

## **De la paz perpetua al constitucionalismo cosmopolita**

Alfonso de Julios-Campuzano

### ABSTRACT

Right now, the project of modernity is being harassed by critical voices claiming for its exhaustion or, even, its decease. This philosophical debate opposes to the legacy of modernity an alternative thought built on the refusal of the more esteemed principles of modernity itself. In this critical moment, the second centenary of Kant's decease appears as a great occasion in order to look back to the impressive Kantian thought, the more complete expression of philosophical discourse of the Enlightenment. From this view, there is a link between the cosmopolitan ideal of perpetual peace and the cosmopolitan constitutionalism of the globalisation age.

### RESUMEN

Justamente cuando el proyecto de la modernidad se ve acosado desde diversos frentes que postulan su agotamiento, su defunción y reivindican un pensamiento alternativo construido desde la negación de lo más valioso de la modernidad, el bicentenario de la muerte del prusiano universal constituye una ocasión inmejorable para volver nuestros ojos a la impresionante aportación kantiana, expresión más acabada del legado de la Ilustración. En esas coordenadas, la utopía cosmopolita de la paz perpetua parece proyectarse en la era de la globalización en las nuevas construcciones constitucionales de signo cosmopolita.

### I. KANT Y EL DEBATE SOBRE EL PROYECTO ILUSTRADO

En este trabajo intentaré poner de relieve la dimensión del pensamiento kantiano estrechamente vinculada al legado filosófico de la Ilustración y sostendré que, a pesar de las réplicas contramodernas de nuestro tiempo, determinados aspectos de la filosofía jurídica y política kantiana abren un filón extraordinariamente rico para afrontar los desafíos de la globalización, fundamentalmente aquellos que vinculan la utopía jurídica kantiana de la paz perpetua con las formulaciones más recientes de un constitucionalismo de signo cosmopolita. Frente a los que tratan de fragmentar los valores en una miríada irreconocible de identidades culturales, el filósofo prusiano supo vislumbrar la posibilidad de una *paz perpetua* entre los pueblos, fundada en la universalidad de los derechos del hombre y en la utopía cosmopolita, sobre la base de un vínculo común entre todos los miembros de la especie humana.

En otras palabras, el debate sobre la vigencia del proyecto ilustrado es, precisamente, la piedra de toque de la controversia entre globalización y uni-

versalidad. Por eso, la impugnación de los presupuestos filosóficos de la Ilustración es, en realidad, una impugnación *avant la lettre* del proyecto cosmopolita, a partir de la exaltación acrítica de la fragmentación, de la diferencia y del valor inconmensurable de tradiciones y culturas. Justamente en esta era de la interdependencia propiciada por la globalización, el legado de la Ilustración compendiado en el pensamiento kantiano continúa siendo un marco imprescindible para la conciliación entre globalización y universalidad, entre la expansión ilimitada de una racionalidad económica basada en el cálculo coste/beneficio y la vigencia universal de un catálogo de valores cuya relevancia jurídica puede constituir el embrión de un derecho cosmopolita, un *ius communis gentium*, en palabras de Peter Häberle, capaz de afrontar los desafíos que la humanidad tiene planteados al alborar el siglo XXI.

Que el legado filosófico kantiano constituye una de las expresiones más acabadas del proyecto de la modernidad es una afirmación absolutamente pacífica por incontestable. Nadie que conozca mínimamente la urdimbre teórica de la modernidad estaría en disposición de negar la condición esencialmente moderna del pensamiento kantiano. Kant representa la culminación del proceso de construcción teórica del proyecto ilustrado; un proyecto marcado fundamentalmente por la fe en la capacidad ilimitada de la razón humana y en su potencial emancipador, y que se condensa en unas cuantas premisas teóricas: *a)* el racionalismo, manifestado en la aplicación del método matemático propio de las ciencias experimentales a los problemas jurídicos y políticos; *b)* el individualismo, como expresión del valor constitutivo de la individualidad en los ámbitos de la ética, de la política y del derecho. Fruto de ello, el contrato social adquiere una nueva significación como elemento fundante de la ordenación social y política; *c)* en tercer lugar, su acentuada tendencia práctica, que conduce a la búsqueda de criterios válidos de limitación del poder absoluto mediante la reivindicación de los derechos naturales e inderogables del hombre de vigencia universal; *d)* finalmente, la época de las luces, al instaurar, en palabras de Paul Hazard, la “*crítica universal*”, conduce a un florecimiento de la utopía propiciado por esa fe ilimitada en las capacidades de la razón y en la idea del progreso indefinido de la especie humana que, unido a los avances de las ciencias y a los grandes descubrimientos geográficos promoverá una creencia en la plena consecución de los grandes ideales del hombre [Truyol (1995), pp. 193-6].

## II. ILUSTRACIÓN Y UNIVERSALIDAD DE LOS VALORES EN KANT

En estas coordenadas, el pensamiento kantiano, a pesar de su impronta marcadamente formalista, supone, sin duda, la culminación de ese proceso de búsqueda filosófica del valor de lo universal: la razón como instrumento de emancipación y de libertad y como principio constitutivo de la dignidad mo-

ral del sujeto; y la Ilustración no como un logro definitivamente alcanzado, sino como un proceso que conduce a la “salida del hombre de su culpable minoría de edad” [Kant (1999), p. 63]: la reivindicación de la capacidad distintivamente humana de liberarse de prejuicios, temores, supercherías y supersticiones a través de las potencialidades críticas de la razón. El lema de la Ilustración se condensa, así, en un equilibrio entre las facultades intelectivas y volitivas: *Sapere Aude!* Atrévete a saber, porque sólo el conocimiento libera.<sup>1</sup>

La Ilustración se configura, por tanto, como una fuerza motriz inescindiblemente unida a la libertad: la vocación humana que nos aboca al uso de la razón, a la crítica y a la capacidad del hombre de someter al análisis racional los prejuicios sedicentemente irrefutables del hombre. Por eso, Kant ensalza el valor del uso público de la razón como senda de liberación. Una libertad que es presupuesto y fin de la propia Ilustración. Añade Kant que el uso público de la razón es aquel que se realiza, en calidad de docto, ante el mundo de lectores. En tanto que el uso privado concierne a quienes ostentan un puesto o función al servicio de la república cuyo alcance tiene que ser necesariamente limitado. Existen ciertas tareas en las cuales los agentes deben actuar de forma meramente pasiva, ordenando su actividad hacia fines públicos previamente determinados [Kant (1999), pp. 64-5].

