

**¿HACIA LA PAZ
PERPETUA FÉLIX DUQUE
O HACIA EL TERRORISMO
PERPETUO?**



CONSORCIO DEL CÍRCULO DE BELLAS ARTES



Comunidad de Madrid

CONSEJERÍA DE CULTURA Y DEPORTES
Dirección General de Promoción Cultural



MINISTERIO
DE CULTURA

Caja Quero



FUNDACIÓN **COAM**



Este ensayo es la versión revisada de la conferencia homónima pronunciada el 23 de noviembre de 2004 en el Círculo de Bellas Artes, con ocasión del ciclo «Kant. La paz perpetua», organizado en colaboración con el Goethe-Institut de Madrid.

¿Hacia la paz perpetua
o hacia el terrorismo perpetuo?

FÉLIX DUQUE

CÍRCULO DE BELLAS ARTES

Presidente

JUAN MIGUEL HERNÁNDEZ LEÓN

Director

JUAN BARJA



Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado –electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.–, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Área de Edición y Producciones
Audiovisuales del CBA

Diseño de colección
ESTUDIO JOAQUÍN GALLEGO

Impresión
DIN IMPRESORES S.L.

© CÍRCULO DE BELLAS ARTES, 2006
Alcalá, 42. 28014 Madrid
Teléfono 913 605 400
www.circulobellasartes.com

© FÉLIX DUQUE, 2006

Dep. Legal: M-2343-2006
ISBN: 84-86418-59-3

¿Hacia la paz perpetua
o hacia el terrorismo perpetuo?

FÉLIX DUQUE



Remedando *La vida es sueño*, uno podría decir que hoy: «Todos kantianos lo son, aunque ninguno lo entiende». De arriba abajo, kantiana es la creencia en un dios difuso, casi atmosférico: una personificación «plástica» de la Ley para menores con andaderas. Un dios visto también como la coincidencia en el infinito de la virtud y de la felicidad; dicho a la llana: cuanto más me sujete a la única Norma interior, más derecho tendré a gozar a mi antojo de la variopinta multiplicidad exterior (¡un dios garante de la sociedad de consumo!). Un peldaño más abajo, y ya estamos instalados en el ideal de la *paz perpetua*: una federación de estados nacionales libres, que gozan interiormente de una constitución republicana (libertad, como hombres; dependencia de una legislación común, como súbditos del país; igualdad ante la ley, como ciudadanos). Estados cuya base es la ciudadanía (ejercicio

activo de los derechos democráticos de participación y comunicación), no el «pueblo» (la *gens*, formada por una descendencia común, fijada en tradiciones). Tal es el bien supremo político: un ideal tan inalcanzable como exigible (pues la Federación, según Kant, tiene derecho de emprender guerras contra las naciones no-democráticas... por su bien; ¿les sueña?). Enseguida procederé a bucear un tanto en las turbias profundidades de las límpidas superficies marinas del *pacifismo* kantiano. Pero antes, terminemos este breve repaso sobre las *buenas intenciones*.

Bajando al obrar del ciudadano de a pie, éste se ve conminado a *sujetar* sus instintos y pulsiones a una Ley formal que está «dentro de mí», pero que no soy yo (ella es la que hace de mí un «Yo» homologable, listo para el consenso), cuyo imperativo se limita a exigir tautológicamente que mis actos deban ser vistos por todos como algo no hecho por mí, sino por... ¡la Humanidad en mi persona! (Y es que, como dice el grotesco «Inspector» de Jean Giraudoux –según me instruye certero un amigo–: «La Humanidad es una empresa sobrehumana»). Paralelamente, por el lado del conocimiento, sólo accedemos a aquello que a través de nosotros (Kant llama al sujeto trascendental: «ello, la cosa que piensa» y, más honestamente: «x») se propone a una realidad que en su contenido se nos escapa. Sólo conocemos las formas científicas, cada vez más tupidas y más ramificadas, que apresan –o distorsionan, ¿cómo saberlo?– la faz externa de Algo que se retrae y desfonda en el acto de ser captado. Des-

de luego, nunca coincidirá mi «yo» empírico, particular, con ese «Yo» formador. Pero sin presuponerlo, ¿cómo sería posible la comunidad científica?

Tal la reconstrucción racional de la religión (afeitada), del derecho internacional y del liberalismo democrático, de la ética procedimental y formal, y en fin de la ciencia, basada en constructos y en puras relaciones matematizables: todo ello habría sido imposible sin el famoso *giro copernicano* de Kant. ¡Celebremos pues su triunfo planetario! Celebrémoslo, sí, y olvidemos que todo ese gigantesco andamiaje ha sido levantado —como el propio Kant honradamente confiesa— para evitar —o al menos, postergar— el embate invencible de la Tierra; reprimido, a saber, por la forja de un Dios como contraprueba ideal de lo inextirpable de nuestro egoísmo real: del *mal radical*, contra el cual, en definitiva, lo más que puede hacer uno es *morir como Dios, abnegadamente*; la federación de pueblos libres como consecuencia dialéctica —y remedio precario— de las guerras de rapiña, del colonialismo, y de la devastación de la entera faz de la tierra, tan ocupada como técnicamente rasurada —*ecumene* propulsada por Kant, ¡porque así lo que-rría la propia (masoquista) Naturaleza, la abnegada «madrastra» de los hombres!—; el deseo de aliviar al ciudadano de la carga de su imborrable adscripción a lengua, territorio y confesión religiosa (los causantes de conflictos bélicos), por no hablar de sus necesidades íntimas, a pique de hacerlo así tan limpio, homologable y plural como Buzzy Lightyear. Y en fin, la distracción —como si no pasara el *tiempo*— de aquello en lo

que cada uno *está*: empapado, inundado de olores, de sabores, de contactos, de penetraciones y rechazos, como ajado cuerpo entre cuerpos, convirtiendo en cambio al individuo en aséptico y exangüe *sensor* y administrador de «sus» cosas, de lo contrario tan entrometidas. El buen Kant nos avisó explícitamente de todo este tinglado de la moderna farsa. Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger tomaron buena nota de ello. Los «kantianos» de estricta observancia, no. Mejor vivir troquelado —piensan, acaso— que encarar el nihilismo. Así nos va.

Porque, vengamos a cuento: ¿qué es lo que, hoy y siempre, fascina, qué es lo que *me* fascina —sin olvidar desde luego que hay fascinaciones que *también* obnubilan— del «chino de Königsberg»? En boca de los sabios lleva doscientos años corriendo la especie de que la difícil hazaña kantiana ha consistido, en general, en conjugar las exigencias incondicionales de la Razón con la atención al fructífero *suelo* de la experiencia, ofreciendo una doble respuesta —más o menos plausible— al pensar y al obrar del hombre occidental. Para ello, Kant se dedicó con bastante éxito a «esquilador de aves de cetrería», como dijo nuestro Antonio Machado, hasta convertirlas en obedientes «aves de corral».

Así, hubo de *bajarle los humos* al concepto de Dios y de sus inescrutables intenciones, por un lado, mientras hacía *ascender de rango* a la Naturaleza, por otro: una naturaleza ya no sólo mecánica, sino «conforme a fines» y hasta provi-

dente, ensanchando así de tal modo la significación del término que, a las veces, éste parece convenir más a un *deus absconditus*, que procede *incognito* en el mundo, que a un entramado de fenómenos; de modo que sólo quienes, cortos de vista, se limitan a la mera observación sensible de lo fenoménico creerían que su obrar es *ciego*. Con respecto a lo primero, a la noción de Dios, ésta queda de una parte *aparentemente* peraltada como Idea, o sea como una representación «relativa a un estado de perfección al que cabe ciertamente acercarse más y más, sin que nunca pueda ser alcanzado empero por completo» (*Anthropologie; Ak.* VII, 200¹). Se trata pues de un punto *asintótico* que sirve de orientación al pensamiento y a la acción, no de algo cuya existencia pueda ser probada. Pero, de otra parte, y al menos por lo que hace a la *anatomía* conceptual, el proceder y los designios «divinos» dejarán de ser secretos, al ser desenmascarada esa función por Kant como propia de la Razón humana, tanto en el respecto teórico como en el práctico.

