

Inmanuel Kant

HACIA LA PAZ PERPETUA
UN ESBOZO FILOSÓFICO

Introducción, traducción y notas
de
Jacobó Muñoz

BIBLIOTECA NUEVA

HACIA LA PAZ PERPETUA
UN ESBOZO FILOSÓFICO

INTRODUCCIÓN, por Jacobo Muñoz	13
Guerra y Paz	16
La «garantía» de la paz perpetua	24
Del filósofo-rey a los pueblos soberanos	28
BIBLIOGRAFÍA	37
CRONOLOGÍA	39

HACIA LA PAZ PERPETUA

PRIMER APARTADO. Que contiene los artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados	71
SEGUNDO APARTADO. Que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua	79
Primer artículo definitivo para la paz perpetua	83
Segundo artículo definitivo para la paz perpetua	89
Tercer artículo definitivo para la paz perpetua	95
Suplemento primero. De la garantía de la paz perpetua	99
Suplemento segundo. Artículo secreto para la paz perpetua	109
APÉNDICES	111
I. Sobre la discordancia entre la moral y la política en relación con la paz perpetua	113
II. De la concordancia de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público	127

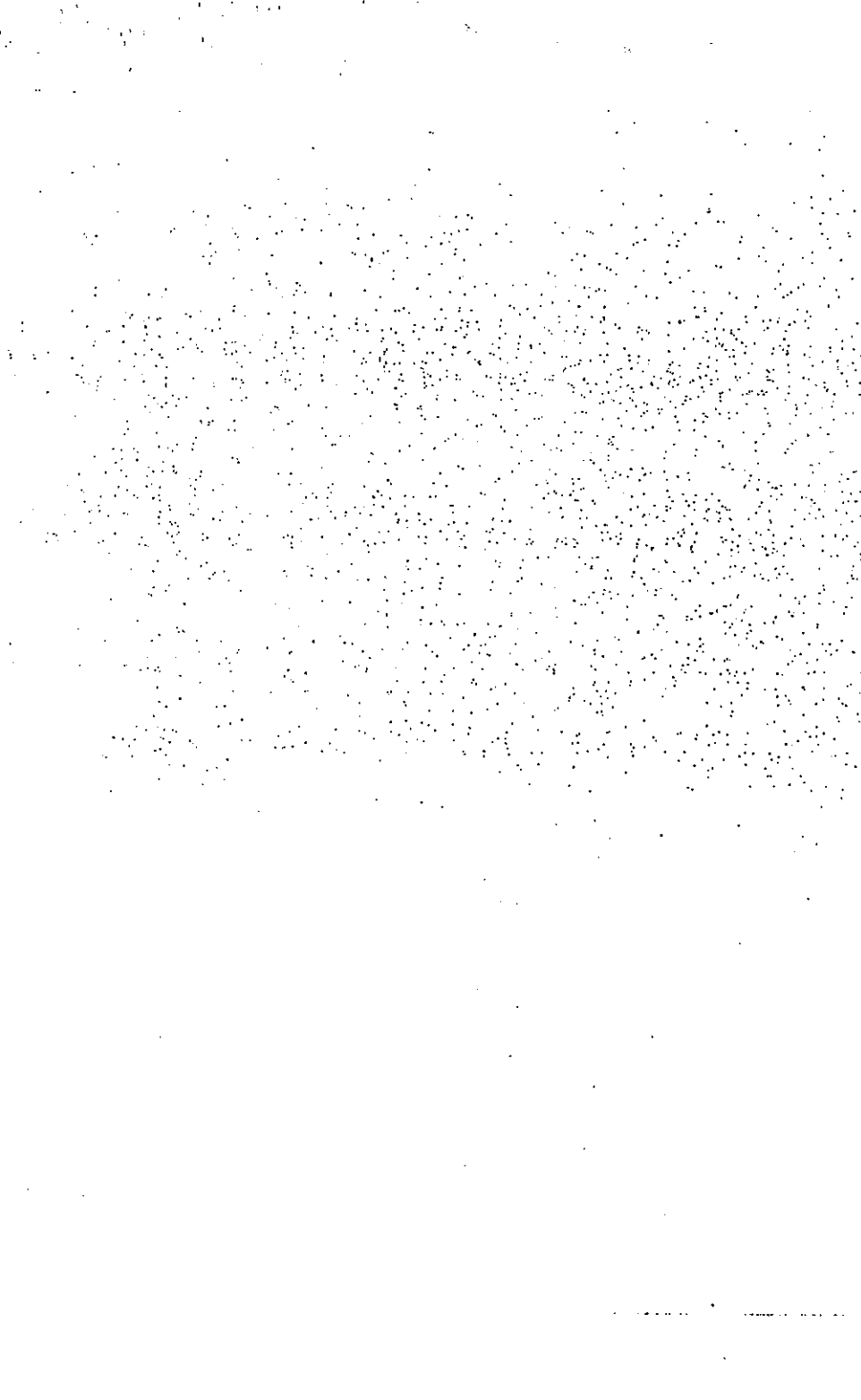
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 1999
Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 84-7030-622-7
Depósito Legal: M-4.310-1999

Impreso en Rogar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Ninguna parte de esta publicación, incluido diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

ÍNDICE



Poco después de firmada la Paz de Basilea entre la nueva República Francesa y el Reino de Prusia vio la luz, en 1795, una de las obras «menores» más famosas de Kant, *Hacia la paz perpétua*. Aunque todavía seguirían, hasta la muerte del filósofo en 1804, escritos tan representativos como *La metafísica de las costumbres*, su última gran obra sistemática, la *Antropología en sentido pragmático* y *El conflicto de las facultades*, publicados, respectivamente, en 1797 el primero y en 1798 los dos últimos, *Hacia la paz perpétua* puede y debe ser, sin duda, asumida como una obra de culminación, en la que se dan cita, sabiamente entrelazadas, todas las preocupaciones filosóficas del último Kant. Preocupaciones que encuentran su espacio idóneo de ejercicio en la filosofía de la historia, en la filosofía del derecho, en la filosofía moral, en la filosofía política y en la antropología, singularmente pesimista, que tanto cultivó Kant en el último gran período productivo de su vida. Por eso *Hacia la paz perpétua*, que ostenta, con buscada ironía, la estructura formal de un tratado diplomático, con artículos preliminares y definitivos, así como anexos y apéndices, es algo más, aun siéndolo de modo eminente, que la razonada propuesta del «estado de un derecho público», la paz perpétua, capaz de «progresar hasta el infinito». O lo que es igual, hacia el que la humanidad habrá de aproximarse con paso no por lento menos imparable. *Hacia la paz perpétua* es también, en efecto, una excelente y concisa introducción al pensamiento kantiano en todas las materias arriba citadas. Una introducción, además, en la que tras las líneas entrelazadas con fría y admirable capacidad de síntesis, y al hilo de ella, el rigor y la pasión morales dejan sentir con fuerza desusada su presencia.

GUERRA Y PAZ

Inhumana o no, demasiado humana o no, la guerra ha sido compañera inseparable de nuestra especie desde que poseemos memoria histórica de ella. Desde el 3600 a.C. hasta mediados de nuestro siglo el número de guerras documentadas asciende a 14.351, no habiendo disfrutado la humanidad durante ese vasto período de más allá de 292 años de paz. En el transcurso de 3.357 años se firmaron unos 800 tratados de paz, sin que ninguno de ellos durara, contra lo estipulado, más de 10 años¹. Se diría que desde la última Gran Guerra, que costó 17 millones de vidas militares y 34 millones de vidas civiles, las cosas han cambiado y que la única guerra digna de ese nombre ha sido «fría». Nada más lejos, sin embargo, de la realidad. Sólo en 1989, por ejemplo, tuvieron lugar 92 conflictos bélicos, unos interestatales, otros debidos al desgajamiento de nuevos estados a partir de estados preexistentes de envergadura mayor y no pocos causados por tensiones motivadas por diferencias de religión y etnia².

No parece, pues, que el presunto «final de la historia» haya traído la paz perpetua... Si, en cambio, reformulaciones más o menos cínicas de las viejas y venerables teorías de la «guerra justa»³. Y, en cualquier caso la evi-

¹ Cfr. Jermolenko, D., «Soziologie der internationalen Beziehungen», en *Sowjetwissenschaft/Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge*, 4, 1967.

² Cfr. Karen Landgren, *States in Armed Conflict 1989*, Uppsala, 1991.

³ San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás de Aquino y Juan Legnano razonaron en su tiempo, para gúfa de hombres de Estado, que una «guerra justa» es la que tiene causas justas —la defensa ante un ataque, el castigo de un crimen o la reparación de una ofensa, pongamos por caso—; la que busca, con su desencadenamiento, restablecer la justicia, y ello de un modo tal que sus consecuencias contribuyan más a este objetivo que a la inversa; y, finalmente, la que sólo es iniciada por la autoridad competente, sin recurso, por parte de ésta, a otros medios que los adecuados. Esta teoría fue asumida por los iusnaturalistas clásicos, como Vitoria, Suárez o Pufendorf. Los «positi-

dencia de que la prescripción de la guerra decretada en convenciones aún recientes ratificadas de modo general no ha eliminado la posibilidad, ni siquiera la probabilidad, del estallido de hostilidades bélicas⁴. Pero nada de ello debilita, sino todo lo contrario, la fuerza regulativa de la propuesta moral y política de Kant.

A primera vista la posición de Kant ante la guerra es ambivalente. Su proyecto de una paz perpetua no parece compadecerse, en efecto, demasiado fácilmente con apreciaciones tan laudatorias de la guerra como la contenida en el § 28 de la *Crítica del juicio* —«La guerra misma, cuando es llevada con orden y sagrado respeto de los derechos civiles, tiene algo de sublime en sí y, a la vez, hace tanto más sublime la mentalidad del pueblo que la lleva de este modo cuanto mayores son los peligros que ha arrojado y en ellos se ha podido afirmar valeroso; por el contrario, una paz prolongada puede hacer dominar el mero espíritu comercial, y con él, el egoísmo, la cobardía y la molicie, rebajando la mentalidad de un pueblo» (Ak. V, 263)⁵—, que en esta misma obra

vistas» (Ayala, Gentili) y los «eclecticos» (Grocio, Vattel) pusieron tales restricciones a esta guerra que en la práctica quedó reducida a una prerrogativa de los Estados soberanos, sin que al derecho positivo incumbiera otra cosa que su desarrollo. Los juristas medievales tenían en cuenta, por lo demás, tanto las condiciones justificatorias del recurso a la guerra (*ius ad bellum*) como los métodos mediante los que tenía que ser conducida (*ius in bello*).