Se ha reiterado, con profusión rayana en el hartazgo, que la idea kantiana de la autonomía descansa en una concepción ya superada del acto moral. Precisamente, esa fue la postura de Hartmann y de Scheler, quienes reaccionaron contra el rígido formalismo de la ley moral kantiana con su propuesta de la ética material de los valores. No negaremos que estas críticas no están desprovistas de razones sólidas y consistentes, porque, efectivamente, el individuo kantiano es un ser presocial cuyos vínculos comunitarios parece que se hubieran volatilizado. La idea de un individuo robinsoniano, legislador universal en materia de moralidad, es en nuestros días una entelequia. Las aportaciones posteriores al pensamiento kantiano dejaron en evidencia la insuficiencia teórica de un planteamiento de esta índole, porque, ciertamente, la subjetividad moral no se conforma al margen de los vínculos sociales en los que el individuo desarrolla su propia identidad.

A la vista de lo anterior, parece claro que la autonomía no puede quedar configurada como independencia de toda influencia externa al individuo, sino como espíritu crítico. La crítica a la doctrina kantiana ha reiterado que las normas éticas no nacen de la voluntad del individuo, sino que éste incorpora la normatividad social en su conciencia a través de un proceso de reflexión y crítica. La universalidad de las reglas éticas exige que sean normas objetivas, cuya bondad pueda predicarse en cualquier circunstancia y con independencia de individuos concretos. Por tanto, el reconocimiento respetuoso y espontáneo de una regla ética no significa autolegislación. La formulación del imperativo categórico establece la condición de universalidad de las reglas éticas sin hacer mención expresa a su contenido, de lo cual se desprende que

la ética kantiana se construye desde una intuición primordial: la consideración de los individuos solamente como fines y nunca como medios que conduce a la pretensión de que la máxima que guía nuestra conducta pueda tornarse una ley universal. Esta condición finalista de la naturaleza racional del hombre conduce a Kant a establecer un principio práctico que condensa las exigencias de su ética: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” [Kant (1983), p. 84].

Sentadas estas premisas, parece innegable que los presupuestos de la ética kantiana, a pesar de su excesivo formalismo, siguen constituyendo un referente insoslayable para toda propuesta rigurosa de fundamentación de los derechos humanos, tal y como atestiguan dos de los más sólidos empeños teóricos contemporáneos de impronta universalista: la ética discursiva habermasiana y el modelo rawlsiano de la sociedad bien ordenada. Resulta obligado destacar, sin embargo, las objeciones críticas que Carlos Thiebaut realiza hacia las éticas procedimentales de impronta kantiana, haciéndose eco, con ello, de las contribuciones que, desde el comunitarismo moderado, han puesto de relieve la necesidad de entroncar los principios éticos con los entornos culturales en que éstos se desarrollan. Huelga subrayar que, desde estas premisas teóricas, como el propio Thiebaut ha advertido, los devaneos relativistas pueden acabar sojuzgando la demanda de universalidad. Nos adscribimos a la línea apuntada por Carlos Thiebaut en *Los límites de la comunidad*. Necesitamos del individuo —la modernidad nos lo ha descubierto como el gran protagonista de la ética— pero ese individuo no puede quedar aislado de sus semejantes, de su cultura y de su entorno; se hace necesario reclamar, frente a esa individualidad abstracta y aislada del proyecto racionalista, un individuo corporeizado, socialmente ubicado como parte de un contexto cultural e histórico, pero sin olvidar el elemento reflexivo de la razón. Los valores y formas de la subjetividad moral no pueden ser asumidos de manera inmediata y acrítica sino a través de un proceso de mediación e interiorización guiado por la razón. Hemos de buscar una vía de conciliación, pues las posiciones comunitaristas tienden a olvidar este segundo elemento —sobre el que descansa la posibilidad de universalizar los valores— favoreciendo concepciones cerradas de la sociedad, y reconocer que el horizonte de la libertad no puede ser construido si olvidamos el marco político que el liberalismo nos ha proporcionado. La incorporación de los procesos identificatorios que singularizan al individuo es imprescindible si se desea apostar por una comprensión integral de la subjetividad, pero el éxito de esta labor sólo puede asegurarse si no renunciamos al programa normativo de la modernidad que encarna el pensamiento liberal. La crítica del proyecto ilustrado, desde la conciencia de sus limitaciones y carencias, no puede incurrir en actitudes precipitadas ni vehementes.<sup>2</sup>

## III. DE LA CONSTITUCIÓN REPUBLICANA A LA PAZ PERPETUA

La apuesta kantiana por el imperio del derecho es, primordialmente, una negación *tout court* del despotismo. Kant recela de los poderes omnímodos y de las facultades irrestrictas de los gobernantes: “El republicanismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (el gobierno) del legislativo; el despotismo es el de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que se ha dado a sí mismo, con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como su voluntad particular” [Kant (1999b), p. 317]. Por eso, la garantía del gobierno justo es la negación del despotismo y la consiguiente limitación del poder a través de la constitución republicana [Fioravanti (2001), pp. 123ss.]. Kant propugna la soberanía popular como expresión y fundamento de todo poder legítimo; pero esa voluntad no puede quedar al albur de las propias veleidades decisionistas de la mayoría. Como Tocqueville, Kant abomina de lo que el tratadista francés denominó “*la tiranía de la mayoría*”. Por eso, rechaza, simultáneamente, el gobierno paternalista. Nuevamente, las ideas de libertad negativa y positiva se vuelven a dar la mano. No existe un poder ilimitado del pueblo: la soberanía no puede degenerar en despotismo.<sup>3</sup>

