, establece una triple división entre el Derecho natural, el Derecho civil y el Derecho de gentes, este último “es aquél que usan todos los pueblos humanos”: (“*quo gentes humanae utuntur*”) y “se distingue del Derecho natural porque el natural es común a todos los animales y el de gentes únicamente a los hombres entre sí”: (“*quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*”); cfr., D. 1, 1, 1, 4; véase también esa triple diferenciación en su *Instituta* (533 d.C); cfr., I.J. 1,2,1. Quien sí ha estudiado en profundidad el vínculo existente entre estos autores (desde los estoicos a los iusnaturalistas ilustrados) y Kant es Anthony Padgen en uno de sus últimos trabajos: *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*, trad. cast., J.M. Hernández, Barcelona, Península, 2002, pp. 79 y ss. En este mismo sentido, también Antonio Truyol ve un nexo de unión entre varios autores que, desde Ramón Llull hasta Kant, han defendido distintos proyectos de organización internacional y paz perpetua; cfr., Truyol y Serra, A., *Fundamentos de Derecho internacional*, op. cit., p. 192.

<sup>45</sup> Michael Walzer cita, concretamente, a Francisco de Vitoria (pp. 76, 76n, 102, 189 y 307n); Hugo Grocio (pp. 126n, 233, 238n. Y 328n) y Emmerich de Vattel (pp. 103, 122-124, 125 y 125n). Immanuel Kant, en cambio, no aparece citado ni en una sola ocasión. A propósito de la relación entre Vitoria y Kant, conviene tener presente que ha sido Truyol uno de los primeros estudiosos en poner de manifiesto la analogía existente entre el “derecho de visita” (*Besuchsrecht*) en el que se substancia el *ius cosmopoliticum* kantiano y el *ius communicationis* vitoriano; cfr., Truyol y Serra, A., “Presentación a la edición castellana de *Hacia la paz perpetua*”, trad. cast., J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1991 (3ª ed.), p. XIX.

diferencia de lo que ocurre con el planteamiento universalista rawlsiano, para la configuración de la tesis cosmopolita de Nussbaum la influencia de la tradición estoico-ciceroniana resulta tan determinante que, en mi opinión, cabría considerar a esta autora como una de las principales figuras del neo-estoicismo norteamericano. Para comprobar la veracidad de esta afirmación basta recordar la máxima de Diógenes el cínico: “soy ciudadano del mundo” que inspira uno de los más célebres artículos de Nussbaum: “Patriotismo y cosmopolitismo” (1996). Según Nussbaum, los estoicos -seguidores de Diógenes- habrían desarrollado su imagen del *kosmou politês* (ciudadano del mundo) “aduciendo que cada uno de nosotros habita en dos comunidades: la comunidad local en la que nacemos, y la comunidad de deliberación y aspiraciones humanas (...) de la que emanan nuestras obligaciones morales”<sup>46</sup>.

Frente a los apasionados llamamientos hechos por autores como Richard Rorty y Sheldon Hackney en pro de los valores compartidos y del patriotismo estadounidense, Nussbaum antepone el Derecho a la patria y la razón universal a los símbolos de pertenencia universal. Su idea de ciudadanía mundial engarza perfectamente con la cosmovisión marcoareliana, es decir, con la concepción de la humanidad como un cuerpo único. En definitiva, ser cosmopolita supone, a juicio de Nussbaum, “considerar el igual valor de todos los seres humanos como una limitación reguladora de nuestras acciones y aspiraciones políticas”<sup>47</sup>. Conviene advertir que la igualdad de la que nos habla esta autora es de carácter moral, lo cual le permite tratar la nacionalidad, la etnia, la clase o la raza como caracteres “moralmente irrelevantes”<sup>48</sup>. Para un ciudadano del mundo, la cuestión fundamental es cómo fomentar la diversidad sin jerarquizar; no obstante, puntualiza Nussbaum, una cosa es admitir *descriptivamente* la diversidad y otra muy diferente extraer de ella consecuencias *prescriptivas* o de deber ser. Dicho en otras palabras, “el accidente de haber nacido en Sri Lanka, o judío, o mujer, o afroamericano, o pobre, no es más que esto, algo accidental con lo que nos encontramos al nacer. No se considera, ni debería ser considerado como un factor determinante de valor moral”<sup>49</sup>.