⁴ Según la Carta de las Naciones Unidas sus miembros deben, en efecto, «dirimir sus querellas internacionales por medios pacíficos», de forma que «no pongan en peligro la paz, la seguridad ni la justicia internacionales» y tienen que «abstenerse en sus relaciones internacionales de la amenaza o del uso de la fuerza contra la integridad territorial o la independencia política de cualquier Estado, o de cualquier forma de agresión incompatible con los propósitos de las Naciones Unidas». Las órdenes de alto al fuego de las Naciones Unidas han tenido, sin embargo, un éxito muy relativo en la historia de la segunda mitad de nuestro siglo. Entre sus fracasos más notorios podrían citarse los casos de Corea en 1950, Hungría en 1956, Yemen en 1959, el Congo en 1960, Chipre en 1962 y Malasia en 1964.

⁵ Nuestras referencias a la obra de Kant, salvo en el caso del presente opúsculo, seguirán, como es práctica habitual, la siguiente edición: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 sigs. A conti-

viene a ser reforzada en los siguientes términos: «La guerra, que es una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no fundar, la legalidad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente. Y a pesar de los tormentos horribles con que la guerra abruma a la especie humana y de las desgracias, quizá aún mayores que su preparación constante originan la paz, es, sin embargo, un impulso (puesto que la esperanza del estado de tranquilidad de una felicidad del pueblo se aleja siempre más allá) para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura» (Ak. V, 433).

Kant no tiene, pues, el menor escrúpulo a la hora de reconocer a la guerra, en el nivel cultural en el que todavía se halla el género humano, la condición de «medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura». Un medio al que no será posible renunciar — como puede leerse en *Probable inicio de la historia humana*, un interesante texto de 1876 — hasta una vez realmente «consumada» una cultura, «sabe Dios cuándo», momento este «en el que podría sermos», por fin, «provechosa una paz perpetua» (Ak. VIII, 121), inalcanzable, en definitiva, para este Kant, sin la ayuda y concurso de la guerra. Una guerra a la que llega incluso a reconocer cierta nobleza, en la medida en que el hombre ha podido tender hacia ella — esa «escuela de coraje», tantas veces exaltada — llevado de los requerimientos de un sentido del honor no contaminado por móviles egoístas...⁶

nuación de la sigla Ak se indica, en romanos, el número del tomo y, con guarismos, el de la página correspondiente.

* Cfr. *infra*, pág. 29. Hay, de todos modos, en *Hacia la Paz Perpetua* cierta rehabilitación final del «espíritu comercial» como factor coadyuvante a la eliminación de la guerra. Y, en consecuencia, de relevancia civilizatoria. (Cfr. *infra*, pág. 87). Con ello Kant se limita, en realidad, a unirse parcial y matizadamente a la poderosa corriente de rehabilitación moral del comercio — «por el que la Providencia se interesa favorablemente» — y, en general, del interés económico, de la «obtención de dinero», que va tomando cuerpo a lo largo de todo el xvii

Y, sin embargo, Kant no duda a la vez en afirmar del modo más tajante:

la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en relación mutua) se encuentran en un estado sin ley —porque éste no es el modo en el que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino qué hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es; y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla... y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas (Ak., VI, 354).

Es evidente que todas estas consideraciones, aparentemente contradictorias, se mueven a un doble nivel. Y que en esa dialéctica encuentran su coherencia. Desde una perspectiva filosófico-histórica y antropológico-cultural Kant, sobre cuyo estoicismo de fondo no hará falta insistir una vez más, *constata* el valor civilizatorio de la guerra, su condición de mal social capaz de procurar a la larga y desde el punto de vista de la especie bienes. Desde una

en la Europa culta. Entre los representantes más caracterizados de la (nueva) percepción del comercio como ocupación «dulce» que pule los modales resulta obligado citar a Montesquieu: «... es casi una regla general que dondequiera que los modales del hombre son amables, hay comercio; y que dondequiera que hay comercio, los modales humanos son amables... El comercio pule y suaviza los modales bárbaros...» (*Esprit des lois*, XX, 1). Por su parte, en su *View of the Progress of Society in Europe* (1769), el historiador escocés William Robertson escribía, anticipándose en cierto modo a la rehabilitación kantiana del comercio en clave cosmopolita: «El comercio tiende a eliminar los prejuicios y la animosidad entre las naciones.» (Para más datos sobre este importante capítulo de la evolución del pensamiento europeo, véase la obra clásica de Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1978.)

perspectiva moral su condena de la guerra y su exaltación de la paz, son, en cambio, inequívocas, aceradas, radicales.

La paz de la que habla Kant no es, por supuesto, esa «paz del cementerio» a la que el mismo alude irónicamente en algún recodo de su opúsculo. Tampoco una paz precaria y contingente. Kant apunta a una paz madura y productiva, segura de sí, fruto de la plenitud moral y cultural y del cosmopolitismo consumado. Una paz a la que no duda en definir como el «bien político supremo» al que debemos aproximarnos de forma continua, como «la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón»; como una idea, en suma, de la razón práctica sacada por ésta *a priori* «del ideal de una unión jurídica entre los hombres bajo leyes públicas» (Ak. VI, 334-335).

Consciente de que la suprema aspiración de la razón práctica es cosmopolita, Kant contempla, pues, la posibilidad fáctica y, a la vez, la necesidad moral de un estatuto jurídico a nivel mundial, en el que el *progreso legal* favorezca del modo más decidido el *progreso moral*. Todo ello desde el supuesto de fondo, claro es, de que las Ideas no son sino «conceptos acerca de un estado perfecto al que cabe ciertamente acercarse cada vez más, pero que nunca puede ser alcanzado de modo pleno y definitivo» (Ak. VII, 200)⁷. Algo que en absoluto puede llevar a interpretar la propuesta de Kant en un sentido convencionalmente utópico, ni menos quimérico, por mucho que a simple vista pueda parecerlo. En este punto la posición

⁷ Cfr. asimismo, «Una idea no es otra cosa que el concepto de una perfección que todavía no se halla en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta regida conforme a las normas de la justicia. ¿Acaso se trata de algo imposible? Basta con que nuestra idea sea adecuada para que no sea absolutamente imposible, a pesar de los obstáculos que se interpongan en el camino de su ejecución. ¿Sería la verdad acaso una mera ilusión por el hecho de que todo el mundo mintiese?» (Ak. IX, 444-445) y «Algunas cosas sólo resultan cognoscibles a través de la razón, no por medio de la experiencia, a saber, cuando no se quiere saber cómo es algo, sino cómo debe o ha de ser. De ahí las Ideas de Platón. Virtud. Gobierno. Educación» (Ak. XV, 184).

de Kant es tajante. Tan tajante quizá como debatida y a veces mal entendida ha sido la fundamentación de la misma que Kant desarrolla, de la mano, como veremos en seguida, de su filosofía de la historia. La naturaleza «garantiza» en efecto, según Kant, mediante el mecanismo de los instintos y de las pasiones de los seres humanos, la paz perpetua. Cierzo que esta «garantía» no nos permite predecir, en sentido fuerte, el futuro. Pero —y esto es lo decisivo— en sentido práctico sí es suficiente y «convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en modo alguno meramente quimérico)»⁸.

En el largo camino hacia la paz perpetua Kant contempla la creación, en una primera etapa, de una federación de pueblos, de estados libres, sobre la que se funde el derecho de gentes y que no se proponga tanto recabar para ella poderes propios de un Estado cuanto mantener la libertad de todos los Estados federados. En el bien entendido, claro es, de que esta federación hace suyo el veto a la guerra, por mucho que no reconozca ningún poder legislativo «supremo» que asegure su derecho y al que ella pueda asegurar el suyo. Lo que equivale a decir que en este período intermedio la confianza en el derecho propio sólo puede basarse en ese federalismo libre «que debe ser vinculado necesariamente por la razón con el derecho de gentes», ese *sucedáneo negativo*, por tanto, que es esa federación permanente y «en continua expansión» de que habla Kant y que no agota las exigencias de la razón práctico-moral. Sencillamente porque éstas se concretan, de modo eminente, en la *idea positiva de una república mundial*. O lo que es igual, en un orden de paz duradera exigido por la razón, que lo propone como «una tarea fundada en el deber» (Ak. VI, 350), en el que el derecho de gentes es finalmente «superado», digámoslo así, por un derecho cosmopolita⁹. (En cualquier caso, Kant juzga pre-

⁸ Cfr. *infra*, pág. 88.

⁹ Como precedente más importante de la propuesta kantiana acostumbra a citarse la obra de Charles Irenée Castel de Saint-Pierre (1658 1743) *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, cuyos dos primeros volúmenes vieron la luz en Utrecht en 1713 con este título. En 1717 apareció, en el mismo editor, el tercero, con el título de *Pro-*

ferible, para la «etapa intermedia», una federación de pueblos en la que el estallido de hostilidades tiene que considerarse aún, por mucho que se autoconciba como una «federación de paz», como una posibilidad real, que una fusión de Estados por obra de una potencia que, irguiéndose en monarquía universal, imponga a todos «su paz»¹⁰.)

Junto a la creación de aquella fundación de estados libres (o «pacto entre los pueblos») Kant contempla, para la consecución del estado de paz duradera cuyo advenimiento —inevitable, en definitiva— harán bien los hombres en acelerar, reduciendo los dolores del parto, también otros medios. Concretamente la formación de gobiernos republicanos.¹¹ y en el último estadio de este

jet de Traité pour rendre la paix perpétuelle entre les souverains chrétiens. Tiende a dárse por seguro que Kant conoció esta obra a través del *Extrait* (1761) y del *Jugement* (1782) del proyecto de abate Saint-Pierre debidos a Jean-Jacques Rousseau, autor este último cuya idea de Confederación influyó también sobre Kant. En cualquier caso, Kant deja constancia explícita de su consideración positiva de la idea de Saint-Pierre en pasos como el siguiente: «Si se realizase la propuesta de un abate de Saint-Pierre respecto a la creación de un Senado universal de los pueblos, ello supondría un notable avance del género humano hacia la perfección» (Ak. XXVII.1, 471).