Kant asume la tradición iusnaturalista racionalista presente en las manifestaciones prístinas del contractualismo para concebir un orden político basado en tres elementos fundamentales: *a)* el imperio de la ley como garantía de la libertad de los ciudadanos, de modo que a partir de ahora la libertad no se mide por la ausencia de restricción, sino por la sustitución del gobierno de los hombres por el gobierno de las leyes; *b)* el consentimiento de los gobernados como origen de todo poder político legítimo y la consagración de la acción de gobierno a la máxima *salus populi suprema civitatis lex est*; *c)* finalmente, la garantía del respeto a los fines individuales a cuya salvaguarda se consagra el Estado y la consiguiente prohibición del paternalismo como el mayor de los despotismos imaginables: ésta es la idea de libertad negativa que trata de conquistar espacios de soberanía individual frente al poder despótico, estableciendo límites precisos entre la autonomía de la moral y la heteronomía del derecho. Partiendo de estos principios, el pacto es concebido como una hipótesis, a partir de la cual los individuos instituyen, mediante consentimiento común, la sociedad (*pactum sociale*) y establecen entre ellos una constitución civil (*pactum unionis civilis*) que consagra como principios *a priori*: 1) la libertad de cada miembro de la sociedad en cuanto hombre; 2) su igualdad con los demás, en cuanto súbdito; 3) la independencia de cada miembro de una república, en cuanto ciudadano [Kant (1999c), p. 258].

Aparecen aquí configurados, aunque de forma imprecisa y con una cierta dosis de ambigüedad, los elementos fundamentales de la legitimidad democrática: por un lado, el concepto de libertad negativa, la idea de que existen límites infranqueables que el derecho no puede transgredir y que tienen su origen en la propia dignidad de la persona. El Estado no goza de un

poder omnímodo. La constitución republicana garantiza el imperio del derecho en la medida necesaria para asegurar la libertad de todos y desterrar definitivamente toda tentativa de gobierno despótico. Por otro, el pacto social asegura que quien gobierna lo haga conforme a la confianza que ha recibido, lo cual coloca al gobernante bajo el imperativo de actuar siempre siguiendo la ley suprema del bienestar del pueblo. Para Kant, el pacto social es una hipótesis, una mera idea de la razón, pero con una innegable virtualidad práctica: “la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo” [Kant (1999c), pp. 268-9].

Una construcción teórica como la kantiana, profundamente comprometida con la racionalidad y la libertad humanas y la realización universal de la dignidad de la persona tenía que derivar, de una u otra manera, hacia la esperanza ilustrada de una paz perpetua entre los pueblos. El proyecto jurídico-político kantiano confirma así su inequívoca matriz ilustrada insertando, en el debate filosófico, una propuesta de contenido utópico. Contra todo pronóstico, sin embargo, Kant ha dejado entrever su escepticismo, pues de la madera torcida del hombre nunca salió nada derecho. Por eso, la utopía kantiana no supone ningún estado definitivo, sino más bien la culminación de un dilatado proceso histórico que conduce al hombre desde un estado de guerra permanente a la conquista definitiva de la paz a través del derecho.<sup>4</sup>

En su *Idea de una historia universal con propósito cosmopolita*, publicada en 1784 [Kant (1999d), pp. 73-92], Kant advierte una marcha regular y constante de la historia que conduce a la plasmación definitiva de un propósito de la naturaleza, a pesar de la marcha contradictoria de los asuntos humanos. No existe, obviamente, un plan prefijado, porque eso contravendría la propia libertad del hombre, pero sí que se puede constatar un antagonismo que conduce, insospechadamente, a la superación de los conflictos mediante el derecho y a la culminación de ese proceso histórico de despliegue de la racionalidad humana mediante la instauración definitiva de un derecho cosmopolita. Esta situación tiene su origen en la “*insociable sociabilidad del hombre*”, de suerte que los individuos experimentan, simultáneamente, una propensión hacia la cooperación y la integración social y una resistencia en sentido contrario [Kant (1999d), p. 78]. Esa configuración antropológica conduce al individuo, a la par, a la cooperación social y a la rivalidad y el conflicto con sus semejantes. Esa es la lucha interna que cada individuo libra en su interior, un equilibrio entre la razón y las pasiones que guarda inequívocas semejanzas con el hombre hobbesiano: un hombre que lucha porque la razón impere en su vida, al tiempo que las pasiones subyugan su voluntad. En clave política, ese antagonismo sólo puede resolverse por medio del derecho. La constitución republicana es el medio a través del cual se garantiza la paz social y se asegura la libertad del ciudadano. La ley no restringe la libertad, sino que la amplía, la consolida y la fortalece. Ella misma es el espacio de libertad en el cual los individuos pueden perseguir, cada uno a su modo, su pro-

pia felicidad. Esta concepción kantiana de la ley como garantía de la libertad es deudora de la posición de Locke, para quien el fin de la ley no es abolir o restringir, sino preservar y ampliar la libertad (“*the end of law is not to abolish or restraint but to preserve and enlarge freedom*”) [Locke (1963), p. 370]. Justamente en esa tesitura, la institución de la sociedad civil a través del pacto constituye un fin primordial de la especie humana. Se trata, por tanto, de erigir poderes legítimos que, a través de leyes justas, consagren la coexistencia pacífica entre los individuos. En el ámbito internacional, sin embargo, la ausencia de normas determina una situación de conflicto permanente, semejante al estado de naturaleza, que degenera frecuentemente en conflictos armados. Las relaciones entre los Estados, lejos de toda regulación jurídica, se rigen por la *ley del más fuerte*, esto es, por la capacidad de los Estados para sojuzgar a otros mediante el uso de la fuerza.