Ahora bien, mientras que esa Razón ha sido admirablemente analizada en las dos primeras *Críticas*, el estatuto y funciones de la Naturaleza han merecido la atención de Kant sólo en opúsculos referentes a temas políticos y de filosofía de la historia, y ello especialmente a partir de 1790, es decir, de la *Crítica del Juicio*. Y el motivo para ello parece obvio: tanto en el

1 Se citará en todo caso por la *Akademie Textausgabe* (= *Ak.*): *Kants Werke*, Berlín, Walter de Gruyter, 1968.

ámbito teórico como en el práctico se trataba de *prescribir*, sea a los fenómenos o a la conducta humana, lo que ellos, respectivamente, tenían que seguir, o debían hacer u omitir. Aquí, la naturaleza se presenta como el «material» que, o bien ha de recibir las órdenes *trascendentales*, o bien verse «humillado» por el ejercicio de la libertad, en nombre del respeto a la ley moral.

En cambio, por lo que toca a ese previsible –pero temporalmente indeterminable– fin de la historia que, según Kant, sería también el fin último del derecho: la consecución de una paz perpetua en cuanto resultado natural de un *cosmopolitismo*, en el cual vendría representado el concierto de las naciones como una federación de pueblos libres, por lo que toca a tan grandioso final, digo, para Kant será absolutamente necesario pensar –o mejor, *imaginar*– una fuerza *natural* que no sería ya, sin embargo, ni mecánica ni orgánica. Y ello es necesario porque la razón práctica *manda incondicionalmente*, sí: pero no puede obligar *fácticamente* a los hombres a que cumplan sus órdenes (como ocurre con las cosas en el ámbito de las leyes de la naturaleza). Por tanto, lo único que puede hacerse, según parece, es «pensar por añadidura» una Naturaleza que, obligando *fácticamente* a seguir sus *designios* (¡y no meramente sus leyes!) a todos los seres (incluyendo en ellos, sobre todo, a los hombres y sus producciones) coincida *asintóticamente*, a través de su irresistible empuje, con las obras que *deberían* realizar los hombres si se atuvieran estrictamente al mandato de la razón práctica.

He aquí pues una noción híbrida, mediadora entre el ser y el deber-ser, entre la realidad física y la norma moral; una noción cuyos rasgos distintivos, en el plano de la filosofía de la historia, son a mi ver exclusivos del pensamiento kantiano. Por lo que hace a la noción de «Naturaleza», en efecto, más que de la influencia –innegable, en la superficie– de un renovado estoicismo, habría que hablar de un extraño *sadomasoquismo* en Kant. Ya en la *Crítica de la razón práctica* llega Kant a decir que la Naturaleza nos trata «como una madrastra, al darnos una facultad [la especulativa, F.D.] que no puede de por sí conducirnos a nuestro fin y que se ve necesitada de ayuda» (*Kritik der praktischen Vernunft*; Libro II, cap. II. IX; *Ak.* V, 146). Claro está: sabemos que eso lo hace «por nuestro bien», para que no nos encerremos en nuestra soberbia y creamos poder comprenderlo todo, sin advertir que la idea misma de comprensión está *interesadamente orientada*.

Sólo que ese carácter de «madrastra» no se queda ahí. Cuando pasamos a consultar opúsculos fundamentales para la comprensión de la filosofía de la historia en Kant, caemos en la cuenta, no sin escalofríos, de que el ser humano, en cuanto *especie*, se halla *habitado, poseído* por fuerzas que desde luego escapan a su control, y que, sin embargo –de ahí la paradoja extrema–, están encaminadas a que él mismo, el hombre, se descubra como *legislador* en ambos mundos, el sensible y el inteligible, y a que obre en consecuencia, forjando su propio destino. Pero, mientras ese momento llega –lo cual es más que dudoso, ya que nos estamos moviendo dentro del juicio

reflexionante y utilizando por ende *ficciones heurísticas*, útiles para la vida—, debemos aceptar el consejo, decretado de arriba abajo, del Filósofo, que está como hemos visto al cabo de la calle (seguramente por su connivencia con la Razón universal), a la vez que nos vemos forzados a *sufrir* los embates de una Naturaleza que no desea en absoluto la realización de nuestros «vicios privados» ni la consecución de nuestros fines en cuanto individuos empíricos (y por tanto, enraizados en ella misma), sino que cifra todo su empeño en que lleguen a florecer los «dispositivos naturales» implantados en el hombre, y que lo incitan a *rebasar*, a *trascender* su propia naturaleza para irse acercando asintóticamente a la perfección moral. He aquí, pues, el enigma: la Naturaleza implanta en el hombre unas disposiciones para que éste la trascienda, la elabore culturalmente y la subyugue; algo inexplicable (una masoquista autopunición por parte de la Naturaleza), a menos que supongamos que los gérmenes implantados por ella no son *de ella*, sino recibidos... de otra parte más alta.

Pues bien, esa inacabable aproximación a un estadio perfecto es la Cultura. ¿Y por qué es necesaria que la Naturaleza «madrasta» nos castigue (y *se castigue a sí misma*) con tamaña *imposición*, que en tan escasa medida parece compaginarse con la idea al uso de un Kant enaltecedor de la libertad del hombre, de ese Sujeto autoconsciente, regulador y controlador de la naturaleza, etc.? Sencillamente, porque Kant no tiene la más mínima confianza en el valor del hombre, en cuanto individuo y miembro de una especie.

Para empezar, la capacidad del hombre para conservarse a sí mismo, a su familia y al grupo en que se inscribe, es puesta en entredicho de una manera vigorosa por Kant: «El hombre es un *animal* –dice– que, cuando vive con otros de su especie, tiene necesidad de un amo (*Herrn*)» (Tesis 6.^a de *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*; *Ak.* VIII, 23). El problema está en que ese Amo, el Soberano, es por lo común aún peor que el súbdito, dada su insaciable ansia de poder: «es el deseo de todo Estado (o de su Soberano) –dice Kant– alcanzar un estado duradero de paz a base de apoderarse, si posible fuere, del mundo entero» (*Zum ewigen Frieden [= Zef]*; *Ak.* VIII, 367).

Y es que, en cuanto animal insociable, el hombre (y más, el hombre con poder) es según Kant propenso a la «pereza» (tal sería seguramente el estadio cabal de la paz definitiva); pero, para poder llegar a tan completa y dichosa inactividad (el *ocio* ensalzado por los antiguos, especialmente por los estoicos), el ser humano tendría que satisfacer antes tres pasiones primordiales, constitutivas de su propia *naturaleza* (en el sentido fuerte del término: el seno en el que se nace, la «marca» de nacimiento, el *peccatum originarium*): el «ansia de posesión, de dominio y de fama» (*Kritik der Urtheilskraft [= KU]* § 83; *Ak.* V, 433). Y para ello no tendrá más remedio que ganarse un puesto entre sus congéneres, a los que, por un lado, no puede «sufrir», mientras que, por el otro, no puede «pasarse» sin ellos (cf. la Tesis 4.^a de *Idee*; *Ak.* VIII, 21). De modo que las cualidades negativas del hombre son utilizadas –utilizadas por la Naturaleza– como motor de un desarrollo positivo, por el

cual tiende esa misma Naturaleza a fomentar la insaciabilidad, la vanidad y el deseo de posesión o de dominio, lanzando al hombre a una competitividad implacable, en la que *nosotros* podemos vislumbrar ya, tras los pliegues de esa abnegada entidad omnidestructora, los rasgos de la sociedad burguesa capitalista: el «espíritu comercial», que tiende a enseñorearse de la tierra. Pues, según Kant, de no ser por la hostilidad incesante de la Naturaleza, el hombre no se habría elevado por encima de los ganados que guarda. Y es que, según el veredicto inapelable: «El hombre quiere concordia; pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie: ella quiere discordia» (ibíd.). ¿Por qué quiere una cosa tan tremenda? Ésa es la cuestión que nos servirá de hilo conductor.