¹⁰ Su entusiasmo por la Revolución Francesa le llevó, de todos modos, a considerar favorablemente la hipótesis de un liderazgo, por parte de la nueva y a pesar de todo por él siempre admirada República, en el proceso de constitución de la citada asociación federativa: «... si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda formar una república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua), ésta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros estados se unan a ella, asegurando de esta manera el estado de libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones» (*infra*, pág. 76).

¹¹ Es obvio que «republicano» no remite aquí a la forma organizativa del Estado, sustrayéndose, por tanto, a la usual dialéctica monarquía-república. Para Kant un gobierno republicano («que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua») es el que desarrolla su tarea en el marco de una constitución civil establecida de acuerdo con los principios de la libertad, de la universalidad y unicidad de la ley y de la igualdad (cfr. *infra*, págs. 70-71.) La opción kantiana por el republicanismo lo es, pues, por un Estado de Derecho. Que en su tiempo

proyecto, que la razón nos impone como deber, la constitución, como quedó ya apuntado, de un derecho público de la humanidad, de un derecho cosmopolita en orden al que los hombres y los Estados sean considerados, en sus relaciones exteriores, como ciudadanos de un Estado Universal de la Humanidad, como miembros de pleno derecho de una organización política de rango universal regida por principios morales absolutos (o lo que es igual, imparciales, desinteresados e igualitarios), según su Idea.

y desde sus presupuestos no podía ser otro que el Estado liberal de Derecho.

Y esta opción es tan determinante en él, que a pesar de reprobar en su filosofía del derecho la revolución como método, no vacila en mostrarse comprensivo ante la perspectiva de alcanzar dicha constitución civil republicana mediante un proceso revolucionario. Es más: a propósito del entusiasmo que, en su opinión, no podían menos de suscitar los procesos de este tipo a que le fue dado asistir —del francés al norteamericano— Kant no duda en hablar como causa posible del mismo, de «una disposición moral en el género humano» que «permite esperar el progreso hacia lo mejor» (Ak. VII, 85). En el bien entendido, claro es, de que este progreso es un progreso legal. Un progreso que no supone una genuina transformación moral, aunque sí puede eliminar los efectos fenoménicos más negativos del mal, siendo precisamente el estado civil el encargado de recoger esta exigencia. Con todo, y dado que el progreso en la legalidad no asegura, aunque la favorezca, la transformación moral, en tanto que ésta sí que asegura aquel progreso, la verdadera superación del mal (moral), y no sólo la neutralización de sus efectos empíricos, sólo será posible, desde este punto de vista, mediante una transformación moral interior del sujeto.

El planteamiento de Kant es, pues, un planteamiento moral que tiene como referente último la libertad (bajo la forma de la ley). Por eso la realización efectiva del progreso de la historia humana no es obra principal de la naturaleza, por mucho que ésta «garantice», en un sentido muy preciso, el adecuado hacer humano, sino que exige igualmente el concurso del esfuerzo moral del hombre, de un hombre que para llegar a ser un hombre moralmente bueno —y no sólo un simple ciudadano respetuoso, por conveniencia, de la ley— debe permitir que se desarrolle sin impedimentos el germen del bien que reside en nuestra especie, a la vez que combate la causa del mal, insita asimismo en nosotros y que se opone a dicho desarrollo.

LA «GARANTÍA» DE LA PAZ PERPETUA

Quien suministra esta «garantía» es, para Kant, como ya sabemos, «nada menos que la gran artista naturaleza», una «naturaleza» que desde la perspectiva teleológica explícitamente asumida por él denota, en realidad, lo mismo que expresiones más «desmesuradas», como las de «Providencia» o «destino»¹². En el curso «mecánico» de esta naturaleza, que devora a la propia historia, haciendo de ella parte suya, brilla, en efecto, de modo visible una finalidad: que «a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad». Estamos, pues, ante una naturaleza activa y teleológicamente orientada, que —en lo que aquí nos importa— hace algo decisivo de cara al fin que su propia razón le impone al hombre como deber: la paz perpetua. De este modo garantiza que el hombre haga lo que de acuerdo con las leyes de la libertad tiene el deber de hacer (y no siempre hace). Y que lo haga —esto es, que cumpla su «finalidad moral»— sin que este determinismo, digámoslo así, dañe su libertad.

Se trata, sin duda, de una tesis compleja. Pero nítida. Cuando Kant estipula que esta garantía «natural» procede de acuerdo con las tres «relaciones de derecho público, el *derecho político*, el *derecho de gentes* y el *derecho cosmopolita*», no duda en precisar, en efecto, lo siguiente: «Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello, no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo, pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción, sino que ella misma lo *hace*, querámoslo nosotros o no» (*infra*, pág. 85). Y con esta precisión nos sitúa en el corazón de su filosofía de la historia, en la hipó(tesis) filosófico-his-

¹² Cfr. KrV B 727/ A 699, donde Kant argumenta ya que cuando lo que está en juego en determinados «grandes» contextos son intenciones que parecen fines, «... tiene que dar lo mismo decir que Dios lo ha querido así en su sabiduría o que la naturaleza lo ha dispuesto así en su sabiduría».

tórica —que harían suya, modulándola cada uno a su modo, Hegel y Marx— de que *la historia avanza del peor lado*¹³. Una tesis en definitiva trágica con la que en un

¹³ La más precisa y pregnante formulación de esta (hipó)tesis, en su versión kantiana, corresponde al siguiente texto de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784): «El modo del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en un orden legaliforme de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad... El hombre tiene una tendencia a socializarse, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a individualizarse (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos... e incluso mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral.

Sin aquellas propiedades —verdaderamente poco amables en sí— de la insociabilidad (de la que nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto a sus pretensiones egoístas) todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinaría la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por tanto, no llenaría al vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza racional. ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse ja-

momento del pensamiento occidental en el que la reflexión sobre el cambio social tenía lugar aún primordialmente en el ámbito de la filosofía (especulativa) de la historia, procedía a intentarse, con construcciones tan sofisticadas como la de Kant, armonizar *tanto* el pesimismo antropológico con el progresismo sociohistórico *como* la incipiente atención a las leyes que rigen los procesos sociales con el respeto a la capacidad humana de autodeterminación racional.

Esta (hipó)tesis —y todas las con ella vinculadas— permite a Kant asumir la «historia universal» como el contexto sistemático en el que los datos históricos y sus interconexiones cobran un sentido, por mucho que el material histórico disponible anime poco a ello: la autorrealización de la especie humana en la historia en tanto que especie, esto es, no desde la perspectiva de los individuos como tales. El motor último de este proceso ha de buscarse, pues, en la naturaleza, que «sabe» lo que conviene al hombre —esto es, a nuestra especie—: el antagonismo y la discordia. Nuestra «insociable sociabilidad» es utilizada, en fin, por la naturaleza para provocar el pleno desarrollo de las disposiciones y capacidades humanas, entre las que destaca la de la moralidad¹⁴.

más. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades. Los impulsos naturales encaminados a este fin, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada (fuentes de las que manan tantos males; pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones naturales) revelan la organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un genio maligno que arruinaría su magnífico dominio por pura envidia» (Ak. VIII, 20-21).

¹⁴ Es ya un lugar común poner en relación esta idea kantiana de una «astucia de la naturaleza», o lo que es igual, del antagonismo, del conflicto y de la guerra de todos contra todos como presunto motor de progreso, como factor positivo e impulso dinamizador, así como la de la no transparencia para sus actores de los mecanismos que rigen la acción social («no lo saben, pero lo hacen») con otras presuntamente

Así pues, el ejercicio de la(s) libertad(es) humana(s) obedece, de acuerdo con esta suerte de teología naturalizada de la historia, a un «plan secreto» de la naturaleza, que no vacila en servirse del mal social y moral con la mirada puesta en la consecución de sus beneficiosos fines. Supuesto este que no tiene sólo un obvio rendimiento heurístico, puesto que sirve para explicar, ordenándolo, el «enmarañado» juego de las cosas humanas, sino que «marca una consoladora perspectiva de futuro». Una perspectiva en la que la especie humana se nos presenta como llegando «en un horizonte remoto a ese estado en que todos los gérmenes se pueden desarrollar por completo y puede cumplir así con su destino en la tierra» (Ak. VIII, 30).

A instancias de la naturaleza, y a través de un largo y complejo proceso de ilustración —de ejercicio de la propia razón y de maduración, al hilo de los efectos fenoménicos de nuestra «insociable sociabilidad», de su disposición a la moralidad—, el hombre se hace, pues, dueño de su propio destino: *se desarrolla cabalmente en la historia*. Y una buena constitución política (cosmopolita), posibilitadora de la paz perpetua, es parte del *summum bonum* de la especie. Razón por la que la naturaleza la quiere y el individuo debe perseguirla moralmente (no sólo legalmente). (Tanto si con ello Kant reclama, en realidad, la existencia de un Ser Supremo, de un arquitecto y gestor moral del mundo, garante de la conversión del hombre en efectivo agente moralizador de la naturaleza, como si no.)

Parece difícil, en cualquier caso, no interpretar esta teología naturalizada de la historia, a cuya luz la historia humana es una historia trágica con final feliz, de otro modo que como una singular *sociodicea*. Sólo que Kant

similares del pensamiento liberal burgués del xvii, traducidas en clave económica en el xviii. Imposible no referirse, en este contexto, a Adam Smith y su «mano invisible», que llevaría a fomentar una finalidad que no entra en los propósitos y móviles egoístas de los actores sociales: el bienestar general. Cfr. Smith, A., *Indagación acerca de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Madrid, 1961, pág. 395.

está, en el fondo, desarrollando también otro movimiento: el de fundamentar racionalmente una práctica llamada a realizar el programa de una república mundial finalmente posibilitadora de una paz perpetua. Y es precisamente este momento de plausibilización de una práctica lo que, por escasamente operativo que pueda resultar hoy el bagaje conceptual con el que lo desarrolla («garantía», «plan secreto de la naturaleza», etc.), diferencia su propuesta de la mera utopía y sustrae a su Idea toda connotación primariamente quimérica. La paz perpetua es en Kant también, en efecto, *el camino que lleva hacia la paz perpetua*. Y es en las legaliformidades que pautan ese camino donde, sin menoscabo del esfuerzo moral humano, sitúa Kant la condición última y efectiva de posibilidad y realizabilidad de su programa. De ahí la conveniencia —tal vez— de releer a esta (otra) luz la entera filosofía de la historia de Kant. Y de sus herederos.