En el fondo de estos planteamientos, subyace una concepción del derecho como negación de la arbitrariedad. Allí donde no hay ley, la libertad es, enteramente, una quimera: porque descansa sobre la concesión graciosa de quien detenta el poder. Por eso, Kant intuye que la supresión definitiva de los conflictos armados y la garantía última de la libertad de los individuos precisan de un derecho cosmopolita: un orden jurídico común sobre el cual fundar un “*status mundialis hominis*”. Sólo el derecho puede lograr este fin: la coexistencia pacífica de los miembros de la especie humana. La consecución de una paz duradera, sólida y estable, sólo podrá hacerse realidad mediante el derecho. El proceso histórico a través del cual se logre este fin no será, sin embargo, el fruto de una planificación racional, sino el resultado de un antagonismo incesante que, empujando continuamente a los Estados a la guerra, desemboque en la evidencia racional de la necesidad de fundar una comunidad de Estados que asegure la paz. Por este camino, terriblemente doloroso e inevitablemente cruento, los Estados alcanzarán la convicción racional que hubiera podido lograrse por otros medios. De esta suerte, los Estados llegan: “tras muchas desolaciones, retractaciones y hasta agotamiento interior [...] a aquel estado que la razón les hubiera podido indicar sin experiencias tan tristes, es decir a salir del estado sin ley del salvaje y entrar en una unión de pueblos, en que cada Estado, aun el menor, no pudiera esperar su seguridad y derecho de su propio poder ni de su propio criterio jurídico, sino sólo de esta gran unión de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder asociado y de la decisión según las leyes de la voluntad asociada” [Kant (1999d), p. 83]. Debe añadirse, sin embargo, que esta reivindicación de la federación cosmopolita de Estados es vista por Kant como una fase final del proceso histórico, no exenta de tragedias, destrucciones y odios. Kant no es precisamente un optimista antropológico confeso: su fe en el hombre está preñada de dudas inquietantes que le conducen con frecuencia a la desesperación. La esencial imperfección de la condición le lleva a afirmar que “en una madera tan torcida, como aquella de la que el hombre está hecho, no se puede llegar a tallar nada del todo

recto” [Kant (1999d), pp. 81-2]. Empero, ello no le hace abdicar de su fe en la capacidad crítica y en la fuerza emancipadora de la razón, pese a la preocupante obcecación de los humanos que les impulsa, irremisiblemente, a un estado de beligerancia inevitable. Así lo reconoce explícitamente en su *Comienzo presuntivo de la historia humana*: “Para el grado de cultura, por tanto, en que se encuentra aún el género humano, la guerra es un medio inevitable para que aquélla avance; y sólo después (Dios sabe cuándo) de una cultura acabada, sería deseable para nosotros una paz perdurable, sólo posible por aquélla. Somos nosotros mismos, en lo que a este punto respecta, culpables de los males de los que tan amargos lamentos esperamos” [Kant (1999e), p. 160].

Esta intuición kantiana lo inserta de nuevo en el debate más candente de nuestro tiempo. No se trata de releer el pensamiento kantiano animados por un prurito de erudición estéril, sino de tratar de buscar soluciones ya esbozadas por Kant hace más de doscientos años. Su clarividencia, su refinada crítica, su no menos cuidada metodología y su indubitable capacidad de síntesis, reformulación e innovación hacen de la obra kantiana un *vademecum* filosófico impostergable. Curiosamente, dos centurias después de su fallecimiento, los grandes temas del pensamiento kantiano se ven redimensionados en las coordenadas de la globalización. No se trata de cuestiones superadas, sino que son, precisamente, las grandes cuestiones pendientes. La universalidad de la ética kantiana, edificada sobre el reconocimiento de la dignidad humana, contribuyó de manera decisiva a otorgar un fundamento universal a los derechos humanos. Este predicamento universal de los derechos humanos plantea en nuestros días cuestiones que no pueden ser eludidas y que afectan de forma decisiva a su propia viabilidad en términos prácticos. Por eso, el debate sobre la vigencia del proyecto moderno no es, ni mucho menos, un debate circunscrito al terreno de las ideas. Tras él subyace el reconocimiento de los grandes ideales ilustrados, cuya fuerza emancipadora permanece aún irrealizada. Reivindicar la modernidad es reivindicar la razón, la libertad, la igualdad y la justicia. Reformular la modernidad en las nuevas y cambiantes condiciones del mundo globalizado es, también, una exigencia ética inaplazable si queremos, efectivamente, que los derechos humanos puedan ser disfrutados más allá del coto vedado de los países desarrollados. Los nuevos modelos de organización socioeconómica que la globalización está introduciendo nos urgen con su torticera y cruda sucesión de infamias, atropellos y quebrantos. Por eso, precisamente, volver la mirada a Kant no es una concesión a la nostalgia ni a la recreación superflua de avatares e ideas ultramontanas. En lo que sigue trataré de mostrar que el pensamiento kantiano aporta inapreciables instrumentos teóricos que no sólo constituyen la base de nuestro legado filosófico, sino que son, además, recursos inestimables desde los que afrontar los desafíos que la globalización nos plantea.



#### IV. EL CONSTITUCIONALISMO COSMOPOLITA: ¿UNA INTUICIÓN KANTIANA?

La neutralización de los efectos perversos de la globalización económica y de los desafíos que el desarrollo tecnológico plantea a la humanidad, en estos primeros compases del siglo XXI, confieren una actualidad renovada al legado kantiano como punto de partida de una reconstrucción del proyecto de la modernidad en aras de la plena realización de los derechos humanos y de la urdimbre axiológica que constituye su soporte. Volver a Kant no es, entonces, una concesión a la nostalgia, sino una apuesta por la Ilustración y por los valores que representa, una apuesta cuya realización en términos prácticos sólo será posible si partimos del reconocimiento de la dignidad inalienable de cada ser humano y de un sólido empeño teórico que permita establecer las bases de un derecho cosmopolita tendente a la superación de las fragmentaciones sociopolíticas que impiden considerar los problemas de la humanidad en su conjunto. Los problemas de nuestro tiempo trascienden las propias fronteras estatales y las artificiales divisiones espacio-temporales que constituyen un obstáculo a la plena consecución de una comunidad integrada de Estados. El confinamiento de los espacios de decisión política en las reducidas fronteras del modelo Estatal constituye un obstáculo insalvable para la plena realización del proyecto de la modernidad. En la hora presente, la justicia, la igualdad, la libertad y la solidaridad están demandando un nuevo espacio institucional que permita dar respuesta a los desafíos de la humanidad. En estas coordenadas, el proyecto cosmopolita kantiano recobra una inusitada actualidad, en la medida en que apunta el carácter inequívocamente global de los problemas y sugiere la necesidad de su tratamiento más allá de las propias fronteras estatales.