El fin último propuesto por la Naturaleza para que el hombre desarrolle sus «disposiciones», con intención de dejar el terreno predispuesto al fin último del Derecho (o sea, a la paz perpetua), es la Cultura. Ahora bien, como dice Kant contra Rousseau de una forma al pronto sorprendente, sólo por el cultivo de las aptitudes *menos necesarias* para la especie humana, como son las artes y las ciencias, es posible el progreso cultural. He aquí la implacable descripción (si es que no justificación) kantiana de la dominación de una clase sobre otra: «No es posible desarrollar a derechas las habilidades de la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; como la mayoría se ocupa de lo necesario para la vida de una manera por así decir mecánica, sin precisar de mayor arte, y ello en favor de la comodidad y el ocio de otros

que trabajan en las parcelas menos necesarias de la cultura, la ciencia y el arte, esa mayoría es mantenida por éstos en una situación de opresión, de duro trabajo y de escaso disfrute: una clase sobre la que, sin embargo, se extiende paulatinamente no poco de la cultura de la clase superior» (KU § 83; Ak. V, 432). Como vemos, esa especialización (superflua para el mantenimiento *natural* de la especie, imprescindible para el avance hacia la perfección moral del hombre), que hoy llamaríamos tecnocientífica (uniendo así artes y ciencias), genera irremediablemente (y hasta deseablemente) *desigualdad*, tanto entre individuos como entre grupos y naciones. Y sólo por esa carrera de mutua competencia, sólo por esa creciente «miseria brillante» (ibíd.; esta calificación kantiana de nuestra cultura moderna remite a la expresión latina *splendida vitia*, con la que San Agustín denunciaba y al mismo tiempo alababa la civilización romana), sólo por ella podrá irse despojando el hombre de los rasgos animales de su estado natural.

Ahora bien, el medio más drástico y efectivo para acrecentar la desigualdad, y a la vez, indisolublemente, para preparar el advenimiento de «una fusión de pueblos en una sociedad», es, según Kant, precisamente la Guerra. De ahí el asombroso elogio que este supuesto «pacifista ilustrado» hace a continuación de la guerra: «En el estado de la cultura (...) en que se halla aún el género humano, la guerra es un medio imprescindible para seguir impulsando a aquélla hacia delante; y sólo después de una cultura cabal (que Dios sabe cuándo se conseguirá) sería para nosotros saludable una paz duradera,

la cual, a su vez, sería posible únicamente por medio de aquella [e.d., de la cultura cabal, F.D.]» (*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*; VIII, 121).

De este modo, Kant se adscribe a la larga progenie de defensores de la *revelatio sub contrario*, o sea, del avance a través de la dolorosa reacción a penalidades y escarmientos; o dicho más llanamente: «Quien bien te quiere, te hará llorar». Y aquí, en la extraña «exaltación» de la guerra como factor de progreso entre los hombres (y aun de pródromo del mundo inteligible, pues en efecto, según Kant, la guerra: «Cuando es conducida con orden y respeto sagrado de los derechos civiles [*der bürgerlichen Rechte*], tiene en sí algo de sublime»: *KU* § 28; *Ak.* V, 263), entre esa serie de alabanzas, digo, y la no menos tajante «prohibición absoluta» por parte de la razón práctica, es donde el kantismo encuentra el punto álgido de su paradójico proceder. Veamos, en efecto, primero, la intervención «benéfica» de la naturaleza por medio de los conflictos y las guerras, para la instauración del derecho en su triple división: civil, internacional o de gentes, y cosmopolita o de ciudadanía mundial.

Por lo que hace al derecho civil, garantizado por una constitución *republicana*, ha sido el despotismo de los Príncipes absolutistas el que ha fomentado *contra sus propios intereses*, al ser cogido el Soberano por así decir en su propia trampa, la expansión de la Ilustración y de la libertad jurídica: «Un gran bien que el género humano ha de obtener incluso de la egoísta

megalomanía de sus soberanos, con sólo que éstos sepan lo que les conviene» (Tesis 8.^a de *Idee; Ak.* VIII, 28). En efecto, su ansia insaciable de dominio y conquista, que ocasiona guerras sin cuento, se apoya en unas finanzas estatales saneadas, las cuales presuponen desde luego una economía floreciente, que sólo puede ser sostenida y fomentada por los ciudadanos mismos y su «espíritu de negocios». Así pues, por la cuenta que le trae, no se atreverá el Soberano a tocar en lo más mínimo la libertad burguesa, si no quiere ver paralizada su política exterior. Ahora bien, ese respeto, y luego fomento del espíritu burgués, resulta radicalmente *antitético* para los intereses del monarca. Éste ansía la guerra; pero el espíritu comercial sólo puede florecer en tiempos de paz. Y cuantas más guerras haya, y más costosas sean éstas, más sufrirá la burguesía esos costos, hasta que, al fin, la situación se haga intolerable y, o bien se produzca una revolución, o bien proceda el monarca, prudente, a realizar hondos cambios en su política, interior y exterior, con lo que igualmente estará precipitando a la larga su caída. Es interesante observar, a este respecto, que la confianza kantiana en esta *mecánica* heterogonía de los fines es tan grande que llega a atribuir la revolución... ¡a la Naturaleza misma!: «Las revoluciones —dice—, doquiera la Naturaleza las provoque por sí misma (*von selbst*), no deberán ser utilizadas como pretexto para hacer más dura la opresión [se supone: si fracasan; F.D.]; considérelas el gobernante como una llamada (*Ruf*) de la Naturaleza y obedézcala, procurando, por medio de profundas reformas, instaurar una constitución legal fundada en principios de libertad, la única duradera» (*ZeF; Ak.* VIII, 373, n.).

Con respecto al derecho internacional, Kant avizora en 1795 la posibilidad de una *federación* de pueblos libres, que se irá logrando justamente por el antagonismo natural entre los pueblos, dada la diferencia de idiomas y de confesiones religiosas, que entrañan ciertamente la «propensión» (de nuevo, *Hang*: el término preferido por Kant para referirse al mal) hacia el odio recíproco y dan pábulo a las guerras, pero que, con el crecimiento de la cultura y un acercamiento gradual entre los pueblos, sometidos a unos mismos principios, llevará —piensa Kant— a un entendimiento en paz, asegurado y promovido por un «equilibrio dentro de la más viva competencia» (*ZeF*; Ak. VIII, 367). Obviamente, Kant está pensando en la internacionalización del comercio, dentro de un mercado libre, según se afirma tajantemente poco después: «El espíritu comercial, incompatible con la guerra, se apodera tarde o temprano de los pueblos. De todos los poderes subordinados a la fuerza del Estado, es el poder del dinero el que inspira más confianza» (*ZeF*; Ak. VIII, 368). Así pues, ¡a la paz perpetua por el capitalismo!

Ciertamente, el desarrollo de la historia humana, tal como viene descrito por Kant, supone una clara *homogeneización* de todas las tendencias diferenciales de los pueblos, lograda a través de la guerra, de modo que, al fin, la universalidad *geográfica* habrá de coincidir con la universalidad *lógica*, sobre la base de una globalización *económica*. Entre los pueblos salvajes, fue la admiración por la guerra (que, desde el respecto estético, sigue ocasionando *Hochachtung* en el buen Kant) la

que permitió la dispersión de pueblos (una curiosa variante, ésta, de la narración bíblica de la Torre de Babel), de manera que «la Naturaleza se sirve de la guerra como medio para poblar por todas partes la tierra» (*Zef; Ak.* VIII, 365).