DEL FILÓSOFO-REY A LOS PUEBLOS SOBERANOS

Pocos sueños han hechizado tanto el imaginario colectivo del gremio filosófico de todos los tiempos como el del filósofo-rey platónico¹⁵. Fiel a la ancestral llamada de la tribu, Kant introduce este venerable tópico en el suplemento segundo de su opúsculo, con la intención tanto de defender la libertad de opinión y de publicación (esa «libertad de pluma» exigida ya por él en 1784) del filósofo¹⁶, como de replantear al hilo del mismo la espinosa cuestión de *la relación entre moral y política*.

¹⁵ Para otro enfoque de esta cuestión, cfr. el sugestivo ensayo de Roberto R. Aramayo, *La quimera del Rey Filósofo*, Madrid, 1997.

¹⁶ Kant se opone una y otra vez a toda censura, como se opone a los monopolios comerciales por parte de los gobiernos, etc. Esta oposición lo es, en realidad, a cuanto estorbe al progreso del conocimiento y de las ciencias (así como del comercio). De ahí su defensa, al final de su vida, de una Facultad Filosófica independiente del Estado, o lo que es igual, de una Facultad en la que la razón, una razón libre de pasiones, puede desplegar su actividad, y en la que no rige otra censura que la que la propia Facultad se autoimpone. No hará falta recordar que el

El filósofo tiene, en efecto, y así debe reconocérsele, derecho a hablar y a ser escuchado: sus máximas sobre las condiciones de posibilidad de la paz perpetua deben ser «tómadas en consideración» por los Estados. Así da en estipularlo Kant, ciñéndose al tema de su opúsculo, en el único artículo «secreto», valga la ironía, introducido en este tratado relativo a las negociaciones de derecho público llamadas a culminar en la realidad efectiva, siquiera potencial y siempre en camino, de ese estado de derecho público que es (¿o será?) la paz perpetua. Lo que Kant no juzga, en cambio, digno de ser esperado, ni deseado, es que los reyes filosofen o que los filósofos sean reyes. Y con ello se distancia sustancialmente del enfoque platónico de la cuestión, aunque, ciertamente, no de la cuestión misma, para la que busca otras vías resolutorias, acordes con su propia filosofía moral, con su filosofía del derecho, con su filosofía de la historia y, en general, con su visión de la relación existente entre *moral y naturaleza* (o experiencia) humana.

El filósofo-rey platónico es, en cualquier caso, algo más que un filósofo moral: es un sabio. Alguien que ha hecho un largo y cuidadoso aprendizaje teórico de la más rigurosa de las *epistemes*, que ha ascendido al ser y posee visión de conjunto, que ha visto la verdad con relación a lo bello, a lo justo y a lo bueno. Un sabio preparado, en fin, más allá de toda (posible) tentación in noble, para servirse del Bien como modelo de ser llamado —como propone Kant— a gobernar. A gobernar del mejor de los modos posibles, claro es, como consecuencia obligada de su conocimiento absoluto de la Justicia y, sobre todo, de la idea que jerarquiza y ordena teleológicamente el todo ideal: la Idea de Bien. Es obvio que por debajo del sugestivo símil late una tesis «fuerte» que es el verdadero, lugar de esta quimera y de su desolación:

filósofo del que habla Kant, ajeno a toda bandería o «alianza de club», incapaz de moverse a otro nivel que el de los principios y cuestiones generales, es un filósofo ajeno a pasiones e intereses, si se exceptúa, claro es, el solo interés —central y definitorio de su propia figura— de la razón...

la tesis de que la práctica política «correcta» se deduce de la teoría política «correcta». Una tesis sustentada, de una u otra manera, no sólo en la aurora griega del pensamiento occidental, sino en todas sus fases; incluida la propiamente senecta de filósofos de nuestro siglo tan influyentes —casi ayer mismo— en ciertos medios como Louis Althusser.

Desde una perspectiva falibilista siempre cabría argüir que el problema ante el que este enfoque nos sitúa hunde, en definitiva, sus raíces en la inexistencia real de tal garantía. La política sería, contrariamente, y siempre desde este otro prisma, el lugar de las razones meramente plausibles. Y si debe contar con la teoría, no es para buscar en ella un (imposible) fundamento más o menos absoluto. Todo programa práctico del que pueda predicarse una mínima racionalidad debe, en efecto, vincularse de algún modo con el conocimiento teórico, pero no se deduce de él, en la medida en que como tal programa pone en juego unas valoraciones, unas finalidades y unas decisiones que no pueden venir ya dadas por la teoría, que no es por sí misma nunca fijación de objetivos. Pero aquí estamos en un marco fundamentalista.

Platón fundió moral y política. Siglos después, cuando la «tangente ática» no era ni podía ser ya sino un mero —aunque sin duda radiante— objeto de nostalgia, Maquiavelo optó, contrariamente, por conferir a la política un estatuto autónomo que la situaba, por decirlo con Croce, «más allá del bien y del mal morales». Federico el Grande, por su parte, prefirió pensar como filósofo en clave antimachiavélica, lo que le valió la devoción de Kant, aunque no por ello dejara, como soberano, de actuar, cuando así lo juzgaba oportuno, en concordancia puntual con las máximas «realistas» del implacable florentino —con Voltaire como testigo más o menos compungido. Kant, por su parte, procede a reformular el dilema, reclamándose, de un modo muy distinto al platónico, aunque en clave última tal vez no menos fundamentalista, de una posible unión de la política con la moral bajo la máscara de la supremacía de ésta y desde la consciencia de que las máximas políticas deben partir del concepto puro del deber práctico, un deber cuyo

principio está dado *a priori* por la razón pura: «La verdadera política no puede dar», en efecto, «un paso sin haber tributado antes vasallaje a la moral, y aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues esta última corta el nudo que la política no puede desatar cuando surgen discrepancias entre ambas. El derecho debe mantenerse como cosa sagrada para los hombres, por grandes que sean los sacrificios que ello cueste al poder dominante. En este asunto no es posible partir en dos e inventar la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho pragmáticamente condicionado; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien puede esperar que le sea dado llegar, aunque lentamente, a un nivel en el que puede brillar con firmeza» (*infra*, pág. 102).

Con la mirada puesta en esta vía resolutoria del viejo conflicto, Kant distingue entre el político moral y el moralista político. El primero desea la paz perpetua no como un bien físico, no por sus ventajas materiales, ni siquiera por resultar económicamente más beneficiosa para los Estados, a los que la guerra arruina, sino por su condición de estado nacido del reconocimiento del deber. Para él, el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita, es una cuestión moral, lo que no deja, a su vez, de resultar determinante respecto del procedimiento por el que la paz haya de conseguirse. El segundo, en cambio, que se forja una moral tal que «resulte útil a las conveniencias del hombre de Estado» —que es lo que en definitiva es—, percibe el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita, como un mero problema técnico. Y es capaz de hacer suyas «todas las sinuosidades de serpiente de una teoría inmoral» (o amoral) «de la sagacidad para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra» (*infra*, pág. 98).

Y con esta distinción, o a partir de ella, Kant define su concepción del conflicto entre la moral y la política como un conflicto meramente *subjetivo*, nunca *objetivo* (en la teoría). Se da, en efecto, tal conflicto, para Kant, y de ahí su consideración del mismo como meramente

subjetivo, «en la inclinación egoísta de los hombres», que no es propiamente práctica (moral), porque no está fundada en máximas de la razón, sino en nuestra naturaleza. Y tendrá que haberlo por mucho tiempo, dado que en definitiva sirve de estímulo a la virtud, una virtud «cuyo auténtico valor no consiste tanto en sobreponerse ... a las desgracias y sacrificios... como en mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros» y vencerlo. En esta rigorista teoría de la acción, lo primero es, pues, la norma moral, la ley de la libertad. Lo segundo, su aplicación a la naturaleza humana. A conciencia de que el mal radical —ese mal que hace del hombre «un ser malo por naturaleza», y al que debemos siempre mirar de frente— consiste en la inversión naturalista del orden de la moral.

Nada más lejos, pues, de esta forma de enfocar la cuestión que cualquier posible intento (más o menos «maquiavélico») de fundamentar la política en la mera experiencia humana. Y nada más coherente también con ella que la rotunda prescripción kantiana: «Esforzáos ante todo por el reinado de la razón pura práctica y su justicia y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os será dado por añadidura.» ¿Por qué? La respuesta —en absoluto ajena al usual recurso kantiano a unas determinadas «astucias de la naturaleza»— se impone con lógica implacable: «Porque la moral tiene en sí misma y, concretamente, en relación con los principios del derecho público (en relación, por tanto, con una política cognoscible *a priori*), la peculiaridad de que cuanto menos subordina la conducta al fin propuesto, a la utilidad intencionada, sea física o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a este fin en general; esto sucede porque es precisamente la voluntad general dada *a priori* la única que determina lo que es derecho entre los hombres (en un pueblo, o en las relaciones entre varios pueblos); esta unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la realización, puede ser también la causa, por el mecanismo de la naturaleza, del efecto buscado y de la eficacia del concepto de derecho» (*infra*, pág. 100).

En la entraña de este enfoque resolutorio del viejo conflicto entre moral y política no deja de tomar asi-

mismo cuerpo, con todo, otro desplazamiento, y de no menor calado, respecto de la fórmula platónica. Porque Kant esboza una perspectiva que pasa finalmente por devolver el protagonismo a los «pueblos soberanos» que se rigen por las leyes de la igualdad y avanzan con paso firme en su proceso de ilustración, uno con el designio de dotarse de una constitución republicana auténtica (tal como ésta puede ser pensada, al igual que el gobierno a ella correspondiente, por un político moral). El centro de gravedad del enfoque kantiano es allegado así, de algún modo, a las sociedades democráticas, por decirlo con otro lenguaje. Esto es, a los «pueblos soberanos» capaces de organizarse en torno a unos valores comunes que integren a las mayorías, como los de la libertad, la igualdad, la solidaridad y la seguridad; tolerantes y respetuosos de las minorías que disienten, así como del pluralismo en materia de ética pública y ética privada; no incompatible con la aceptación mayoritaria de los citados valores de integración; capaces de fomentar a un tiempo el imperio de la ley y el protagonismo, la promoción y la participación de los individuos libres y de satisfacer las necesidades básicas, cuanto menos las radicales y de subsistencia, de los ciudadanos que no están en condiciones de ello, erradicando, a la vez, las discriminaciones por razones económicas o culturales; dispuestos, en fin, a interpretar la democracia en clave de participación, de deliberación y de liberación.