Por consiguiente, quien se precie de ser cosmopolita tendrá que “reconocer la humanidad allá donde se encuentre, y conceder a sus principales ingredientes, la razón y la capacidad moral, su mayor lealtad y respeto”. De nuevo hallamos en esta frase una idea con reminiscencias estoicas: como ciudadanos del mundo

<sup>46</sup> Nussbaum, M.C., “Patriotismo y cosmopolitismo”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, compilado por J. Cohen, trad. cast., C. Castells, Barcelona, Paidós, 1999, p. 17.

<sup>47</sup> Obsérvese que en esta cita, como reconoce la propia autora, se parafrasea una célebre afirmación rawlsiana ubicada en *Una teoría de la justicia*: “toda persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia”; cfr., Rawls, J., *A Theory of Justice*, op. cit., p. 3.

<sup>48</sup> Véase la “réplica” de Martha C. Nussbaum a sus críticos en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, op. cit., p. 161.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 161.

debemos nuestra máxima lealtad moral a la comunidad constituida por todos los seres humanos, por encima de toda forma de gobierno, autoridad o poder temporal. Esta comunidad moral integrada por toda la humanidad, añade Nussbaum, se parece también mucho a la idea kantiana del “reino de los fines”, y ejerce una función similar a la hora de inspirar y regular la conducta moral y política. A partir de este momento, Nussbaum conectará definitivamente la milenaria tradición cosmopolita de los estoicos con el legado universalista de Immanuel Kant<sup>50</sup>; en este sentido, el plan de educación cívico-cosmopolita propuesto por Nussbaum recoge fidedignamente aquellos aspectos de la doctrina moral estoica y de la ética kantiana en los que se consagra el respeto de la dignidad humana y la aspiración al bien y la justicia como valores universales.

Ahora bien, cuando Nussbaum insta a sus conciudadanos a implicarse moralmente en los asuntos que conciernen al género humano en su conjunto, cuando les anima a darle prioridad a lo universal frente a lo particular, cuando les conmina a “reconocer la humanidad y responder a su llamada” superando, en aras de la solidaridad con sus congéneres, las fronteras de su comunidad local o nacional, o bien cuando, en definitiva, frente al orgullo patrio proclama la primacía de la lealtad general hacia la humanidad ¿está excluyendo quizás -como sugiere Sissela Bok- la posibilidad de que los individuos atiendan además a otros compromisos más particulares y sean fieles o sensibles hacia otra clase de lealtades identitarias?<sup>51</sup> De acuerdo con lo que afirma en su artículo, está claro que para Nussbaum todo individuo tiene más filiaciones además de la humana, de ahí que todo hombre estaría rodeado por una serie de círculos concéntricos de lealtad o filiación; así, mientras el primero de estos círculos rodearía el yo, el segundo abarcaría la familia inmediata, el tercero la familia extensa, a continuación, y por este orden, el círculo del vecindario o los grupos locales, el de los conciudadanos y los compatriotas (esta esfera también comprendería a todos aquellos grupos basados en identidades étnicas, lingüísticas, históricas, profesionales, de género o sexuales), finalmente, alrededor de todos estos círculos se encontraría el mayor

<sup>50</sup> Hay que advertir, sin embargo, que aunque para Nussbaum esta tradición cosmopolita se extiende a lo largo de los siglos desde la Antigüedad grecorromana, pasando por Grocio, Kant y Adam Smith hasta llegar al moderno Derecho internacional, existen importantes diferencias de interpretación entre los defensores del cosmopolitismo dependiendo del período histórico en el que nos situemos. Para un conocimiento más exhaustivo de estas afinidades y divergencias entre el cosmopolitismo de los estoicos y el profesado por Immanuel Kant, creo oportuno remitirme a un artículo de la misma Nussbaum titulado “*Kant and Cosmopolitanism*”, publicado en un libro colectivo dedicado a estudiar el ideal cosmopolita kantiano; *vid.*, Nussbaum, M.C., “Kant and Cosmopolitanism”, en *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, *op. cit.*, pp. 25-57. Ciertamente hay muchos aspectos de la ética kantiana en los que puede apreciarse una influencia manifiesta por parte de la doctrina moral estoica, pero no es menos cierto, como apunta Nussbaum, que hay otros aspectos, por ejemplo de tipo político, en los que se aprecian claras divergencias (así, por ejemplo, mientras los estoicos se mostraban partidarios de las conquistas coloniales, para Kant éstas eran absolutamente rechazables). *Vid.*, pp. 38 y ss. Sobre la influencia de la doctrina moral de los estoicos en la ética kantiana, *vid.*, Rodríguez Aramayo, R., *Crítica de la razón ucrónica*, (con prólogo de J. Muguerza), Madrid, Tecnos, 1992, pp. 315-317.