Así las cosas, parece claro cuáles son los pueblos *punteros* que, según Kant, están destinados sine die a realizar la paz perpetua, con vistas a un cosmopolitismo en el que la Historia alcanzaría su fin, y la legalidad se reuniría con la moralidad. Se trata de un evidente *eurocentrismo*, que a todo heredero medianamente decente del kantismo no deja de producirle sonrojo, poniéndole sobre aviso de que los escarceos y mutaciones entre el viejo Dios, la nueva Razón práctica y la novísima *frei-wirkende Natur* bien podrían ocultar una exaltación, y más: una *absolutización metafísica del orden geopolíticamente establecido*. Veamos uno de los textos que con mayor celo vienen siendo ocultados en las interpretaciones del filósofo: «En los países cálidos madura antes el hombre en todas sus características, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad se da en su más grande perfección en la raza blanca (*in ihrer grössten Vollkommenheit in der Rasse der Weissen*). [...] El habitante de las zonas templadas del mundo, sobre todo en la parte central, tiene un cuerpo más bello, es más trabajador, más jovial, más controlado en sus pasiones, más inteligente que cualquier otra especie (*Gattung*) de hombres en el mundo. Por eso, en todos los tiempos han educado estos pueblos a los otros y los han sometido con las armas. Los romanos, los griegos, los antiguos pueblos nórdicos, Gengis Khan, los

turcos, Tamerlán, los europeos tras los descubrimientos de Colón, todos ellos han asombrado a los países sureños con sus artes y sus armas. Aun cuando una nación, tras largos periodos, haya sido desarraigada del ambiente natural del clima de procedencia, cabe encontrar en ella todavía, durante mucho tiempo, la huella de su residencia anterior. Los españoles tienen aún las señales de la sangre árabe y mora» (*Physische Geographie*, 2. Th., 1. Abs. Vom Menschen. Ak. II, 316 y 317).

Como puede verse —sobre todo en la última frase, por lo que nos toca— Kant conjuga habilidosa y tranquilamente una geografía no menos *transcendental* que su lógica con una historia eurocéntrica, basada en la educación y en las armas. Por si ello fuera poco, atendamos al apretado compendio de «historia universal» ofrecido en la Novena Tesis de la *Idea en pro de una historia universal...* Allí se vislumbra ya la posible cumplimentación quiliástica de la historia... mediante un rotundo *eurocentrismo*, en virtud del cual el progreso del género humano hacia lo mejor se apoya en «un curso regular de mejoramiento de la constitución estatal en esta nuestra parte del mundo, en nuestro continente». Y Kant añade, en un esclarecedor paréntesis, que ese «continente», el nuestro: «Probablemente dictará algún día las leyes a todos los demás» (*wahrscheinlicher Weise allen Anderen dereinst Gesetze geben wird*: Tesis 9.^a de *Idee*; Ak. VIII, 29).

En vista de tan ominosas afirmaciones, la pregunta decisiva, a mi ver, es si la estrategia consistente en azuzar el espectro de

la guerra (promovida por la Naturaleza en los hombres, o lo que es lo mismo: por hombres o pueblos en «estado de naturaleza»), permite el fomento de los «nobles» ideales *republicanos* kantianos (constitución, federalismo y cosmopolitismo), reinterpretados al gusto hodierno y propalados *urbi et orbe* como asombroso bálsamo de Fierabrás contra todo fanatismo, a fin de borrar la tiranía de la tierra. Parece que, desde luego, los *fomenta. Pero, según creo, para mal*. Pues esos prejuicios kantianos, enmascarados tras tantas declaraciones de buenas intenciones, tienen a mi ver un denominador común: *el desprecio de las diferencias y, a la vez, su explotación a sensu contrario para promover la uniformidad*. Nada extraño, si recordamos que la Cultura engendra desigualdad y el Derecho exige en cambio igualdad. La manera de resolver esa contradicción entre ambos «móviles» (el uno, promovido por la Naturaleza: de abajo arriba; el otro, por la Moral: de arriba abajo) es, por un lado, hacer girar la desigualdad sociocultural de la capa ilustrada sobre el *ignobile vulgus*, a fin de que acepte *velis nolis* los valores «superiores» y se convierta de este modo en «pueblo común» (cf. *Anthr.* § 10; *Ak.* VII, 145), lo cual constituye una versión refinada y sutil, en política, del *giro copernicano*; y por otro lado, agitar sobre ese «pueblo» que ya no es plebe por haber sido *domesticado* gracias a esa imposición de valores, a esa aculturación, el *espectro* de la siempre posible vuelta, de la revuelta *natural* de los «restos» (*ad intra*, la *Plebs*; *ad extra*, los «enemigos de la civilización»), para que el pueblo se unifique en torno a la *república*, su *madre racional* (abandonando así a la *madrastra* que hasta ahora lo

guiara); a la *república*, en la que rige el exhorto: «¡Que no haya guerra entre nosotros!» (*ZeF*, 2.º Art. Definitivo; *Ak.* VIII, 356). Si ahora ampliamos el esquema, y vemos a los pueblos-naciones como «individuos colectivos», se entenderá también que éstos, por la cuenta que les trae, tengan que acabar, por las buenas o por las malas, agrupándose al menos en una Federación pacífica (ya que, aquí, la falta de un Soberano, de un «único señor del mundo», dificultaría la consecución de una *Weltrepublik*; y si por desgracia alguien pretendiera arrogarse tal título, se trataría en todo caso de un *déspota*).

Como vemos, pues, no se trata de predicar una reaccionaria *vuelta* al «orden». Al contrario: *en el inicio era el desorden*, la lucha hobbesiana: *bellum omnium contra omnes*. Es el orden el que se engendra a partir del desorden, cuando los hombres oyen la voz interna de la Razón, la cual les lleva a percatarse de que justamente esa situación «natural» era desordenada. Ahora bien, ¿qué puede significar esto, sino que el orden actual, el *orden establecido*, es el que decide *con efectos retroactivos* que todo aquello que no se ajusta a su orden *particular* es ya, por ello mismo, *desorden*, y debe ser por tanto reprimido, primero, y utilizado después como *fantasma* que siempre puede volver catastróficamente, si no se atienen los súbditos al *programa*? En este sentido, Kant habría sido mucho más sutil que Goethe, cuando éste decía: «Prefiero la injusticia al desorden». Kant seguramente habría modificado esa declaración, arguyendo que es la necesaria desigualdad (o sea, vista la cosa desde el *Naturzustand*, el desorden) la que genera

injusticia, pero que es el mismísimo deseo de permanencia por parte de los Príncipes en esa injusticia lo que los obliga paradójicamente a que se vaya instaurando trabajosamente un orden (al principio, de un modo hipócrita) que, idealmente, Kant querría intemporalmente establecido, ya de siempre, al igual que las categorías y el aparato trascendental son intemporalmente vigentes en el orden teórico. Resumámoslo:

- El comienzo empírico, temporal, es en cada caso la violencia.
- El principio racional, eterno, es siempre la concordia, la unidad.
- Pero esa violencia «histórica» hace despertar *a sensu contrario* ese sentimiento larvado de unidad, primero, jurídica.

Sólo al final coincidirían pues, asintóticamente, lo establecido histórica y geopolíticamente y el derecho conforme a razón. Y tal sería el famoso «progreso del género humano hacia lo mejor». ¿Sobre qué descansa toda esta estratagema?

A mi entender, claramente sobre la exclusión del otro, de todo lo que sea distinto e inasimilable (salvo como espectro) para la Identidad del Orden. El esquema exige pues la exclusión:

- Del otro dentro de mí (la patología del propio cuerpo y de la propia mente: inclinaciones y pasiones).
- De los otros individuos fuera de mí (sólo intercomunicables entre ellos, y conmigo, si todos nos sujetamos a la *protorregla del consenso ideal*, que diría Habermas).
- De las diferencias entre grupos, etnias, confesiones religiosas e idiomas (factores de discordia y conflicto, según

Kant [ZeF, Suplemento 1.º; Ak. VIII, 367], y que habría que ir «uniformando» mediante el *protolenguaje lógico-trascendental* de un lado, y la *religión dentro de los límites de la razón*, del otro [cf. al respecto la nota *ad loc.*]).

- De las diferencias entre naciones (aquí, como es sabido, Kant vacila entre una final «república mundial» o *Weltrepublik* –idea defendida en 1784 y repetida en 1798– y «un sucedáneo negativo» –*negative[s] Surrogat*–: la Federación, según el opúsculo de 1795 [ZeF, 2.º Art. def.; Ak. VIII, 357]).