Con la particularidad de que Kant se plantea también la cuestión de la textura de los ciudadanos, de la especificidad de estos sujetos activos de los pueblos soberanos, capaces de alentar el programa de ese todo legal/moral al que remite la Idea positiva de una república mundial. Y lo hace desde la consciencia —tan característica, por lo demás, de su lúcido pesimismo antropológico— de que, en una primera aproximación, el problema de la buena organización del estado, que es el de la utilización de las tendencias egoístas del hombre de cara al establecimiento del estado, tiene solución incluso para un pueblo de «demonios con entendimiento». Lo que a este nivel se impone no es, en efecto, sino «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conser-

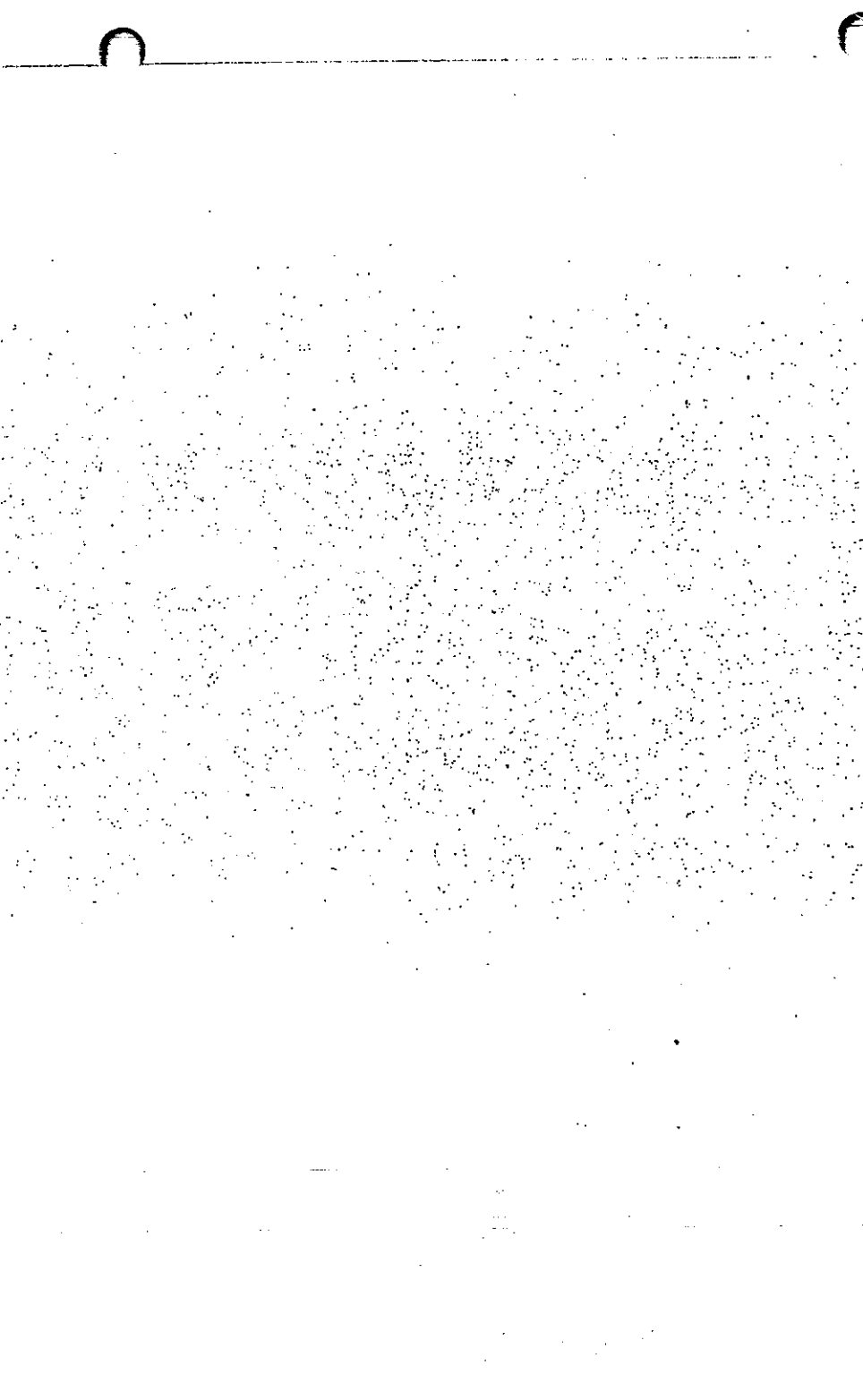
vación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de un modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, den en contenerlos mutuamente, de tal manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tener esas malas inclinaciones» (*infra*; pág. 86). Algo de lo que, como ya sabemos, se ocupa el mecanismo de la naturaleza. Sólo que a Kant no le interesa simplemente una situación de paz protagonizada por demonios inteligentes dispuestos a actuar como ciudadanos respetuosos de la ley. Lo que realmente y a un nivel superior le interesa es el perfeccionamiento moral del hombre, que puede ser favorecido, como ya sabemos, por el uso, por parte de la razón, del mecanismo natural de contrarrestar las inclinaciones egoístas y su enfrentamiento mutuo, haciendo así de ellas un factor positivo. De este modo la razón sirve a su propio fin, el mandato legal, y fomenta y garantiza la paz. La causa del «buen» comportamiento de los ciudadanos pasa así, en un largo proceso, a ser la moralidad, no el mero cálculo de conveniencias.

Estos ciudadanos, que no son «buenos ciudadanos» simplemente por respetar la ley al modo como podrían hacerlo los demonios inteligentes de que habla Kant, sino que se sienten obligados a ser hombres moralmente buenos, son los sujetos de los pueblos soberanos. Los ciudadanos —traduciendo el planteamiento de Kant a términos actuales— de las sociedades democráticas: sujetos activos, críticos y reflexivos, libres y bien informados, capaces de una comunicación real con los otros, que se pueden agrupar en torno a las ideas que aglutinan las diversas opciones políticas y que desarrollan su actividad en el horizonte dinámico de una sociedad abierta, regida por el principio de las mayorías y el respeto de las minorías. Sin tales sujetos/ciudadanos apenas cabría hablar, ciertamente, de democracia en un sentido actual.

Algunos de los hilos con los que Kant ha tejido su tenso proyecto de paz perpetua y ha modulado el ideal cosmopolita de la ilustración —federalismo entre estados libres, derecho cosmopolita universal, republicanism, supresión de los ejércitos permanentes, publici-

dad de los principios de las acciones que se refieren al derecho de otros hombres— figuran del modo más cabal en el horizonte normativo de nuestro tiempo. Otros, no menos importantes, tal vez no lo estén tan visiblemente. Pero dada la universalización sin precedentes del *homo oeconomicus* —ese fiel trasunto del demonio inteligente kantiano— a que asistimos, no parece fácil negar que si una reivindicación kantiana ocupa hoy un lugar central en el orden del día es, precisamente ésta: la reivindicación, sugerida en el hondón de su proyecto, de hombres moralmente buenos como sujetos/ciudadanos de los pueblos soberanos. Ahí desearía cifrar, en cualquier caso, el núcleo imperecedero de este opúsculo kantiano.

JACOBO MUÑOZ



Bibliografía

- ARAMAYO, R. R.; MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C. (Eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Madrid, 1996. Excelente recopilación de estudios sobre los más diversos aspectos e implicaciones del opúsculo kantiano.
- BATSCHA, Z. y SAGE, R. (Eds.), *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne. Leibniz, Kant, Fichte, Hegel*, París, 1927.
- BRUNNER, B., «Kant's Schrift Vom ewigen Frieden», en *Vom Krieg und vom Frieden. Festschrift für Max Huber*, Zürich, 1944, 29-39.
- CAVALLAR, G., *Pax Kantiana. Systematisch-historischer Untersuchung des Entwurfs «Zum ewigen Frieden» (1795)*, Wien, Köln, Weimar, 1992.
- DOMÉNECH, A., *De la ética a la política*, Barcelona, 1989. Un enfoque original y riguroso, desde una perspectiva actual, de la filosofía moral y política de Kant.
- GABLENTZ, O. H. VON DER, *Kant's politische Philosophie und die Weltpolitik unserer Tage*, Vortrag, Berlín, 1956.
- GOLDMANN, L., *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, 1948.
- HOFFMEISTER, J., *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, Tübingen, 1934.
- LOSURDO, D., *Inmanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution*, Köln, 1987.
- MERKEL, R. y WITTMANN, R. (Eds.), «Zum ewigen Frieden», en *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt, a. M., 1996.
- ROLDÁN, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, 1996. Excelente exposición histórico-evolutiva de la filosofía de la historia.
- TRUYOL y SERRA, A., «La guerra y la paz en Rousseau y Kant», *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 8 (nueva época) marzo-abril de 1979, págs. 47-62.
- TURRÓ, S., *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, 1996.

VIDA Y OBRA DE I. KANT

ACONTECIMIENTOS
FILOSÓFICOS

- 1803
— Schleiermacher, *Líneas fundamentales de una crítica de las doctrinas morales hasta el presente.*
— Muere Herder.

- 1804
— Kant muere en la mañana del 12 de febrero.

CONTEXTO CULTURAL

- 1803
— C. L. Sthollet establece los principios básicos de las acciones químicas
— Schiller, *Guillermo Tell.*

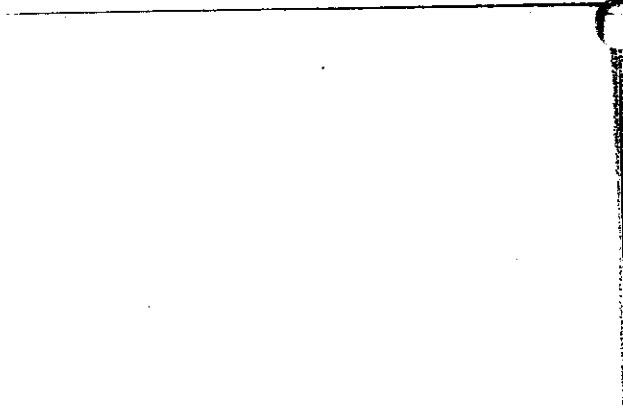
- 1804
— Hölderlin, traducciones de *Edipo rey* y de *Antígona.*
— Beethoven, *Sinfonía heroica.*
— Muere Priestley.