El humanismo kantiano desemboca, coherentemente, en un proyecto cosmopolita que trata de superar la fragilidad del derecho internacional. Así lo entiende Habermas en su exégesis del cosmopolitismo kantiano: “El orden republicano de un Estado constitucional democrático basado en los derechos humanos no sólo requiere un débil control —en términos del derecho internacional— de las relaciones entre los pueblos dominadas por las guerras. El orden jurídico en el interior de los Estados debe, más bien, culminar en un orden jurídico global que congregue a los pueblos y elimine las guerras” [Habermas (1999), p. 147]. Por eso, como ha notado Bobbio, la propuesta cosmopolita kantiana no apunta hacia la supresión de los Estados, sino hacia la creación de una asociación de Estados de signo confederal basada en un derecho de aliento cosmopolita capaz de sentar las bases de una paz duradera como presupuesto de la libertad. De esta forma, indica Bobbio, el proyecto kantiano muestra por sí mismo “la insuficiencia del pacifismo meramente jurídico y preludia el pacifismo democrático”, estableciendo, como condición

previa del pacto de unión, que ninguno de los Estados que lo integren esté gobernado por un régimen despótico [Bobbio (1992), p. 182].

En *Para la paz perpetua*, Kant apuesta por la emergencia de un orden jurídico cosmopolita que salve la insuficiencia del derecho internacional para establecer la paz entre los pueblos, advirtiendo expresamente que su proyecto cosmopolita no debe confundirse con un empeño unificador forzado, insensible a las diferencias, ajeno a las propias raíces culturales y a la pluralidad inherente a la condición humana [Llano (2001), pp. 213-38]. Justamente por ello, Kant distingue tres niveles de regulación jurídica: a) el *derecho político* de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*), orientado a la superación del estado de naturaleza mediante el pacto y a la instauración de una libertad bajo la ley basada en la constitución republicana; b) el *derecho de gentes* de los Estados en sus relaciones mutuas (*ius gentium*) que aspira a la supresión de las hostilidades entre Estados, mediante reglas jurídicas capaces de suprimir la arbitrariedad en el orden internacional y la agresión permanente entre los diversos ámbitos de poder representados por el dominio estatal; c) el *derecho cosmopolita*, en cuanto que hombres y Estados, en sus relaciones mutuas, actúan como ciudadanos de un Estado humano universal (*ius cosmopoliticum*), de modo que sus normas constituyen el referente de un derecho público de la humanidad [Kant (1999b), p. 314]. Esta estratificación de los niveles de regulación jurídica trata de ser consecuente con una concepción cosmopolita plenamente sensible a la existencia de los Estados y a las exigencias específicas del pacto establecido entre los miembros de la sociedad civil, en orden al establecimiento de una constitución republicana más allá de la propia constitución de los Estados.

La consolidación de esa comunidad de Estados comprometida en términos cosmopolitas es, a juicio de Kant, una tarea irreversible cuya finalidad debe orientarse no sólo a la garantía de la paz y de la libertad entre los pueblos, sino también a la supresión de la concepción fragmentada de los dominios territoriales. El universalismo kantiano conduce, así, a una federación cosmopolita de Estados instituida sobre el contrato entre los pueblos:

Aunque la razón, desde el trono del mayor poder legislativo moral, condena la guerra en absoluto como vía jurídica, convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, por cierto, sin un contrato entre los pueblos: debe darse, por tanto, una federación de tipo particular, que pueda llamarse la federación de la paz (*foedus pacificum*), la cual se distinguiría del contrato de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, aquélla con todas las guerras para siempre [...].

Es posible representarse la posibilidad (realidad objetiva) de esta idea de federación, que debe extenderse paulatinamente a todos los estados y conducir así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo poderoso e ilustrado pueda formar una república [...], ésta puede ser el centro de la asociación fede-

rativa para que otros Estados se unan a ella, [...] extendiéndose siempre, de esta manera, poco a poco, mediante diversas uniones [Kant (1999b), p. 322].

De acuerdo con ello, Kant concibe el derecho cosmopolita como un orden jurídico superador de la fragmentación estatal y de las propias reglas del derecho de gentes, un derecho capaz de sentar las bases de una comunidad de Estados, que halla su fundamento último en la posesión de la tierra por toda la especie humana “pues nadie tiene originariamente más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra” [Kant (1999b), p. 324]. Consciente de la profunda interpenetración de las relaciones humanas más allá de las propias limitaciones geográficas y de que la conculcación del derecho en un lugar repercute en todos los demás, Kant sostiene la necesidad de un código normativo universal, compendio del derecho político y del derecho de gentes, que consiga “aproximar al género humano a una constitución cosmopolita” [Kant (1999b), pp. 325 y 327].

En el prólogo de *La constelación posnacional*, Habermas confirma las dificultades que la política experimenta en el contexto de una economía global, dificultades que hablan de su creciente incapacidad para articular respuestas sólidas a los problemas globales en el marco nacional. Sin embargo, tras corroborar la crisis de la política, de la ciudadanía y de la democracia frente a las tempestuosas y embravecidas acometidas de la economía, se muestra inaccesible a la desesperanza, y cifra su anhelo cosmopolita en una vertebración federal de la Unión Europea, capaz de actuar en el campo de la política social y económica. Una Europa “que pueda orientarse hacia el futuro de un orden cosmopolita sensible a las diferencias y compensador de las desigualdades sociales. Una Europa que se comprometa a luchar por la domesticación de cualquier forma de violencia, incluso de índole social y cultural, estaría inmunizada frente a la recaída poscolonial en el eurocentrismo. Una perspectiva de este tipo, suficientemente descentrada, puede satisfacer también las exigencias del discurso intercultural sobre los derechos humanos” [Habermas (2000), p. 10].