<sup>51</sup> Bok, S., “De las partes al todo”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, *op. cit.*, pp. 51-58.

de todos ellos, aquél que los englobaría a todos, el de la humanidad entera. Dicho esto Nussbaum concluye:

“Nuestra tarea como ciudadanos del mundo será ‘atraer, de alguna manera, estos círculos hacia el centro’ (Hierocles, filósofo estoico, siglos I-II de nuestra era), haciendo que todos los seres humanos nos sean tan familiares como nuestros conciudadanos, y así sucesivamente. No debemos abandonar nuestros afectos e identificaciones particulares, ya sean éstas de tipo étnico, religioso o basadas en el género. No es necesario que pensemos en ellas como algo superficial, puesto que, en parte, constituyen nuestra identidad. Podemos y debemos dedicarles una especial atención en la educación. Pero, al mismo tiempo, debemos también trabajar para hacer que todos los seres humanos formen parte de nuestra comunidad de diálogo y sean de nuestra incumbencia; basar nuestras deliberaciones políticas en esta comunidad entrelazada y conferir una atención y un respeto especial al círculo que define nuestra humanidad”<sup>52</sup>.

Una vez más, Nussbaum retoma el viejo ideal cosmopolita (de raíz estoica y tronco kantiano) según el cual, para ser ciudadanos del mundo nunca deberemos renunciar a nuestras identidades locales, ya que constituyen una gran fuente de riqueza vital, otra cosa muy distinta será pretender extraer de aquí, como ya he manifestado anteriormente, necesarias consecuencias políticas de sesgo nacionalista, etnocéntrico o excluyente. En resumen, como ha indicado Amartya Sen<sup>53</sup>, el que Nussbaum ponga especial énfasis en la ciudadanía mundial no implica que ésta se manifieste a favor de un tipo de lealtad incompatible (por muy fundamental que sea) con otras lealtades (nacionales, locales, de parentesco...), al contrario, el problema planteado por dicha autora es de orden moral: que ninguna persona nos sea ajena, que no quede fuera del ámbito de nuestra incumbencia moral, en definitiva, que hagamos honor a la frase de profunda inspiración humanista que Terencio pone en labios de Cremes, uno de los protagonistas de su comedia titulada *El verdugo de sí mismo*: “hombre soy, y nada de lo humano me es extraño”<sup>54</sup>.

A pesar del valor moral que posee este alegato en pro de la educación cosmopolita que realiza Nussbaum, creo que tiene un punto débil: su renuncia a situar el debate en torno al humanismo cosmopolita también en un plano complementario con el que, paradójicamente, sí contó Kant: el jurídico-político. Resulta curioso que una pensadora del nivel de Nussbaum, que actualmente es profesora de Derecho y Ética en la Universidad de Chicago, no repare en una condición de extraordinaria importancia para cualquier filósofo, jurista o poli-

<sup>52</sup> Nussbaum, M.C., “Patriotismo y cosmopolitismo”, *op. cit.*, p. 20.

<sup>53</sup> Sen, A., “Humanidad y ciudadanía”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>54</sup> Terencio, “El verdugo de sí mismo”, en *Comedias*, Barcelona, Iberia, 1995, p. 73.