La idea que guía esta cadena de exclusiones es muy clara. Dicho con los términos utilizados por Kant en su «Analítica de lo sublime»: sin resistir y sobrepujar a la potencia o *Macht* del salvajismo natural, sin ley, no podría llegar a haber *Gewalt*, o sea: poder legítimo coercitivo (KU § 28; Ak. V, 260), como en los tres poderes de todo Estado de derecho: legislativo, ejecutivo y judicial. Al respecto, parece como si Kant estuviera trasladando al ámbito político la *repugnantia realis* entre las fuerzas de la naturaleza: conflicto (*Widerstreit*), por lo tanto, y no contradicción (*Widerspruch*). Pues, como se dice en el *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas*, de 1763: «Aquí se da el reposo, pero no porque falten las fuerzas motrices, sino porque ellas están actuando una contra otra» (*Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*; Ak. II, 199). Aplicada esta idea al ámbito político, la paz perpetua (equivalente, en el plano cosmopolita, a la *tranquillitas animi* agustiniana) consistiría entonces en la sujeción a orden (la sujeción misma es ya el

orden) de las siempre actuantes y siempre acechantes tendencias al desorden. Recordemos, al respecto, la idea kantiana de *repugnantia*, y comparémosla con su paradigma clásico en política: «¿Qué otra cosa es pues la victoria, sino el sometimiento de las fuerzas adversas? (*nisi subiectio repugnantium?*) Logrado esto, tiene lugar la paz. [...] Por ello, es evidente que la paz es la finalidad deseable de la guerra» (San Agustín, *De civitate Dei*; XIX, 12, 1). Aquí también, como dice el respondón Humpty-Dumpty de *Alicia*, lo importante es *quién manda*. Lo importante es la dominación (*Herrschaft*). Sólo que Kant es mucho más refinado y sutil que el Santo. En efecto, si mi interpretación es plausible, entonces habría que reconocer que, a pesar de todas las protestas del gran filósofo contra la guerra y de sus indudables buenas intenciones respecto a una *positiva* paz final, ésta (y no simplemente la paz «negativa», en cuanto «fin de las hostilidades») no podría ser otra cosa en definitiva que la *prosecución perpetua* de la guerra *ad extra*, como única manera de mantener la paz y la «calidad de vida» *ad intra*.

Esta terrible convicción (siempre reprimida) tiende sin embargo a reproducirse hoy *quasi* por metástasis de manera implacable, haciendo que la soñada *pax kantiana* se vaya convirtiendo —a través, ciertamente, de muy torcidas e interesadas interpretaciones— en una muy real y, para mí, en cuanto europeo, desagradable *pax americana*. A menos que se esté dando hoy (como acabo de insinuar) algo que, a mi entender, sería peor aún, en cuanto ejemplo de *cinismo* difi-

cilmente superable, a saber: que estemos disfrutando aquí, en la Unión Europea, de una suave *pax kantiana* porque al otro lado del Atlántico se ha implantado resueltamente una dura *política permanente de guerra*, como denuncia (*pro domo americana, of course*) Robert Kagan: «El nuevo orden kantiano de Europa sólo podía prosperar bajo el paraguas del poder estadounidense ejercido según las reglas del viejo orden hobbesiano. Luego fue el propio poder de Estados Unidos lo que permitió que los europeos pensarán que el poder ya no tenía importancia»².

Es más: aun cuando esa paz de uniformización apunte ya en el horizonte euroamericano (como en este neosiglo del Neoimperio, aunque no sin periódicas infecciones víricas del terrorismo, ¿o habría que hablar más bien de *vacunas* rectamente diseñadas y administradas?), cuando la paz de la «Federación» (o para hablar con términos de hoy: la paz del G-7, más ocasionales invitados y sumisos *ad lateres*) sea disfrutada por doquier por los *beati possidentes*, digo *cives*, ¿no volverá entonces, no está volviendo ya una y otra vez a ser agitado por las autoridades competentes el espectro, el *revenant* de esas guerras que en cada caso están a punto de ser vencidas para siempre? Y volverán, ya no como guerras interestatales, sino como *liquidación de restos*. Y entonces crecerá la inquietud —si es que no es ya demasiado tarde para ello— de que, en

2 R. Kagan, *Poder y debilidad*, Madrid, Taurus, 2003, p. 111.

nombre de los derechos humanos, del liberalismo y del *individualismo*, en suma, en nombre del Humanismo, los hombres de carne y hueso están, estamos en trance de ser anulados simbólica, virtual o físicamente en nombre de la Humanidad, del hombre *por excelencia* que coincide, mira por dónde, con el hombre de la *Weltrepublik* hoy dominante. Un (mal) sueño, en el que no creo estuviera sumido el propio Kant, pero sí seguramente algunos de sus influyentes sucesores «liberales» de hoy, como, sin ir más lejos, el ya citado Kagan, o Niall Ferguson, en su muy elocuente *Colossus. The Price of America's Empire* (Nueva York, Penguin, 2004).

Aquí es donde se echa de ver significativamente el peligro de la (sin)razón kantiana, dividida hoy peligrosamente en dos extremos:

- Los llamados *neocons* (como el inefable Samuel Huntington), los cuales afirman que el único orden mundial posible y deseable es «nuestro orden», pues, como es bien sabido: *God bless America*. Sólo que para sostener tamaña afirmación es necesario que existan –y aun se fomenten– focos de desorden: el cosmos vive y se alimenta del caos, si no se quiere la existencia de una «paz del cementerio»; por lo demás, un ilustre precursor de tan donosa argumentación fue el Jefe del Estado Mayor del Segundo Reich, el Conde Helmuth von Moltke, el cual, «en completa concordancia con Kant», –según afirman los editores de sus obras–, escribía en una carta de diciembre de 1880: «La paz perpetua es un sueño, [...] mientras que la guerra es un

miembro en la cadena del orden del mundo (*Weltordnung*) instituido por Dios. [...] Sin la guerra, el mundo se sumiría en el materialismo»³. Por cierto, *Weltordnung* se dice en inglés: *World Order*.

- Los portavoces de los marginados del *tercer y cuarto mundos* (los países subdesarrollados y los pueblos aborígenes), con su muy extendida –y ya inevitable– infiltración en el primer mundo (el segundo está por ahora en descomposición). Estos «condenados de la tierra» (según el famoso título de Frantz Fanon) sostienen –¿y quién podría negar sus razones?– que no habrá orden mundial hasta que no se reconozcan sus «hechos diferenciales». Pero como estas diferencias consisten justamente en la no aceptación del orden dominante, entonces, ya se reconozcan esas diferencias (para bien: relativismo) o no (para mal: terrorismo), nunca habrá orden mundial. *Quod erat demonstrandum*.

La gran pregunta, ahora, está en si la situación geopolítica actual supone una no deseada *desviación* de los principios kantianos (pues uno, aunque sea Kant, no puede estar en todo), o si se encuentra ya prefigurada, como en germen, dentro de esos mismos principios. Mi opinión es que, en buena medida, esos gérmenes existen, y más allá de la consabida disculpa de que los tiempos de Kant no son los nuestros. Pues si tomásemos tal disculpa en serio, no sé entonces qué

3 Citado en G. Cavallar, *Pax kantiana*, Viena, 1992, p. 385.

haríamos preocupándonos ahora de su pensamiento. Tendremos pues que realizar una última circunnavegación por las aguas del republicanismo kantiano.

Como es sabido, tres son las ideas rectoras del «Primer Artículo Definitivo» (propugnador precisamente de *republicanismo*) en favor de la paz perpetua: la libertad, la dependencia de una fuente común de autoridad legítima, y la igualdad. Examinemos brevemente qué tiene que decirnos Kant al respecto, englobando –como él mismo hace– libertad e igualdad.