A lo largo de la obra, al abundar en los presupuestos de actuaciones políticas integradoras de carácter regional, Habermas confiesa su intuición de que la recuperación de la política frente a las fuerzas del mercado global precisa de intervenciones supranacionales que reduzcan el número de actores políticos y que contribuyan a incrementar el escaso número de actores que, a nivel transnacional, están en condiciones de desarrollar una acción global. La precariedad de nuestros procesos institucionales se pone de manifiesto, con particular crudeza, cuando constatamos la interconexión global que posibilitan los avances vertiginosos de la ciencia. Nuestros escenarios sociales resultan cada vez más limitados a medida que los medios de comunicación y de transporte permiten profundizar en la integración creciente del planeta. Esta situación traduce un *déficit institucional en la gestión pública de problemas de*

*alcance planetario*. Se hace preciso, entonces, vertebrar *mecanismos institucionales* de respuesta ante ese nuevo escenario. Sólo desde esta perspectiva política global, agrega el filósofo germano, podremos aventurarnos a la recuperación de los desacreditados contenidos sociales del Estado del bienestar, cuya reconducción exige la transferencia de esas funciones específicas a instancias supranacionales. La brecha que el sistema de producción capitalista introduce genera una sociedad mundial estratificada [Habermas (2000), pp. 75-7].

Con estos planteamientos, Habermas se pronuncia sin ambages a favor de una comunidad de Estados comprometida en términos cosmopolitas, en la que se puedan gestionar los riesgos y los costos a nivel global, frente a la expansión indiscriminada de las innovaciones tecnológicas cuyos efectos resultan devastadores para extensas superficies del planeta. La misión de ese nuevo orden cosmopolita no debe mirar a la desaparición del Estado, sino a la articulación de sus interacciones a escala planetaria mediante mecanismos institucionales de acción política conjunta. Hay que poner fin a esa visión atomista de los Estados como unidades desagregadas e independientes que gestionan sus intereses interpretando todos los problemas en clave individual. Eso ya no se sostiene, porque se trata de una concepción sencillamente anacrónica. La comunidad de Estados precisa, entonces, de políticas globales a partir de una comprensión solidaria de sus relaciones, una solidaridad cosmopolita que, sin embargo, no puede cimentarse ya sobre las identidades “fuertes” que daban sustento al Estado-nación: su fundamento, subraya Habermas, no puede ser otro que el universalismo moral expresado en los derechos humanos [Habermas (2000), p. 141].

En efecto, la globalización económica produce interdependencias asimétricas entre los países desarrollados, los países en vías de desarrollo y los países subdesarrollados que sólo podrán ser superadas a través de un “*procedimiento institucionalizado de formación de una voluntad política transnacional*” [Habermas (2000), p. 77] que permita abordar proyectos transnacionales desde la perspectiva de lo que Held ha llamado “*gobernanza*” global (*global governance*). En su obra *La Democracia y el orden global*, Held trata de estructurar teóricamente un modelo de democracia cosmopolita de inequívoca impronta kantiana. Ante las tendencias hacia la fragmentación de la ciudadanía y de la democracia como consecuencia del impacto de la globalización, la respuesta no puede ser otra que la transnacionalización de la política a partir de la vertebración de un modelo democrático cosmopolita. El potencial emancipador del *status* de ciudadano sólo se desarrollará plenamente cuando se logre alcanzar la *ciudadanía universal*. El modelo cosmopolita de democracia trataría así de garantizar los mecanismos para la consolidación del derecho democrático cosmopolita mediante el establecimiento de reglas precisas para la elaboración de decisiones políticas. La idea de un derecho cosmopolita remite, en Held, a la necesidad de establecer un derecho público democrático que trascienda las propias fronteras estatales. En su opinión, el derecho cosmopo-

lita debe ser concebido, por tanto, como un dominio del derecho diferente del derecho de los Estados y del derecho internacional. Evocando a Kant, Held concibe este tipo de derecho como un medio para transformar el derecho nacional e internacional en un derecho público de la humanidad, de modo que el derecho cosmopolita trascienda las pretensiones de individuos y Estados y se extienda a todos los miembros de la comunidad universal.

El proyecto de democracia cosmopolita que Held propone pretende, así, articular mecanismos reales para la construcción paulatina de espacios regionales de cooperación política que propicien la superación (no la supresión) del marco político estatal en beneficio de nuevas formas de participación democrática: una ciudadanía supranacional que permita desembocar a largo plazo en una organización democrática cosmopolita. Esto no implica la desaparición del Estado como tal, pero sí su reformulación de acuerdo con las demandas de un contexto global. Conuerdo con Held cuando sostiene que, a pesar de la decadencia del modelo estatal, la era del Estado-nación no está en absoluto agotada. Las tesis que vaticinan el fin del Estado adolecen de graves carencias en su enfoque, pues omiten la versatilidad y la persistente capacidad del aparato estatal para adaptarse a las nuevas circunstancias de la interdependencia y la globalización. Pensar en clave cosmopolita no equivale, entonces, a establecer un juicio favorable sobre la desaparición de los Estados: como catalizadores de las identidades colectivas los Estados tienen que ejercer un papel de singular relevancia no sólo en la gestación sino también en la articulación de un gobierno global. En ese contexto, los Estados se transformarán en piezas articulables dentro de un sistema global, perdiendo su dimensión exclusivista del poder y del derecho para erigirse en un elemento más en la estructura del poder democrático cosmopolita. Dejarán, entonces, de ser los únicos centros de poder legítimos dentro de sus propias fronteras y la instancia única de producción normativa en su ámbito territorial [Held (1997), pp. 265-338].