tólogo: la necesidad de precisar claramente un concepto y estudiar sus diversas acepciones antes de pasar a ocuparse de él (tanto para desarrollarlo como para criticarlo). A este respecto, el mejor ejemplo que puede ponerse para ilustrar este aparente “descuido” de Nussbaum es, quizás, el que más reacciones ha suscitado entre sus críticos: su idea del patriotismo como antítesis del cosmopolitismo. En efecto, el hecho de que Nussbaum descarte con rotundidad la posibilidad de que pueda haber algún tipo de patriotismo que pueda ser compatible y se oriente a las mismas metas que el ideal cosmopolita, como el modelo de patriotismo republicano propuesto por Kant (y que fue objeto de estudio en el cuarto epígrafe del anterior Capítulo), ha generado un aluvión de críticas entre las diversas corrientes que forman la actual filosofía política y jurídica norteamericana: en este sentido, hay autores que, como Michael Walzer, no ocultan su sorpresa ante la “vehemencia de sus convicciones cosmopolitas” (las de Nussbaum), para, a continuación, “contraatacar” con comentarios tan desafortunados e injustos como este:

“Los crímenes del siglo XX han sido cometidos, alternativamente, por patriotas y cosmopolitas perversos. Si el fascismo representa la primera de estas perversiones, el comunismo, en su versión leninista y maoísta, representa la segunda. ¿No es este comunismo represivo un hijo de la universalizadora Ilustración? ¿No enseña una ética antinacionalista, identificando nuestra primera lealtad (la construcción de clase, ‘obreros del mundo’, fue pensada como algo temporal e instrumental) de forma similar a la que lo hace Nussbaum?”<sup>55</sup>

En mi opinión, si bien es cierto que Nussbaum conceptúa el patriotismo como un todo homogéneo en el que no cabe distinguir partes o variantes, lo cual -dicho sea de paso- me parece un craso error, más inaceptable resulta aún que Walzer trate de confundir a sus lectores al querer establecer una relación de equivalencia (tanto para lo bueno como para lo malo) entre el patriotismo y el cosmopolitismo, y ello por dos razones: en primer lugar, porque una cosa es, como vimos en el Capítulo V, el patriotismo (de raíces democráticas y liberales), y otra muy distinta el patrioterismo (de base nacionalista, totalizadora y excluyente); en segundo lugar, porque una cosa es querer la internacionalización de las ideas a través de la imposición y la violencia (sean estas de signo fascista o leninista-maoísta), y otra muy distinta internacionalizarlas en aras de la libertad, la dignidad y la emancipación del género humano, es decir, por encima de los intereses particulares de las naciones y los imperios.

<sup>55</sup> Walzer, M., “Esferas de afecto”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, op. cit., pp. 154-155.

<sup>56</sup> Taylor, Ch., “Por qué la democracia necesita el patriotismo”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, op. cit., pp. 145-147. En sentido similar, vid., Putnam, H., “¿Debemos escoger entre el patriotismo y la razón universal?”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, op. cit., pp. 113-120.

Desde una línea crítica mucho más moderada y, a mi juicio, atinada que la mantenida en este punto por Walzer, ha habido autores, como Charles Taylor o Hilary Putnam, que han sostenido, *more kantiano*, la necesidad de defender un patriotismo abierto a la solidaridad universal. No es verdad que los seres humanos estemos, como individuos, constreñidos a elegir entre ser buenos patriotas (en el sentido clásico del término) o ser ciudadanos del mundo, de hecho, como hemos visto a lo largo de este trabajo, ambos *status* son perfectamente armonizables. Que un Estado de Derecho y democrático decida fomentar a nivel interno el patriotismo constitucional como método de cohesión interna o de identidad entre sus ciudadanos y sus instituciones, no sólo beneficia a las sociedades democráticas, sino también a la humanidad entera, sobre todo si consideramos las alternativas a la democracia existentes en nuestro mundo<sup>56</sup>. La democracia, creo, necesita al patriotismo constitucional del mismo modo que la humanidad necesita a la democracia, y ningún proyecto cosmopolita que quiera ser algo más que una mera utopía puede ignorar esta circunstancia. Al hilo de esta doble condición de la ciudadanía, Eusebio Fernández ha observado, pienso que con bastante acierto, que “la concepción de ciudadano del mundo *no sustituye* a la del ciudadano de un país, sino que debe convivir con ella y en el caso de ciertos derechos, los más fundamentales o básicos, la debe preceder”<sup>57</sup>.