1) *Libertad de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres)*. Kant empieza desechando, con razón, la definición tradicional de libertad (externa) por ser una «vacua tautología» (*leere Tautologie*). La definición de libertad conforme a derecho (*Recht*) reza así: «Que uno haga lo que quiere mientras no le haga injusticia (*Unrecht*) a nadie» (*ZeF; Ak. VIII, 350, n.*). Evidentemente, no hace falta saber siquiera alemán para darse cuenta de que *Recht* es no-*Unrecht*, y viceversa. Sólo que, según me temo, su propia propuesta no es menos redundantemente abstracta. Dice Kant que esa libertad: «Consiste en la facultad de no prestar obediencia a ninguna ley externa a la cual yo no hubiera podido dar mi consentimiento (*Beistimmung*)» (*ibid.*). Ahora bien, en primer lugar, «consentir» (*beistimmen*) significa precisamente «dar razón», o en buen alemán: *recht geben*, con lo que la definición se convierte en una

petición de principio: yo otorgo derecho a las leyes que son en general conformes a derecho. Y en segundo lugar, en la expresión *Bei-stimmung* (nuestro «con-sentimiento») están incluidos ya los demás. De hecho, el propio Kant sigue diciendo: «Así, la *igualdad* externa (jurídica) dentro de un Estado es precisamente aquella relación entre ciudadanos según la cual ninguno puede imponer obligaciones a los demás a menos que él se someta al mismo tiempo a la ley de *poder* ser obligado recíprocamente de la misma manera». Como cabe apreciar, pues, libertad e *igualdad* (de los ciudadanos ante la ley) se copertenecen y explican la una por la otra.

Pero si esto es así, se sigue entonces inevitablemente que siempre habrá una discrepancia entre este *principio de no discriminación* (cuyo supuesto es que hay un fondo igual para todos, y que ese fondo es lo propiamente humano) y el del respeto a la búsqueda de la propia identidad cultural. Por una parte, el principio ha de reprochar a esa acción de búsqueda de lo *propio* el que tal búsqueda viole –tautológicamente– la no discriminación. Y la «búsqueda», a su vez, reprocha al principio que niegue esas diferencias (las cuales, para quien se siente identificado con ellas, constituyen obviamente su propia *identidad*); la acusación es clara: la no-discriminación conlleva la violencia de hacer entrar a todos en un molde homogéneo que no sólo es injusto para con la idiosincrasia de los diversos sujetos, sino que tampoco es desde luego *neutral* (o sea, de nadie en particular),

sino reflejo de una cultura hegemónica que intenta prevalecer como *universal* y *racional* sobre las demás⁴.

2) *Dependencia de una sola legislación común (en cuanto súbditos)*. Aquí, el problema está en que los ciudadanos (o grupos de ellos) estimen que el respeto y reconocimiento de sus identidades culturales exige formas diferentes de autogobierno (subsidiaridad, autonomía regional, federalismo, etc.), dentro de una asociación constitucional vasta y flexible. Tal es el caso, entre nosotros, de las Comunidades Autónomas (por no hablar del problema de las llamadas «nacionalidades históricas» o «naciones irredentas») y, en general, de las asociaciones multiétnicas y multiculturales. Ello conlleva una participación en distintos cuerpos legislativos, a la vez, y por tanto la dependencia de muchas fuentes distintas de legislación (regional, provincial, nacional, federal), sin que haya una jerarquía férrea entre ellas. Así las cosas, parece que el principio del *federalismo*, el cual había sido propugnado por Kant sólo como solución *interestatal*, tendrá que ser introducido también dentro de los propios cuerpos estatales, con la inevitable interiorización de conflictos y *diferendos*.

4 Véase al respecto la muy esclarecedora argumentación de James Tully, «The Kantian Idea of Europe: Critical and Cosmopolitical Perspectives», en A. Pagden (ed.), *The Idea of Europe*, Cambridge University Press, 2002, p. 347 ss.; cf. también Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994, p. 43.

Sólo que es precisamente aquí donde, a mi ver, se halla el *punctum doliens* del criticismo en el ámbito jurídico y político. Es como si Kant quisiera comer con un tenedor de sólo dos púas: por un lado el estado de naturaleza (un salvajismo sin ley, tanto individual como estatal, tanto prehistórico como geopolítico), y por otro lado el estado civil. Un mero código binario: o ausencia de ley o respeto a la ley. *Tertium non datur*. La cuestión obvia es, ahora: ¿Quién *decide* del fondo de igualdad (aparentemente universal), sobre el que establecer la no-discriminación?, ¿y quién sobre cuál haya de ser la fuente común de legislación?

Negativamente, ya lo podemos sospechar: *se es civil porque no se es salvaje*. Como dice Kant, los miembros de una república «no aceptan mezclarse, por considerarlos innobles [*unedlen*: ¡recuérdese el *ignobile vulgus!*, F.D.], con quienes, junto a ellos (*neben ihnen*), desean vivir en el estado de naturaleza; aunque éstos (los salvajes), por su parte, se crean superiores por la libertad sin ley que han escogido, y formen asimismo pueblos (*Völkerschaften*), pero no Estados» (*Metaphysik der Sitten* [= *MS*] § 53; *Ak.* VI, 343).

Esta extraña cercanía (por no decir identificación) en la mente de Kant entre la Plebe (existente aún en las naciones europeas, y que se obstinaría en tomar al elemento familiar –el Padre común– como factor de cohesión) y los Salvajes sin ley que se creen «superiores» a los buenos ciudadanos, deja entrever algo sobremanera inquietante, a saber: que la repú-

blica kantiana está basada en la diferencia de clases (el *ignobile vulgus*, el «pueblo común»: la flamante clase dirigente burguesa y, como Voluntad suprema, el «amo del país»: el *Landesherr*; recuérdese el «Amo» de la Tesis 6.^a de *Idee*), y que ello implica el fomento del colonialismo, tanto interior como exterior.

Con respecto a lo primero, Kant afirma que «El príncipe gobernante (*Landesherr*) tiene el derecho de favorecer la *inmigración* y el asentamiento de extranjeros (colonos), aunque sus súbditos (*Landeskinder*) no lo vean con buenos ojos, siempre que éstos no vean reducida su propiedad territorial privada» (MS § 50; VI, 338). Con respecto a lo segundo, al colonialismo propiamente dicho, el externo, es cierto que Kant condena sin ambages la conducta «*impropia de un huésped (inhospitale)* de los estados civilizados (*gesitteten*), dedicados ante todo a promover el comercio, al *visitar* países y pueblos extraños (una visita que para ellos equivalía a la *conquista*)». Y pone como ejemplo la ocupación del Indostán (*ZeF: Ak.* VIII, 358). Sin embargo, entre este ejemplo y la condena señalada, intercala una asombrosa e inquietante afirmación, que difícilmente puedo yo considerar siquiera como ambigua: «América, los países de los negros, las Islas de las especias, el Cabo [de Buena Esperanza], etc., eran para ellos [para los países colonizadores, F.D.] tierras que no pertenecían a nadie; *pues sus habitantes (Einwohner) no contaban en nada para ellos*» (ibíd.; cursiva mía). Pues bien, en los «Trabajos preparatorios» de *Hacia la paz perpetua*, se afirma –de manera neutra, como si se

tratase de una descripción posiblemente extraída de libros de viajes—: «Los nómadas montados a caballo han sido expulsados (*vertrieben*) de sus tierras (*aus ihren Sitzen*) por los pueblos civilizados» (ca. 1794-95; *Gesammelte Schriften* XXIII, 171). Y ya en el propio opúsculo se aducen como disposiciones provisionales de la Naturaleza: «que ella: 1) ha cuidado de que los hombres puedan vivir en todas las regiones del mundo; 2) los ha distribuido (*getrieben*) por todas partes por medio de la guerra, incluso en las regiones más inhospitalarias [*unwirthbarste*: literalmente, «menos susceptibles de rendimiento económico», F.D.]; 3) justamente por medio de la guerra misma ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales» (*ZeF; Ak.* VIII, 363).