ACONTECIMIENTOS
HISTÓRICOS

- 1803
— Gran Bretaña en guerra con Francia.

- 1804
— Napoleón coronado Emperador por el Papa Pío VII.
— España declara la guerra a Inglaterra.
— Francia y Rusia rompen relaciones diplomáticas.
— W. Pitt, primer ministro inglés.

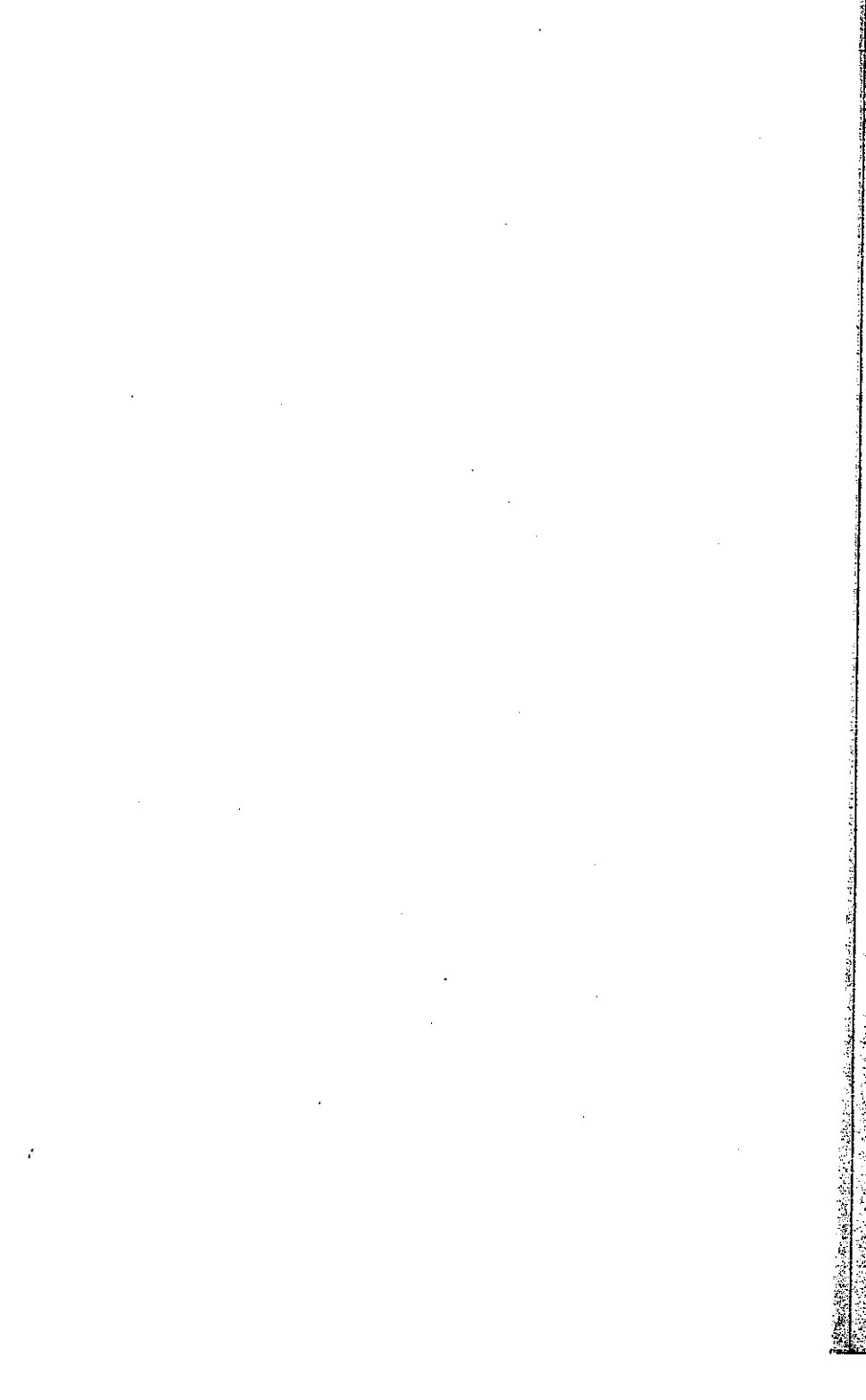
HACIA LA PAZ PERPETUA
UN ESBOZO FILOSÓFICO



Hacia la paz perpetua

Prescindamos de si la satírica inscripción en el letrero de aquella posada holandesa en el que había pintado un cementerio interesa a los hombres en general, o a los jefes de Estado en particular, que nunca pueden llegar a hartarse de la guerra, o a los filósofos, que sueñan ese dulce sueño. El autor de estas páginas pone como condición que, puesto que el político práctico tiende a desdenar con gran autocomplacencia al político teórico por su condición de mero doctrinario que con sus ideas vacías de todo contenido efectivo no representa peligro alguno para el Estado, que tiene que actuar de acuerdo con principios empíricos, de modo que cabe perfectamente dejarle entregado a su tarea de echar de una vez sus once bolas* sin que el *político de mundo* tenga por qué dirigirle una mirada, éste actúe de forma consecuente con aquél en caso de conflicto, sin husmear en sus opiniones, aventuradas al azar y manifestadas públicamente, peligro alguno para el Estado; *cláusula salvatoria* esta con la que el autor quiere saberse a cubierto expresamente y del mejor modo posible de toda interpretación malévola.

* Dicho común para significar una ocupación inútil. [N. del T.]



PRIMER APARTADO

QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS
PRELIMINARES PARA LA PAZ PERPETUA
ENTRE LOS ESTADOS



1. «NO DEBE SER VÁLIDO COMO TAL TRATADO DE PAZ NINGUNO QUE SE HAYA CELEBRADO CON LA RESERVA SECRETA DE UN MOTIVO DE GUERRA FUTURA»

Porque en tal caso se trataría, simplemente, de un mero armisticio, de un aplazamiento de las hostilidades, no de la *paz*, que significa el fin de todas las hostilidades y respecto de la que el añadido del calificativo *eterna* es ya un pleonasma sospechoso. Las causas existentes para una guerra futura, aunque quizá ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz, por mucho que pudieran aparecer salir a la luz en una penetrante investigación de los documentos de archivo. La reserva (*reservatio mentalis*) sobre viejas pretensiones pensables para el futuro a las que, por el momento, ninguna de las partes hace mención porque están demasiado agotadas para proseguir la guerra, con la perversa intención de aprovechar la primera oportunidad para este fin, pertenece a la casuística jesuítica y está por debajo de la dignidad de los gobernantes, de igual modo como queda por debajo de la dignidad de un ministro la complacencia en semejantes cálculos, si se juzga el asunto tal como es en sí mismo.

Si se sitúa, en cambio, el verdadero honor del Estado, como hace la concepción ilustrada de la prudencia política, en el continuo incremento del poder sin importar los medios, este juicio parecerá, obviamente, pedante y escolar.

2. «NINGÚN ESTADO EXISTENTE DE MODO INDEPENDIENTE (GRANDE O PEQUEÑO, LO MISMO DA) PODRÁ SER ADQUIRIDO POR OTRO MEDIANTE HERENCIA, PERMUTA, COMPRA O DONACIÓN»

Un Estado no es, por supuesto, un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de seres humanos sobre la que nadie más

que el mismo tiene que mandar y disponer. Injertarlo artificialmente en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como persona moral y convertirlo en una cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del contrato originario sin el que no puede pensarse ningún derecho sobre un pueblo¹. Todo el mundo conoce a qué peligros ha conducido a Europa hasta los tiempos más recientes [pues las otras partes del mundo no lo han conocido nunca], este prejuicio sobre el modo de adquisición, tal que es posible incluso el matrimonio entre Estados; este modo de adquisición es, en parte, un nuevo instrumento para aumentar la potencia sin gastos de fuerzas mediante pactos de familia, y, en parte, sirve para ampliar, por esta vía, las posesiones territoriales. Hay que contar también el alquiler de tropas a otro Estado contra un enemigo no común, pues en este caso se usa y abusa de los súbditos a capricho, como si fueran cosas, sobre las que cabe disponer a voluntad.

3. «CON EL TIEMPO LOS EJÉRCITOS PERMANENTES
(*MILES PERPETUUS*) DEBEN DESAPARECER TOTALMENTE»

Porque amenazan ininterrumpidamente con la guerra a otros Estados con su disposición a aparecer siempre preparados para ella; se incitan mutuamente a superarse en el conjunto de los Estados armados, que no conoce límites, y en la medida en que resulta finalmente más opresiva la paz que una guerra corta, por los gastos generados por el armamento, se convierten ellos mismos en la causa de guerras ofensivas, con vistas a liberarse de esta carga; añádese a esto que ser tomados a cambio de dinero para matar o ser muertos parece implicar un abuso de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (del Estado) que no se armo-

¹ Un reino hereditario no es un Estado que pueda ser heredado por otro Estado: es un Estado cuyo derecho a gobernar puede darse en herencia a otra persona física. El Estado, pues, adquiere un gobernante: no es el gobernante como tal (es decir, quien posee ya otro reino) el que adquiere un Estado.

niza bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Otra cosa muy distinta es defenderse y defender a la patria de los ataques del exterior con las prácticas militares voluntarias de los ciudadanos, realizadas periódicamente. Lo mismo ocurriría con la acumulación de un tesoro, pues, considerado por los demás Estados como una amenaza de guerra, les forzaría a un ataque adelantado de no oponerse a ello la dificultad de calcular su magnitud (porque de los tres poderes, el *militar*, el de *alianzas* y el del *dinero*, este último podría ser ciertamente el medio bélico más seguro).

4. «NO DEBE EMITIRSE DEUDA PÚBLICA EN RELACIÓN CON LOS ASUNTOS DE POLÍTICA EXTERIOR»

Esta fuente de financiación no es sospechosa para buscar, dentro o fuera del Estado, un fomento de la economía (mejora de los caminos, nuevas colonizaciones, creación de depósitos para los años malos, etc.). Pero un sistema de crédito, como instrumento en manos de las potencias en su lucha entre ellas, que puede crecer indefinidamente y que permite, sin embargo, exigir en el momento presente (pues seguramente no todos los acreedores lo harán a la vez) las deudas garantizadas (la ingeniosa invención de un pueblo de comerciantes en este siglo) es un poder económico peligroso, porque es un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de todos los demás Estados en conjunto y que sólo puede agotarse por la caída de los precios (que se mantendrán, sin embargo, largo tiempo gracias a la revitalización del comercio por los efectos que éste tiene sobre la industria y la riqueza). Esta facilidad para hacer la guerra unida a la tendencia de los detentadores del poder, que parece estar ínsita en la naturaleza humana, es, por tanto, un gran obstáculo para la paz perpetua; para prohibir esto debía existir, con mayor razón, un artículo preliminar, porque al final la inevitable bancarrota del Estado implicará a algunos otros Estados sin culpa, lo que constituirá una lesión pública de estos últimos. En ese caso, otros Estados, al menos, tienen derecho a aliarse contra semejante Estado y sus pretensiones.