Por último, queda aludir tan sólo a un dato que afecta a la lectura, a mi juicio incompleta, que del humanismo cosmopolita kantiano ha llevado a cabo Nussbaum. En efecto, si bien es cierto que esta autora tiene el mérito de haber indagado en la impronta estoica del universalismo kantiano, tampoco puede soslayarse el hecho de que ese “descubrimiento” lo hace cometiendo un doble error de partida que terminará afectando a la credibilidad y a la viabilidad de su tesis cosmopolita: en primer lugar, que, en su particular celo por demostrar la raíz estoica-ciceroniana del humanismo cosmopolita kantiano, Nussbaum pretende a toda costa desligar a Kant del universalismo ilustrado, sacarlo del contexto temporal de su época, llegando a soslayar incluso la enorme influencia que, como ya sabemos, el estoicismo tuvo en otros ilustres representantes de la *Aufklärung*, vía Lipsio, como Lessing, Wieland o Goethe<sup>58</sup>; en segundo lugar, que, como consecuencia de esta descontextualización, Nussbaum circunscribe el cosmopolitismo kantiano dentro de los rígidos límites de su ética formalista y se desentiende por completo de las implicaciones universalistas de sus obras iusfilosóficas y políti-

<sup>57</sup> Fernández García, E., *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Madrid, Dykinson, 2001, p. 108. Para Otfried Höffe, en cambio, esa ciudadanía podría llegar a ser incluso triple en una hipotética república mundial: “Primariamente uno será alemán, francés, italiano o español; en segundo lugar será ciudadano europeo (o latinoamericano, africano, etc.); y en tercer lugar cosmopolita: ciudadano de la subsidiaria y federal república del mundo”; cfr., Höffe, O., “Estados nacionales y derechos humanos en la era de la globalización”, trad. cast., R. Rodríguez Aramayo y J.C. Velasco, en *Isegoría*, nº 22, 2000, p. 36. (Quiero advertir al lector que este mismo texto ha sido anteriormente citado por Eusebio Fernández en la nota 54 de la página 111 de su libro *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*).

<sup>58</sup> Nussbaum, M.C., “Kant and Cosmopolitanism”, op. cit., p. 28.

cas, con lo cual silencia incomprensiblemente, entre otras cosas, la trascendental aportación kantiana en materia de derechos humanos y de Derecho internacional<sup>59</sup>. Esta despolitización y desjuridificación de las tradicionales metas del cosmopolitismo ha inducido fatalmente a Nussbaum a restar importancia al protagonismo asumido tradicionalmente por los Estados en el ámbito de la política internacional y, por consiguiente, a rechazar de plano la idea de un Estado mundial en cuyo marco pueda constituirse y desarrollarse en serio una auténtica ciudadanía mundial<sup>60</sup>. Curiosamente, en esta aversión al Estado mundial, Nussbaum coincide plenamente con Rawls.

#### IV. DE LA PAZ PERPETUA A LA “DEMOCRACIA COSMOPOLITA” DE JÜRGEN HABERMAS

De todas las reformulaciones 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 los dos autores que le han precedido en el presente Capítulo, John Rawls y Martha Craven Nussbaum, la “reformulación habermasiana” trata de moverse -como ha señalado oportunamente Juan Carlos Velasco- por un interés práctico que permita contemplar el ideal universalista kantiano a la luz del actual estado de cosas en el mundo. Además, añade Velasco, esta relectura habermasiana de Kant presenta otra nota distintiva respecto a las 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 más cosmopolita. Por consiguiente, como se ha podido decir, el planteamiento de Habermas es, sobre todo, ambicioso e innovador, pues no se queda sólo en un simple “ejercicio de arqueología de las ideas (...) sino que da un paso más en la senda acotada doscientos años atrás (por Immanuel Kant)”<sup>61</sup>. 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 consti-

tuido 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 humanidad<sup>62</sup>.