¡De esta manera, lo que antes era objeto de una —muy justa— condena, ahora (apenas cinco páginas después) es visto como algo necesario, es más: como parte del «plan oculto» de la naturaleza, con vistas al deseable cosmopolitismo del fin de la historia! Como poco, tal equiparación resulta, a mi modo de ver, sarcástica. La única tierra (por no hablar de «propiedad privada») que, hasta la incipiente rebelión del «Cuarto Mundo», les ha quedado a esos salvajes sin ley, es la otorgada «graciosamente» por la potencia colonizadora (piénsese, p.e. en las reservas indias de EE UU, y en tantos protectorados *de hecho* en África: Costa de Marfil, sin ir más lejos; unos protectorados a su vez protegidos, o más bien vigilados por el ejército de la antigua metrópoli). De todas formas, la esperanza que le queda al buen Kant de que acabe la terrible vio-

lencia del colonialismo es que las «Sociedades comerciales están a punto de quebrar», porque, p.e. las Antillas (las *Zuckerinseln* o «Islas del Azúcar») «no dan ya verdaderas ganancias» (*ZeF; Ak.* VIII, 359): una consideración que honra el *realismo* de Kant, pero que no deja muy bien parado, que digamos, su *idealismo moral*. La misma «receta» es aplicada a la posibilidad de la paz entre los «pueblos civilizados»: «El espíritu comercial (*Handelsgeist*), incompatible con la guerra, se apodera antes o después de todo pueblo». Y ello porque: «De entre todos los poderes subordinados (como medios) al poder estatal, es el poder del dinero (*Geldmacht*) el que inspira mayor confianza, y por eso los Estados se ven obligados (no ciertamente por motivos morales) a fomentar la paz» (*Ak.* VIII, 368). Parece que Kant ha olvidado lo que él mismo apuntaba con toda razón unas páginas más atrás, y que yo también he recordado, a saber: que es ese mismo *Handelsgeist*, y su eterno acompañante: el poder del dinero, el que ha sido —y sigue siendo— el primer promotor de guerras de *conquista* por parte de los estados europeos, «dedicados ante todo a promover el comercio» (*Ak.* VIII, 358). A menos que sean *otras* guerras, las de prestigio, o sea, las realizadas en nuestro propio continente, las que Kant quiera a todo trance evitar. Pues en efecto, junto con la peregrina idea de que las colonias ya no arrojan más beneficios, la otra «razón» para avizorar el final del colonialismo es que éste sirve para la «formación de los marinos con vistas a la armada, a fin de llevar de nuevo la guerra a Europa» (*Ak.* VIII, 359). Y eso, que es lo que teme de veras Kant, no se debe *moralmente* permitir.

Con ello, no parece sino que lo que Kant está pidiendo es que las naciones europeas dejen de hacerse guerra entre ellas para que se dediquen a dictar sus leyes a los pueblos sin estado, no vaya a ser que éstos se agrupen (como hace ahora el terrorismo internacional: ¿qué mejor ejemplo de «Pueblo sin Estado» o *Völkerschaft* que el Islam?) y destruyan la civilización, como los bárbaros hicieron otrora con Roma.

Que a partir de estas premisas pueda llegarse a un cosmopolitismo es algo que el fenómeno actual de la *globalización* por un lado corrobora, mientras que, por otro, exige una revisión a fondo de los presupuestos del kantismo. Pues no está en absoluto claro que, según principios del derecho que encubren y justifican diferencias y desniveles en lo histórico y en lo geopolítico, vaya a condensarse y acumularse cada vez más el bien «en nuestro continente» (*in unserem Weltteile*), cohesionándose cada vez más (a menos que entendamos por tal la cohesión del «espíritu de negocios»), mientras que el mal (el que viene de fuera: el terrorista) acabará por dispersarse y destruirse a sí mismo.

Por lo demás, si no se quiere atender a estos «consejos de la prudencia», parece que sólo otra vía queda: por desgracia, la actualmente seguida por el Imperio Democrático, a saber, la destrucción del mal en nombre de una JUSTICIA INFINITA, a fin de establecer planetariamente, no un *Foedus Amphyctionum*, sino una contradictoria *Weltrepublik* que dominaría universalmente, sí, pero desde una legislación y un territorio

determinados, subyugando a esos «pueblos sin ley» denotados por Kant, y ahora llamados «estados canalla» o *rogue states*. ¿Es la globalización, entonces, el pródromo del ansiado *cosmopolitismo*? ¿Será ésta la cumplimentación de esa larvada *uniformización* del universo propugnada por Kant? ¿Caminamos pues hacia la paz perpetua, o más bien hacia un terrorismo perpetuo, de uno y otro signo?

COLOQUIO

PÚBLICO: Querría plantear una pregunta que puede parecer un poco ingenua relativa a la recepción del pensamiento de Kant. ¿Por qué se ha difundido siempre la idea de un Kant cosmopolita, pacifista y relativista —en el sentido de antieurocéntrico—, cuando existen textos abrumadores en los que queda de manifiesto la importancia de la guerra y el papel preponderante de Europa en su pensamiento? ¿Por qué, sobre todo, se le ha contrapuesto siempre con la imagen, también muy estereotípica, de un Hegel eurocéntrico, germanocéntrico y justificacionista?

FÉLIX DUQUE: La pregunta no tiene nada de ingenua. Kant se da cuenta de que la razón manda incondicionalmente pero —en vista de la libertad inalienable del hombre— dicho mandato debe ser complementado por un figura mítica que fuerce a constante desigualdad, con el objeto de que la jerarquía de unos hombres y unos pueblos sobre otros conduzca final-

mente a una paz absoluta a través de un pueblo. Recordemos el texto famoso del «Segundo Artículo Definitivo de la Paz Perpetua»: «Si la fortuna consiente —y claro que la «fortuna» consentía, añado yo: se llamaba Revolución Francesa— que un pueblo poderoso e ilustrado se constituya en una república [...] será ese pueblo un centro de posible unión federativa de otros Estados, [...] y la federación irá poco a poco extendiéndose mediante adhesiones semejantes hasta comprender en sí a todos los pueblos». Y poco después añade que aquella llegará «por fin a contener en su seno a todos los pueblos de la tierra».

Esta cuestión se enmarca en el contexto de las guerras napoleónicas. En 1791, mientras se redacta la Constitución, el general Dumouriez viene a decir algo semejante a eso que luego hemos repetido todos los que hemos cantado la Internacional: agrupémonos todos en la lucha final. La idea es: vosotros estáis redactando la última Constitución, que será válida para todos los pueblos de la Tierra, y la batalla que yo estoy guiando será la última. En el fondo, este ideal se encuentra en la raíz misma de nuestra cultura: «Id a predicar por las cuatro esquinas de la Tierra y cuando el Evangelio se conozca será el fin» (Mateo 24, 14). Esta idea escatológica, que el propio Kant señala en la tesis octava de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, implica una unión a través de una batalla final de todos los pueblos. Habla allí de un *Weltstaat*, o sea de un «Estado mundial»: una fusión plena de todas las naciones en una única sociedad. Hay un

momento, sin embargo, en 1795, en el que habla de un *Phoedus Amphyctionum*, o sea, de lo que hoy llamaríamos una «federación de naciones», porque los horrores de los jacobinos le hacen pensar que en la sola República Mundial se llegaría a un despotismo atroz. Pero, paradójicamente, en 1798, cuando concluye el Terror y vuelven los girondinos, en *El conflicto de las facultades* Kant vuelve a defender una República Mundial que, por cierto, se articulaba en torno a un principio muy a ras de tierra: el espíritu de los negocios exige la paz y, así, es el negocio llevado internacionalmente el que logrará esta fusión.

Pero, una fusión, ¿con quiénes? Se supone que sería entre la triunfante República Francesa y las demás potencias europeas: en la *Metafísica de las costumbres*, de 1797, habla de una «asociación universal de Estados», pero en esa misma obra señala que «los salvajes no establecen ningún dispositivo para someterse a la ley», por lo que obviamente se negarían éstos a entrar en ese pacto. Y es significativo que en el «Cuarto Artículo Provisional de la Paz Perpetua» se prohíba a los estados contraer deudas para sostener su comercio exterior, y sin embargo se admita la emisión de deuda para, entre otras cosas, la *colonización*. Aunque, por el contexto, podría entenderse también que la expresión *neue Ansiedlungen* se refiere a la repoblación interior, basta acudir al §53 de la parte primera de la *Metafísica de las costumbres* para leer que los ciudadanos no aceptan mezclarse con quienes, «junto a ellos, desean vivir en estado de naturaleza», tildando a

éstos de «salvajes». Sea como fuere, baste recordar que en 1830 tiene lugar la Revolución de Julio, que supone una convulsión completa y el establecimiento de la burguesía en toda Europa, y que ya en octubre del mismo año el ejército francés irrumpe en Argelia. La tesis es muy clara: la constitución de las grandes repúblicas europeas decimonónicas, y después la de EE UU, está indisolublemente unida a la expansión imperialista y, por tanto, sería en mi opinión ingenuo leer a Kant desde una óptica pacifista, *irenista* y cosmopolita, sin pensar que la cosmópolis tiene un centro.