Entre las propuestas contemporáneas de signo cosmopolita destaca especialmente la elaboración del constitucionalista germano Peter Häberle. En su obra *Teoría de la Constitución como Ciencia de la Cultura*, el profesor de Bayreuth alude expresamente al valor integrador de la constitución como elemento a partir del cual se fraguan vínculos culturales entre los miembros de la comunidad jurídica. Precisamente el Estado constitucional democrático es un logro cultural, de tal guisa que la función del texto constitucional está directamente vinculada a la labor no meramente simbólica de producir un conjunto de identidades plurales que den soporte al orden constitucional. La constitución entronca así con el acervo cultural del pueblo y se enraíza en él: es parte de su vida, tanto que contribuye a conformar su identidad. Esta doble dimensión cultural de la constitución —como producto cultural y como creadora de cultura— la convierte de hecho en el elemento vertebrador de la sociedad. Por eso Häberle sostiene que “La Constitución no se limita a ser sólo

un conjunto de textos jurídicos o un mero compendio de reglas normativas, sino la expresión de un cierto grado de desarrollo cultural, un medio de autorrepresentación propia de todo un pueblo, espejo de su legado cultural y fundamento de sus esperanzas y deseos” [Häberle (2000), p. 34].

Justamente, por ello, la *Teoría de la Constitución* no se refiere a un modelo histórico concreto, sino que alude a un arquetipo, un modelo ideal que posiblemente no exista pero hacia el cual se tiende; en suma, un horizonte hacia el que caminar. En ese arquetipo confluyen los elementos de toda una tradición cultural tal como ésta se ha desarrollado históricamente, conformando, así, un paradigma, situado en un nivel de deber ser con tendencia a alcanzar un nivel de realización (de “ser”) lo más adecuado posible. Los elementos conformadores del arquetipo constitucional son los siguientes [Häberle (2000), pp. 33-4]: *a)* en primer lugar, la dignidad humana como postulado esencial del que se derivan unos derechos humanos universales, expresión de una tradición histórica y de aspiraciones y expectativas de futuro; *b)* el principio de soberanía popular, entendido no como la expresión de una voluntad mayoritaria, sino como un compromiso que se renueva de forma abierta y responsable; *c)* la concepción de la constitución como pacto, esto es, como un proyecto común de convivencia compendiado en un conjunto de objetivos y valores compartidos; *d)* el principio de división de poderes en su acepción estatal más estricta y en su sentido plural más amplio; *e)* el Estado de Derecho y el Estado social de Derecho, con todos los elementos y garantías que les son inherentes.<sup>5</sup>

Con estos componentes, el “compromiso cultural” de la constitución se nos presenta como un compromiso esencialmente pluralista, sin que ello pueda ser contemplado como una fuerza disgregadora: antes bien, la constitución entraña un conjunto de valores sedimentados en un precipitado histórico-cultural que el propio texto constitucional consolida y fortalece. Por eso la constitución ha de ser vivida, cultivada; sus preceptos, sus valores, sólo son tales en la medida en que se convierten en expresiones culturales condensadas en formas de vida. La teoría de la constitución, como teorización de los procesos culturales que desarrolla la constitución y en los que ésta se halla inmersa, emerge, entonces, como “el logro cultural por antonomasia, una “cristalización cultural” resultante de la unión entre el pueblo y la dignidad humana, entre la razón y la libertad, entre los intereses particulares y el bien común, entre el poder y el Derecho” [Häberle (2000), p. 106]. La unidad que la constitución establece es, justamente, una unidad cultural plural que posibilita no sólo la integración de un complejo ordenamiento jurídico fraguado desde el reconocimiento del pluralismo jurídico, sino también la propia cohesión social.

La supervivencia del constitucionalismo, en cuanto compromiso axiológico sustantivo frente a las embestidas del capitalismo global recaba empeños supranacionales. Por eso, se hace preciso superar el viejo modelo autárquico

del constitucionalismo estatal y reivindicar un nuevo constitucionalismo acorde con las exigencias de un mundo global e interdependiente: un constitucionalismo supraestatal que, sin suprimir las instancias normativas nacionales, integre los esfuerzos legislativos parciales en una contemplación global de los problemas que atañen a la humanidad y que recupere los espacios públicos para la ciudadanía mediante reformas institucionales que hagan efectiva la vigencia del principio democrático.

El proyecto de una constitución cosmopolita trata de asegurar la plena realización de los derechos humanos a través de un completo sistema de garantías, inspirándose en las exigencias normativas de la Declaración Universal de Derechos Humanos, del pacto internacional de derechos civiles y políticos y del pacto internacional de derechos económicos sociales y culturales [Pisarello (2000), p. 38]. Ese nuevo constitucionalismo debería articularse, en opinión de Petrella, a partir de cuatro grandes contratos mundiales que sentarían las bases de un derecho cosmopolita capaz de abordar con decisión los problemas del mundo contemporáneo. Esos cuatro compromisos son los siguientes: *a) un contrato global para la satisfacción de las necesidades básicas*, que permitiera la supresión de desigualdades socio-económicas ilegítimas. La realización de este objetivo demandaría una reestructuración profunda del orden económico mundial y de sus instituciones emblemáticas, como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio; *b) en segundo lugar*, habría que suscribir un *contrato global para la paz, la tolerancia y el diálogo entre culturas* que exigirá la articulación de un modelo de derechos humanos capaz de combinar universalismo y multiculturalidad; *c) es necesario también un contrato planetario sobre el desarrollo sostenible*, que restablezca la armonía entre progreso y naturaleza, entre técnica y vida. La continuidad de la especie humana y del conjunto del planeta sólo se asegurará mediante una explotación racional de los recursos y un modelo de desarrollo que garantice el derecho de las generaciones futuras a una vida digna; *d) por último*, todo lo anterior sería infructuoso sin un *contrato global democrático para un nuevo régimen político internacional*, que rehabilite los canales de participación democrática a nivel supranacional, proyectándose hacia instancias federales de integración política.<sup>6</sup>

Ésa es la actualidad del legado kantiano: su apuesta por la convivencia pacífica entre los pueblos. Su fe en el valor de la razón y su convicción de que la paz podría lograrse a través del derecho. Hace doscientos años, uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos supo anticipar que el ritmo creciente de los acontecimientos humanos habría de desembocar en una era de interdependencia que constituye, sin duda, una de las notas distintivas de nuestro tiempo. Dos siglos después, los hombres somos cada vez más conscientes de que el mundo está cambiando a ritmo de vértigo y que cualquier ordenación más próspera de la convivencia exige la construcción de un pro-

yecto de aliento cosmopolita. Ésa es la lucha que está por librar, y en esa escaramuza parece prefigurarse el horizonte de un mundo globalizado.