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 en su día destacaron apellidos tan ilustres como Saint Pierre, Rousseau, Bentham y, sobre todo, Kant. En efecto, como el propio Habermas ha confesado en un artículo titulado “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años” (1995), posteriormente incluido como Capítulo en uno de sus últimos libros: *La inclusión del otro* (1996), el hecho de que Kant introduzca en *La paz perpetua* al 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 Derecho<sup>63</sup>. Así pues, como vimos en el Capítulo III, nos encontramos con que 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 cosmopolitanicum, Weltbürgerrecht*) que logre la total abolición de la guerra<sup>64</sup>. Tenemos, por consiguiente, a un Habermas dispuesto a reivindicar el universalismo y las mismas aspiraciones morales que orientasen en su momento el proyecto de paz perpetua kantiano, pero también a un autor que es consciente de que tanto la terminología (iusracionalista) empleada por Kant, como la experiencia histórica de su tiempo (finales del siglo XVIII) han ido cam-

<sup>59</sup> “La ciudadanía democrática –ha escrito Habermas– no ha menester quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo (...) con independencia de, y por encima de, la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común”; cfr., Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main, 1994 (2ª ed.), p. 643; hay trad. cast., M. Jiménez, Valladolid, Trotta, 1998, p. 628 (de la que he extraído esta cita).

<sup>60</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, p. 192; hay trad. cast., M. Eskenazi, Barcelona, Paidós, 1999, p. 147. También hay otra excelente traducción de J. C. Velasco en *Isegoría*, nº 16, 1997, p. 61 (aunque en adelante, para evitar confundir al lector, citaré sólo por la primera traducción).

<sup>61</sup> Para Kant la guerra constituye, desde luego, un disvalor, pero también “el medio necesario para afirmar el Derecho por la fuerza en el estado de naturaleza (donde no existe un tribunal que pueda juzgar con la fuerza del Derecho)”; cfr., Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 346; (trad. cast., p. 312). En la “Conclusión” a la *Metafísica de las costumbres*, Kant es mucho más explícito al sentenciar rotundamente: “la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra (es soll kein Krieg sein)”; cfr., Kant, I., *Die Metaphysik der Sitten, in Kants Werke (VI)*, op. cit., p. 354; hay trad. cast. A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994 (2ª ed.), p. 194.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>60</sup> Nussbaum, M.C., “Patriotismo y cosmopolitismo”, op. cit., p. 18. Frente a esta interpretación anti-estatalista se han alzado voces tan autorizadas como las de Gertrude Himmelfarb, para quien “el primer requisito de un Estado del bienestar es un Estado. De la misma manera que el requisito básico de la cooperación internacional, a la que Nussbaum considera un elemento indispensable para el desarrollo económico, la protección ambiental, y los asuntos relativos a la ‘calidad de vida’, es la existencia de Estados capaces de emprender y fomentar acuerdos internacionales”; cfr., Himmelfarb, G., “Las ilusiones del cosmopolitismo”, en *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ‘ciudadanía mundial’*, op. cit., p. 95.

<sup>61</sup> Cfr., Velasco Arroyo, J.C., “Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano”, en *Isegoría*, nº 16, 1997, pp. 108-109.

biado sustancialmente a lo largo de los dos últimos siglos; de ahí que muchas de esas categorías e ideas avanzadas por el filósofo de Königsberg en su opúsculo merezcan, a juicio de Habermas, una actualización y un posterior desarrollo<sup>65</sup>.

Antes de proceder con dicha actualización, Habermas nos recuerda las tres premisas centrales de la argumentación kantiana, que se resumen a su vez en los siguientes pasos: primero, la definición de un objetivo inmediato como es el de la paz perpetua; segundo, 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 las que ya se ha hecho alusión: a) ¿cómo se presenta la idea kantiana a la luz de la historia de los doscientos últimos años?, y b) ¿cómo debe ser reformulada esta idea en relación a la actual situación mundial? Pues bien, al hilo de dichas interrogantes, propongo que veamos a continuación qué respuestas ha dado Habermas a éstas y qué propuestas teóricas se derivan de las mismas. Una vez que hayan sido aclarados estos extremos estimo que estaremos en disposición de establecer con certeza en qué medida ha logrado Habermas actualizar el proyecto kantiano y mejorarlo:

1) La primera consideración importante que hace 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 del 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 internacionales, le anima a confiar plenamente en el efecto positivo que una federación de repúblicas 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 de Königsberg, tiene el grueso de la ciudadanía como opinión pública (que, por lo demás, tiende a considerar a 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 gue-

<sup>65</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, op. cit., pp. 192-193; (trad. cast., p. 148).

rra 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 del Estado no es miembro del Estado, sino su propietario...”<sup>66</sup>.