P: No estoy totalmente de acuerdo con esta interpretación de Kant como un eurocentrista imperialista. Tomemos en consideración, por ceñirnos a un punto concreto, el «Tercer Artículo Definitivo de la Paz Perpetua». Hay cosmopolitismo, sin ninguna duda, pero también hay un estatuto de hospitalidad. Creo que no hacemos justicia a Kant si prescindimos de los elementos de asimetría que presenta su pensamiento. Evidentemente, el proyecto ilustrado se encuentra aquí en sus formas más puras, pero yo diría que la razón europea entiende de diferencias. Y lo que dice el tercer artículo es precisamente que hay que limitar la cosmópolis sobre la base de estatutos de hospitalidad, hay desigualdades y éstas deben ser tenidas en cuenta.

FD: Si Kant es un gran pensador es porque en buena medida resulta contradictorio y suscita enormes problemas. La filosofía está para profundizar allí donde sólo se ve lo obvio, para señalar llagas, fisuras, para no dejar que nos durmamos en

ningún sueño dogmático. En el «Tercer Artículo Definitivo» tenemos una cosa francamente interesante: el derecho de hospitalidad se ciñe exclusivamente a imperios como China y Japón. Curiosamente, Kant se pone del lado de los chinos y de los japoneses: cuidado con los comerciantes —dice—, sobre todo los holandeses, porque el derecho de visita se puede convertir inmediatamente en un derecho de colonización.

Cuando se trata de establecer tratados comerciales entre imperios, obviamente, rige el derecho de hospitalidad. En cambio, cuando se trata de las llamadas «Islas de las especias» (el actual archipiélago indonesio, entonces controlado por los holandeses), el Cabo de Buena Esperanza, las «tierras de los negros» o las «Islas del azúcar» —las Antillas—, entiende Kant que, ahora, el colonialismo es cada vez menos necesario. La razón es que, una vez que esas colonias están ya absolutamente absorbidas, el colonialismo sólo sirve para la educación de los militares que luego usarían esa formación para llevar la guerra al interior de Europa. Es decir, este tipo de opresión debe acabar porque se vuelve contra la propia Europa. Pero el derecho de hospitalidad nada tiene que ver con esos pueblos. Al contrario, como se dice en el §50 de la *Doctrina del Derecho*, el príncipe está autorizado a «importar» colonos aunque los «indígenas» los vean con malos ojos [se trataba de un error en la traducción española; el texto dice: *Landeskinder*, «los hijos del país». Pero, ya se trate de colonización exterior o interior, el sentido sigue siendo el mismo, F.D.]. Solamente cuando se trata de una relación

entre iguales es posible el comercio. Mientras tanto, el propio Kant se adelanta un par de siglos a lo que pasa ahora al señalar que una de las funciones de los ejércitos europeos es acabar con las guerras de exterminio entre los salvajes.

La dimensión premonitoria de *La paz perpetua* resulta especialmente sugerente, constituye una suerte de laboratorio de lo que está ocurriendo hoy. En este sentido, hay que reiterar que el derecho de hospitalidad en Kant es un derecho de visita pero no de residencia, limitándose a autorizar a pasar de un lado a otro del país. La base, el origen del derecho cosmopolita está exclusivamente en la guerra (por cierto, promovida por la propia naturaleza, la cual –dice Kant en el «Suplemento Primero» de *Hacia la paz perpetua*– «para conseguir su propósito ha elegido un medio: la guerra»), que hace que los pueblos más débiles sean desalojados por los más fuertes para lograr el ecumenismo, el poblamiento entero de la tierra. En caso contrario –piensa Kant con alguna ingenuidad–, a nadie se le hubiera ocurrido irse a vivir a Laponia, se habría quedado en la zona templada. Si es necesario emplear todos los recursos de la tierra –otro bonito tema para la ecología–, es preciso que los pueblos más débiles estén en los lugares más inhóspitos del planeta. Así pues, cosmópolis sí; pero, ¿de quiénes? ¿Quiénes la formarían? ¿Quién compone esa federación de estados libres?

P: *Si hay algo opuesto a la teoría kantiana del derecho internacional, si hay algo opuesto a la noción misma de república cosmopo-*

lita y de federación de estados —tan opuesto que el propio Kant llega a decir que es un monstruo peor que la guerra — es la Monarquía universal. Por tanto, si hay algo antikantiano es la identificación de la Pax Americana con la república cosmopolita. Cuando Kant explica qué hace la naturaleza a favor del derecho de pueblos divide el asunto en dos partes. La naturaleza se ocupa de que haya federación de estados, de separar a los pueblos. Porque si hay algo aborrecible para esa naturaleza que quiere como su fin último el derecho es el Estado Mundial, la fusión. «La idea del derecho de gentes presupone la separación de numerosos estados vecinos independientes unos de otros. Esta situación es en sí misma bélica, a no ser que haya entre las naciones una unión federativa (no un pacto de paz para saldar una guerra sino una federación fundada con un único objetivo: acabar con todas las guerras) que impida la ruptura de hostilidades. Sin embargo, esta división en Estados independientes es más conforme a la idea de la razón que la anexión de todos por una potencia vencedora, que se convierte en monarquía universal. Pues las leyes pierden eficacia cuando el gobierno se va extendiendo a más amplios territorios, y un despotismo sin alma aniquila primero todos los gérmenes del bien y acaba, por último, en la anarquía. Sin embargo, es el deseo de todo Estado —o de su príncipe— alcanzar la paz perpetua conquistando al mundo entero. Pero la Naturaleza “quiere” otra cosa». Es decir, la naturaleza no va a dejar triunfar el despotismo universal ni, por tanto, el imperialismo. Hay otro texto idéntico, en La religión dentro de los límites de la mera razón, donde se dice literalmente que «la guerra, ese azote del género humano, no es tan incurablemente mala como la fosa de la monarquía universal».

FD: Jamás se me hubiera ocurrido decir que Kant pretendía una monarquía universal en el sentido imperialista, eso sería estúpido. *Weltstaat* es «Estado mundial», o sea, en Kant, *República* mundial. Lo que estoy señalando es que una interpretación sutil y venenosa por parte de los liberales norteamericanos actuales hace que el imperialismo se presente como lo que también es: como una democracia. Y por lo tanto como el *Weltstaat* a que he hecho referencia. El horror de Kant con respecto a una monarquía universal es compartido por casi todos los intérpretes de la época. Y con razón, porque dos o tres años después viene Napoleón y ahí tenemos el escrito de 1813 (comenzado en 1802) de Benjamin Constant sobre el espíritu de usurpación y de conquista. El problema verdaderamente grave es que, en una federación de pueblos en torno a un pueblo libre, son las repúblicas en cuanto repúblicas las que, en su conjunto, tengan por misión «resolver los conflictos internacionales» (palabras literales del «Apéndice Primero» de *Hacia la paz perpetua*), aunque ello implique anexionar pueblos «salvajes» y destruir sus costumbres. Podemos estar o no de acuerdo con ello, pero sabemos lo que ocurrió con la joven República Francesa. Ésos son simplemente hechos. Por lo tanto, no tiene sentido cargar sobre mí, y mucho menos sobre Kant, la idea de que Kant defiende la *Pax Americana* o la monarquía universal. Lo único que estoy planteando es, ¿cómo es posible esta deriva? ¿Cómo es posible que los propios intelectuales norteamericanos hagan coincidir perfectamente la paz kantiana con la *Pax Americana*? Creo que mediante una sencillísima opera-

ción: el principio de no discriminación republicano consiste en la imposición recíproca de la ley. Si ello se extiende a la relación entre naciones, el país que sea capaz de imponer la imposición –digámoslo así– a los pueblos «salvajes» de la tierra [adición: se trataría hoy de los *rogue states* o «estados canalla», F.D.] es el país rector de la Tierra. Ni más ni menos. Ésa es la interpretación que dan los liberales. Y luego uno puede rasgarse las vestiduras y pensar: ¡pobre Kant, lo que han hecho con él! El peligro es que *eso* está también en Kant.