*Departamento de Filosofía del Derecho*  
*Universidad de Sevilla*  
*Avenida del Cid, s/n, E-41004 Sevilla, España*  
*E-mail: julios@us.es*

#### NOTAS

<sup>1</sup> Una de las réplicas más representativas al concepto kantiano de Ilustración es la desarrollada por Foucault, M. en Jarauta (1986), “Seminario sobre el texto de Kant ‘Was ist Aufklärung?’”, pp. 13-24.

<sup>2</sup> Este es el sentido de los escritos de Carlos Thiebaut *Cabe Aristóteles, y Los límites de la comunidad*, en los que se proponen alternativas en torno a la reconstrucción del programa normativo de la modernidad en un esfuerzo por revitalizar sus premisas y postulados desde la asunción de cuanto de útil e imprescindible hay en el pensamiento liberal —lo que el autor llama la verdad del liberalismo— y en el pensamiento comunitarista— que denomina la verdad del comunitarismo— y se sostiene explícitamente la necesidad de recuperar una idea de bien y de virtud que no se oponga frontalmente al programa normativo del liberalismo [Thiebaut (1992), p. 62]. Recientemente, Thiebaut reivindica la necesidad de concebir al ciudadano de nuestras sociedades complejas como sujeto reflexivo, argumento éste que, ciertamente, asumimos. Para Thiebaut, el pensamiento liberal, aun matizado y modificado, es más potente que las alternativas republicanas y comunitaristas en orden a la comprensión de la complejidad de las sociedades de hoy y la reflexividad de sus habitantes [Thiebaut (1998), p. 29].

<sup>3</sup> “La reflexión kantiana sobre la constitución —indica Fioravanti— puede situarse en el origen de todas esas doctrinas que se dirigen a reescribir el concepto mismo de soberanía popular, intentando evitar el exceso radical en el que había caído la Revolución en su fase jacobina, sobre todo con el objetivo de introducir ese concepto en una forma constitucional antidespótica, basada en el principio de la separación de poderes, de forma que garantizara lo mejor posible aquellos principios de libertad e igualdad que la misma Revolución había afirmado” [Fioravanti (2001), p. 126].

<sup>4</sup> Para un análisis del pacifismo kantiano en cuanto pacifismo institucional, logrado a través del derecho, cfr. Bobbio (1992). Sobre la utopía cosmopolita de la paz perpetua, puede verse Bohman y Lutz-Bachmann (1997).

<sup>5</sup> Hay que recordar que la propuesta del profesor de Bayreuth de un Derecho constitucional común europeo (*ius commune constitutionale europeum*) debe reputarse como un estadio intermedio de un proyecto de amplio aliento cosmopolita que desembocaría en el Estado constitucional a nivel planetario [Häberle (1996), pp. 22-32].

<sup>6</sup> Petrella (1995), pp. 204 y ss.; citado por Pisarello (2000), pp. 38-45.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOBBIO, N. (1992), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, 2.<sup>a</sup> edición, Barcelona, Gedisa.
- BOHMAN, J. y LUTZ-BACHMANN, M. (eds.) (1997), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan ideal*, Cambridge, Mass., MIT Press.
- FIORAVANTI, M. (2001), *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta.
- FOUCAULT, M. (1986), "Seminario sobre el texto de Kant 'Was ist Aufklärung?'" en Jarauta, F. (ed.), *La crisis de la razón*, Murcia, Universidad de Murcia.
- HÄBERLE, P. (1996), "Derecho constitucional común europeo", en Pérez Luño, A. E. (ed.), *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Madrid, Marcial Pons.
- (2000), *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, Madrid, Tecnos.
- HABERMAS, J. (1999), "La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años" en Habermas, J., *La inclusión del otro. Ensayos de teoría política*, Barcelona, Paidós.
- (2000), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Barcelona, Paidós.
- HELD, D. (1997), *La Democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- JARAUTA, F. (ed.) (1986), *La crisis de la razón*, Murcia, Universidad de Murcia.
- KANT, I. (1983), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. de Manuel García Morente, 8.<sup>a</sup> edic., Madrid, Espasa-Calpe.
- (1999a), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" en Kant, I., *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Barcelona, Alba.
- (1999b), "Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico", en Kant (1999a).
- (1999c), "Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría pero no vale para la práctica", en Kant (1999a).
- (1999d), "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", en Kant (1999a).
- (1999e), "Comienzo presunto de la historia humana", en Kant (1999a).
- LOCKE, J. (1963), *Second Treatise on Civil Government*, en *The Works of John Locke*, vol. V, Scientia Verlag Aalen.
- LLANO ALONSO, F. H. (2001), "Tres niveles axiológicos reconciliables dentro del proyecto humanista-cosmopolita de Inmanuel Kant", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 35, pp. 213-38.
- PÉREZ LUÑO, A. E. (1996), "Derechos humanos y constitucionalismo en la actualidad: ¿continuidad o cambio de paradigma?" en Pérez Luño, A. E. (ed.), *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio*, Madrid, Marcial Pons.
- PETRELLA, R. (dir.) (1995), *Limitis à la competitivité. Por un nouveau contrat mondial*, Bruselas, Labor.
- PISARELLO, G. (2000), "Globalización, constitucionalismo y derechos: las vías del cosmopolitismo jurídico", en Del Cabo, A. y Pisarello, G. (eds.), *Constitu-*

*cionalismo, mundialización y crisis del concepto de soberanía. Algunos efectos en América Latina y en Europa*, Alicante, Universidad de Alicante.

THIEBAUT, C. (1988), *Cabe Aristóteles*, Madrid, Visor.

— (1992), *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*, Madrid, C.E.C.

— (1998), *Vindicación del ciudadano. Un sujeto reflexivo en una sociedad compleja*, Barcelona, Paidós.

TRUYOL Y SERRA, A. (1995), *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, vol. II: *Del Renacimiento a Kant*, 4.<sup>a</sup> edición revisada y aumentada, Madrid, Alianza.