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 pensador alemán, 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 ya sabemos, 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 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, entre ellos identificar a los ciudadanos con sus respectivos Estados, y dada la naturaleza belicosa y excluyente del nacionalismo, no cabe sostener que el Estado nacional sea más pacífico que su antecesor, el Estado autoritario dinástico<sup>67</sup>.

Paradójicamente es el mismo Habermas quien, tras poner de relieve el hecho de que también los Estados democráticos (no sólo los 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 ilimitadas”<sup>68</sup>. 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

<sup>66</sup> Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 351; (trad. cast., p. 316).

<sup>67</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 200; (trad. cast., p. 154). En otra obra posterior, Habermas ha afirmado algo similar: “El Estado nacional defendió sus límites territoriales y sociales de forma enteramente neurótica. Hoy ese Estado se ve desafiado por tendencias globales que trascienden las fronteras de los Estados nacionales y que hace mucho tiempo han agujereado los controles que el Estado nacional podía ejercer”; cfr., Habermas, J., *Más allá del Estado nacional*, trad. cast., M. Jiménez, Valladolid, Trotta, 1997, p. 181).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 200; (trad. cast., p. 154).

con el de Königsberg en la constatación de un hecho evidente, que “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 regímenes autoritarios (de una u otra clase), se comportan empero en las relaciones entre sí de modo menos belicista”<sup>69</sup>.

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 de personas, 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 pueblos”<sup>70</sup>. 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 asegurar unas relaciones pacíficas.

Frente a este nuevo alarde de optimismo pacifista por parte de Kant, Habermas recrimina al filósofo 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 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 parte de 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 en la sociedad contemporánea (como la desnacionalización de la economía y de los mercados financieros, la eclosión de las nuevas tecnologías y de los mass-media, o la aparición de empresas trans-

nacionales y de entidades bancarias con un volumen de operaciones superior al Producto Nacional Bruto de noventa países miembros de la ONU), termine *describiendo* 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 exterior”<sup>71</sup>, algo que, por cierto, Kant ya anticipó con doscientos años de antelación al proponer, con una conciencia claramente supranacional, la paulatina transición del Derecho de gentes al Derecho cosmopolita.

3) Tras esta crítica habermasiana a la credulidad de Kant en relación con 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 decirnos Habermas, una vez sea superado el escollo cronológico 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 perpetua a nuestro presente, a nuestra realidad histórica. Por consiguiente, lo que Habermas intenta hacer ahora, aunque sin renunciar en absoluto –como comenté antes– 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 cosmopolita<sup>72</sup>.

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

<sup>69</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 202; (trad. cast., p. 156).

<sup>72</sup> 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 sólo 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., Habermas, J., *ibid.*, p. 226; (trad. cast., p. 178).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 200; (trad. cast., pp. 154-155).

<sup>70</sup> Kant, I., *Zum ewigen Frieden*, op. cit., p. 368; (trad. cast., pp. 335-336).

cuyas competencias estarían divididas en dos cámaras. “En este parlamento, puntualiza Habermas, no estarían representados los pueblos a través de sus gobiernos, sino por medio de representantes elegidos por la totalidad de los ciudadanos del mundo. Los países que se negaran a la elección de los diputados (respetando a sus minorías nacionales), serían representados en el interin por organizaciones no gubernamentales que el propio parlamento mundial dispusiera como representantes de las poblaciones reprimidas”<sup>73</sup>. 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 dibujarse”<sup>74</sup>.

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 *La paz por medio del Derecho* (1944)-<sup>75</sup>. 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 (téngase en cuenta que Habermas expone esta teoría antes del 1 de julio de 2002, fecha de entrada en vigor del Estatuto del Tribunal Penal Internacional, aprobado en Roma el 17 de julio de 1998 y ratificado desde entonces por 66 Estados)<sup>76</sup>.

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 hace cinco décadas, cuando se fundó la O.N.U). Esta nueva situación internacional exige no sólo que a dicho órga-

no se incorporen como miembros permanentes, junto a potencias tradicionales como EE.UU, Rusia o China, algunos de los Estados nacionales más influyentes, por ejemplo Alemania y Japón, sino también que algunas organizaciones regionales (como la Unión Europea) mantengan un voto privilegiado. 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 ejecutiva”<sup>77</sup>.