5. «NINGÚN ESTADO DEBE INMISCUIRSE POR LA FUERZA
EN LA CONSTITUCIÓN Y EN EL GOBIERNO DE OTRO»

Pues, ¿qué le daría derecho a ello? ¿Tal vez el escándalo que da a los súbditos de otro Estado? Pero este escándalo puede servir más bien de advertencia, al mostrar la gran desgracia que se ha atraído sobre sí un pueblo por su ilegalidad; además el mal ejemplo que una persona libre da a otra (como *scandalum acceptum*) no es en absoluto ninguna lesión. Sin embargo, no habría que incluir aquí el caso de un Estado que se dividiera en dos partes a consecuencia de disensiones internas, representándose cada una de ellas como un Estado particular que pretende ser el todo; que un tercer Estado prestara entonces ayuda a una de las partes no podría ser considerado como injerencia en la constitución de otro Estado (pues sólo existe anarquía). Sin embargo, mientras esta lucha interna no esté decidida, la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería, incluso, un escándalo y convertiría en insegura la autonomía de todos los Estados.

6. «NINGÚN ESTADO EN GUERRA CON OTRO DEBE PERMITIRSE
HOSTILIDADES DE UN TIPO TAL QUE HAGAN FORZOSAMENTE
IMPOSIBLE LA CONFIANZA MUTUA EN LA PAZ FUTURA,
COMO EL RECURSO EN EL ESTADO COMBATIDO A ASESINOS
(PERCUSSORES), ENVENENADORES (VENEFICI), EL QUEBRANTAMIENTO
DE CAPITULACIONES, LA INDUCCIÓN A LA TRAICIÓN
(PERDUELLIO), ETC.»

Éstas son estratagemas deshonorosas. Porque aun en plena guerra ha de existir alguna confianza en la mentalidad del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz, y las hostilidades se desviarían hacia una guerra de exterminio (*bellum internecinum*); como la guerra no es, a decir verdad, sino el medio tristemente necesario en el estado de naturaleza para afirmar el derecho por la fuerza (en el que no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza del derecho); como en la guerra

ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto (porque esto presupone ya una sentencia judicial) sino que es el resultado entre ambas partes lo que decide de qué lado está el derecho (igual que ante los llamados juicios de Dios); como no puede concebirse, por el contrario, una guerra de castigo entre Estados (*bellum punitivum*) (pues no se da entre ellos la relación de un superior a un inferior). De todo ello se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana. No puede, pues, permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella. Que los citados medios conducen inevitablemente a ella es cosa que se desprende del hecho de que esas artes infernales, que son por sí mismas viles, cuando se utilizan no se mantienen por mucho tiempo dentro de los límites de la guerra, sino que se trasladan también a la situación de paz, destruyendo por completo la voluntad de alcanzar ésta, como por ejemplo, el empleo de espías (*uti exploratoribus*), en donde se aprovecha la indignidad de otros (que no puede eliminarse de golpe).

* * *

Aunque objetivamente, esto es, en la intención de los que detentan el poder, las leyes citadas son meras leyes prohibitivas (*leges prohibitivae*), hay algunas que tienen una eficacia rígida, sin consideración de las circunstancias, que obligan inmediatamente a un no hacer (*leges strictae*, como los números 1, 5, 6), mientras que otras (como los números 2, 3, 4), sin ser excepciones a la norma jurídica, en la medida en que tienen en cuenta las circunstancias al ser aplicadas y amplían subjetivamente la capacidad (*leges latae*), contienen una autorización para aplazar la ejecución de la norma sin perder de vista el fin, que permite, por ejemplo, la demora en la restitución de ciertos Estados después de perdida la libertad del número 2, no al día de nunca jamás (*ad calendas graecas*, como solía prometer Augusto), lo que supondría su no realización, sino sólo para que la restitución no se haga de manera apresurada y de manera contraria a la propia intención. La prohibición afecta, en este caso,

... modo de adquisición, que no debe valer en lo sucesivo, pero no afecta a la posesión que, si bien no tiene el título jurídico necesario, sí fue considerada como conforme a derecho por la opinión pública de todos los Estados en su tiempo (en el de la adquisición putativa)².

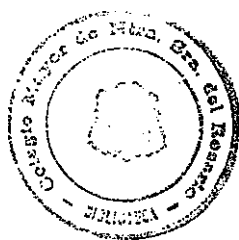
² Se ha dudado hasta ahora, y no sin motivo, de que puedan existir leyes permisivas (*leges permissivae*) de la razón pura, junto a las preceptivas (*leges preceptivae*) y a las prohibitivas (*leges prohibitivae*), pues la ley como tal contiene un fundamento de obligatoriedad práctica objetiva, mientras que el permiso contiene un fundamento para determinadas acciones de carácter accidental. En ese sentido, una ley permisiva contendría la obligación de una acción a la que nadie podría ser obligado, lo cual es una contradicción si el objeto de la ley tiene en ambos casos la misma significación.

— En lo que ahora nos ocupa, la supuesta prohibición de la ley permisiva se refiere sólo al modo de adquisición futura de un derecho (por ejemplo, mediante herencia), mientras que el levantamiento de la prohibición, es decir, el permiso, se refiere a la posesión presente; ésta puede mantenerse por una ley permisiva del derecho natural en la transición del estado de naturaleza al estado civil como una posesión, si no conforme al derecho, sí de buena fe (*possesio putativa*). Ahora bien, la posesión putativa, tan pronto como es reconocida como tal, está prohibida en el estado de naturaleza, de la misma manera que está prohibido un modo semejante de adquisición en el posterior estado civil (después del tránsito); esta posibilidad de una posesión continuada no existiría de haberse producido una adquisición putativa en el estado civil, pues en ese caso tendría que desaparecer inmediatamente como una lesión, una vez descubierta su no conformidad con el derecho.

Sólo he querido llamar incidentalmente la atención de los profesores de derecho natural sobre el concepto de una *lex permissiva*, que se presenta como tal a la razón clasificadora-sistemática. De ese concepto se hace uso sobre todo en el derecho civil (estatutario), sólo que con la diferencia de que la ley imperativa se presenta por sí misma, mientras que el permiso no entra como condición limitativa (como debiera ser) sino que se lleva a las excepciones. Por ejemplo: se prohíbe esto o aquello, *excepto* los números 1, 2, 3, y así indefinidamente, pues los permisos se introducen en la ley de manera casual, no siguiendo algún principio sino tentando los casos concretos. Por el contrario, si las condiciones se hubieran introducido en la fórmula de la ley prohibitiva, ésta se habría convertido al mismo tiempo en una ley permisiva. Por esto, es de lamentar que se haya abandonado tan pronto el tema, ingenioso y sin resolver, propuesto a concurso por el asimismo sabio y penetrante conde Windischgrätz, que apuntaba a esto último. La posibilidad de una fórmula así (semejante a las fórmulas matemáticas) es la única piedra de toque verdadera de una legislación consecuente; sin ella el llamado *ius certum* se quedará siempre en un pío deseo. Sin ella habrá *meras leyes generales* (con eficacia *en general*), pero no leyes universales (con eficacia *universal*), como parece, por el contrario, exigir el concepto de ley.

SEGUNDO APARTADO

QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS DEFINITIVOS
PARA LA PAZ PERPETUA



U

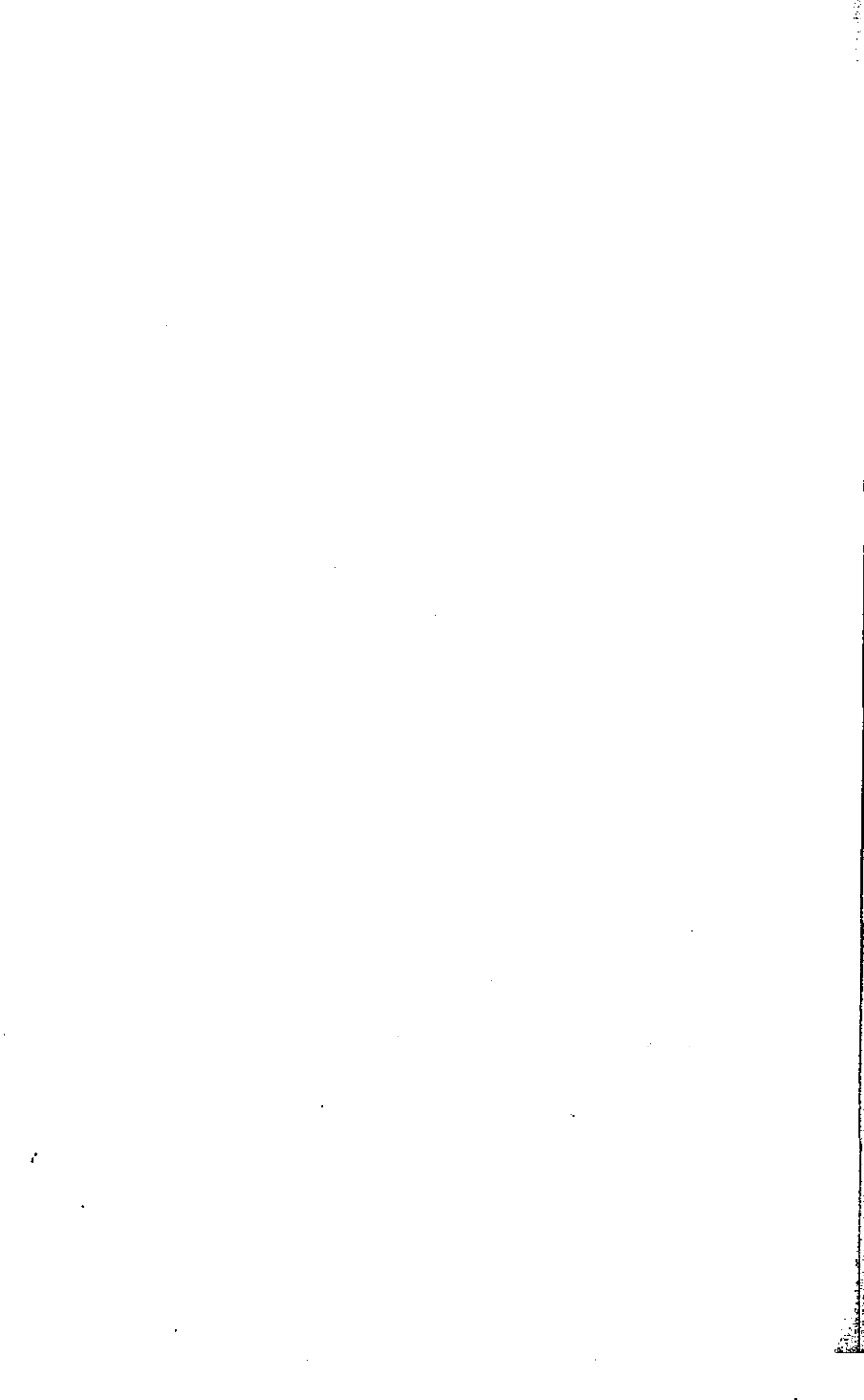
U

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que sólo puede suceder en un estado *legal*), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad³.