Una vez hechas estas tres propuestas<sup>78</sup>, Habermas advierte que no dejan de ser más que 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, permanece como una intuición reguladora el universalismo moral que guió a Kant en su proyecto”<sup>79</sup>. Una vez más se pone de manifiesto que, en la lectura habermasiana de *La paz perpetua*, hay sólo 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.

Concluyo aquí este último Capítulo, y con éste también el estudio comparativo sobre la recepción que del legado universalista-pacifista de Immanuel Kant han hecho tres de los representantes más señeros -aunque, desde luego, no sean los únicos- del cosmopolitismo contemporáneo, un movimiento plural en el que coexisten tendencias de diverso signo que también aportan múltiples interpretaciones del humanismo cosmopolita kantiano: en este sentido, encontramos sugerencias para todos los gustos; así, hay quienes sostienen que la política kantiana se insertaría hoy en el marco del “cosmopolitismo plurinacional” (como Javier Muguerza)<sup>80</sup>, e incluso quienes no se conforman con esta propuesta y defienden que el ideal jurídico-político kantiano estaría encarnado actualmente por el “comunitarismo universalista” (tal es el caso de Adela Cortina)<sup>81</sup>. Es evidente que, si

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 218; (trad. cast., p. 171).

<sup>74</sup> Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, op. cit., p. 660, (trad. cast., p. 643).

<sup>75</sup> *Vid.*, Kelsen, H., *Peace Through Law*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944; hay trad. cast., L. Echevarri, Buenos Aires, Losada, 1946. Para un conocimiento más detallado de esta doctrina iusirenista kelseniana, aconsejo la lectura de un interesante artículo de Cristina García Pascual titulado “El Derecho internacional en la Teoría pura del Derecho de Hans Kelsen”, en AA.VV., *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2002, pp. 385-398.

<sup>76</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, op. cit., pp. 218-219; (trad. cast., pp. 171-172).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 219; (trad. cast., p. 172).

<sup>78</sup> Estas tres propuestas son también planteadas, aunque de forma más sintética, en otro trabajo posterior de Habermas titulado *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998; (hay trad. cast., P. Abat; D. Gamper y L. Pérez, Paidós, Barcelona, 2000, p. 139).

<sup>79</sup> Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, op. cit., p. 219; (trad. cast., p. 172).

<sup>80</sup> Muguerza, J., “Los peldaños del cosmopolitismo”, en *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, R.R. Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), Madrid, Tecnos, 1996, pp. 347-374.

<sup>81</sup> Cortina, A., “El comunitarismo universalista de la filosofía kantiana”, en *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*, coord., J. Carvajal, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 241-251.

establecemos un parangón entre estas dos últimas interpretaciones del universalismo kantiano (para mí basadas en términos contradictorios) y las realizadas por Rawls, Nussbaum y Habermas (bastante más ortodoxas que las de Muguerza y Cortina), no nos resultará difícil llegar al convencimiento de que, entre estos tres autores, el desacuerdo no va más allá, parafraseando a Habermas, de una insignificante “disputa familiar”<sup>82</sup>. Por otro lado, también hemos tenido ocasión de comprobar que las discrepancias que separan a estos tres autores no se deben tanto a la *conveniencia* como a la *forma* o el *medio* de actualizar y reformular a Kant, dado que, si bien con respecto a la primera cuestión parece haber entre ellos un claro consenso, en relación con la segunda, por el contrario, las soluciones son extremadamente dispares. Por lo que a mi opinión se refiere, he tratado de demostrar que, de las tres teorías reformuladoras del humanismo cosmopolita kantiano que han sido objeto de estudio, la que parece que ha unido con mayor coherencia y rigor la *teoría* universalista del filósofo de Königsberg con la *práctica* política contemporánea es Jürgen Habermas, aunque a veces sea él mismo (*per se*) quien advierta que muchas de sus propuestas reformuladoras carecen de originalidad, ya que reproducen casi en los mismos términos las ideas que Immanuel Kant postuló hace doscientos años, prueba inequívoca de la vitalidad que aún poseen muchas de sus tesis.

---

<sup>82</sup> Habermas, J.-Rawls, J., *Debate sobre el liberalismo político*, trad. cast., G. Vilar, Barcelona, Paidós, 2000, p. 42.