³ Se acepta comúnmente que uno solo puede hostilizar a otro si éste me ha *lesionado*: ya de hecho y se considera asimismo correcto cuando ambos viven en estado *civil-legal*. Pues por el hecho de haber ingresado en este estado uno le proporciona al otro la seguridad necesaria (a través de la autoridad que posee poder sobre ambos). Pero un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta seguridad y me está lesionando ya, al estar junto a mí en ese estado, no de hecho (*facto*), ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (*statu iniusto*), que es una constante amenaza para mí. Yo puedo obligarle bien a entrar en un estado social-legal, bien a apartarse de mí lado. Por consiguiente, el postulado que subyace a los artículos siguientes es: que todos los hombres que pueden influirse recíprocamente deben pertenecer a una Constitución civil.

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

- 1) una Constitución según el *derecho político* (*Staatsbürgerrecht*) de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*);
- 2) según el *derecho de gentes* (*Völkerrecht*) de los Estados en sus relaciones mutuas (*ius gentium*);
- 3) una Constitución según el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopoliticum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria, en relación con la idea de la paz perpetua. Pues si uno de estos Estados, en relación de influencia física sobre otros, estuviese en estado de naturaleza, implicaría el estado de guerra, cuando nuestro propósito es precisamente liberarse del mismo.



Primer artículo definitivo para la paz perpetua

La constitución civil de todo Estado
debe ser republicana

Solo la constitución establecida de conformidad con los principios, primero de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), segundo, de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos); y tercero, de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos), la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo, es *republicana*⁴. La constitución

⁴ La libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie. Pues, ¿qué significa *facultad* (*Befugnis*)? La posibilidad de una acción en tanto que con ella no se perjudique a nadie. Por tanto, la explicación de la definición vendría a ser: libertad es la posibilidad de acciones con las que no se perjudique a nadie. No se perjudica a nadie (hágase lo que se haga) si solamente no se perjudica a nadie: es, pues, mera tautología. Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento. Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y *poder* ser, de la misma manera, obligado a su vez. (No necesita explicación el principio de la dependencia *jurídica*, por estar implícito en el concepto de Constitución política.) La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios,

republicana es, pues, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de constitución civil. Hay que preguntarse, además, si es también la única que puede conducir a la paz perpetua.

La constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de

como un ciudadano de un mundo suprasensible. Por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la razón, a no ser que haya podido prestar mi consentimiento (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago el primer concepto de la voluntad divina). Por lo que respecta al principio de igualdad en relación con el ser supremo del mundo, fuera de Dios, tal como podría imaginármelo (un gran Eón)*, no existe razón alguna para que yo, cumpliendo mi deber en mi puesto como el Eón en el suyo, tenga que obedecer y él tenga el derecho de mandar. El fundamento de la *igualdad* está en que este principio (igual que el de la libertad) no se acomoda a la relación con Dios, porque Dios es el único ser a propósito del que cesa el concepto de deber.

Por lo que respecta al derecho de igualdad de todos los ciudadanos en cuanto súbditos, importa contestar a la cuestión de la admisibilidad de la *nobleza hereditaria*: «si el *rango* concedido por el Estado (el rango de un súbdito sobre otro) debe preceder al *mérito* o al revés». Una cosa es clara: si el rango va vinculado al nacimiento no es totalmente cierto que el mérito (capacidad y fidelidad profesionales) venga después: esto es tanto como si le concediera al beneficiado el ser jefe sin los méritos, lo cual no lo acordará nunca la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es, sin duda, el principio de todos los derechos). Un noble no es necesariamente, por el hecho de serlo, un hombre *noble*. Por lo que respecta a la *nobleza de cargo* (como podría llamarse al rango de una magistratura elevada y que deba ser alcanzada por méritos), el rango no pertenece a la persona como una propiedad, sino al puesto, y la igualdad no se lesiona por ello: al abandonar la persona el cargo deja, al mismo tiempo, el rango y regresa al pueblo.

* Para los gnósticos, llamados «especulativos» (Basilides, Valentín, Marción) los «eones» simbolizan las fuerzas esenciales, producidas continuamente, que constituyen y hacen posible el proceso del universo. Para los gnósticos este proceso no es estático, ni tampoco dialéctico, es dinámico. [N. del T.]

otro modo en esta constitución) para decidir «si debe haber guerra o no», nada más natural que el que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca por nuevas y próximas guerras): por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas, etc., y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes y encomendar indiferentemente la justificación de la misma, por mor de la seriedad, al cuerpo diplomático, siempre dispuesto a ello.

* * *

Para que no se confunda la constitución republicana con la democracia (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante; la primera se denomina realmente la forma de la *soberanía* (*forma imperii*) y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo* o *algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia*, *aristocracia* y *democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda es la forma del gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo): en este sentido la constitución es o *republicana* o

de tica. El republicanismismo es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como si se tratara de su voluntad particular. De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido genuino de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en realidad una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona (como lo universal de la premisa mayor en un silogismo no puede ser, al mismo tiempo, la subunción en él de lo particular en la premisa menor); y si bien las otras dos constituciones son siempre defectuosas al dar cabida a semejante modo de gobierno, es posible, al menos, en ellas que adopten un modo de gobierno de acuerdo con el *espíritu* de un sistema representativo, como, por ejemplo, Federico II al *decir* que él era simplemente el primer servidor del Estado, mientras que la constitución democrática, por el contrario, lo hace imposible porque todos quieren ser soberano⁵. Se puede decir, por consiguiente, que cuanto más reducido es el número de personas del poder estatal (el

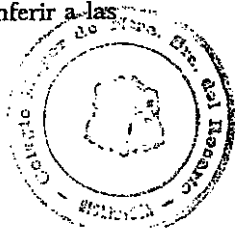
⁵ Con frecuencia se ha tachado a los altos tratamientos, que se dan a un príncipe, de vulgares adulaciones (ungido de Dios, administrador de la voluntad divina en la tierra y representante suyo), pero me parece que estos reproches no tienen fundamento. Estos tratamientos, lejos de envanecer al príncipe territorial, deben más bien deprimirlo en su interior, si tiene entendimiento (lo que hay que presuponer) y piensa que ha recibido un cargo demasiado grande para un hombre, es decir, administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el *derecho de los hombres*, debiendo estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios.

número de soberanos) y cuanto mayor es la representación de los mismos, tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo y puede esperarse que se llegue, finalmente, a él a través de sucesivas reformas. Por esta razón, llegar a esta única constitución totalmente legítima resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía e imposible en la democracia, a no ser mediante una revolución violenta. Pero el pueblo tiene más interés, sin comparación, en el modo de gobierno⁶ que en la forma de Estado (aun cuando la mayor o menor adecuación de ésta a aquel fin tiene mucha importancia). Al modo de gobierno que es conforme a la idea del derecho pertenece el sistema representativo, único en el que es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el gobierno es despótico y violento

⁶ Mallet du Pan* se vanagloria, con su lenguaje de tono genial, pero insustancial y vacío, de haberse convencido tras muchos años de experiencia de la verdad del famoso dicho de Pope: «deja que los tontos discutan sobre el mejor gobierno; el mejor gobierno es el que gobierna mejor»**. Si esta frase quiere decir que el gobierno que mejor gobierna es el mejor gobernado, Pope ha partido una nuez y le ha salido, en expresión de Swift, un gusano; si significa que es también la mejor forma de gobierno, es decir, de Constitución, es radicalmente falso, pues los ejemplos de buen gobierno no demuestran nada sobre la forma de gobierno. Quién ha gobernado mejor que *Tito* y *Marco Aurelio* y dejaron como sucesores, sin embargo, uno a *Domiciano* y el otro a *Comodo*, lo que no habría podido suceder con una buena Constitución, pues la incapacidad de estos últimos para el cargo había sido conocida con suficiente antelación y el poder del emperador era también suficiente como para haberlos excluido.

* Jacob Mallet du Pan (1749-1800), de origen suizo, trabajó como periodista en Londres, Ginebra y París. Desde 1788 dirigió la sección política del *Mercure de France*, de orientación contrarrevolucionaria. Es autor de unas *Consideraciones sobre la Revolución Francesa*, 1791. [N. del T.]

** Alexander Pope (1688-1744), poeta católico inglés que destacó por su cultivo de la preceptiva y sus versiones de obras clásicas. En su propia obra buscó siempre un «orden lúcido» capaz de conferir a las ideas finura, serenidad y seguridad cristalina. [N. del T.]



(sea cual fuera la Constitución). Ninguna de las antiguas, así llamadas, repúblicas ha conocido este sistema y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el supremo poder de uno solo es, no obstante, el más soportable entre todos ellos.

Segundo artículo definitivo para la paz perpetua

El derecho de gentes debe fundarse
en una *federación* de Estados libres

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos particulares que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros ya por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. Habría en ello, no obstante, una contradicción porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) y con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo) y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice el supuesto de partida (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los *pueblos* en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno solo).

Del mismo modo que miramos hoy con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, con la lucha continua en lugar de la sumisión a una fuerza legal constituyente por ellos mismos, y la preferencia de una libertad desenfrenada sobre la racional, considerando tal como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, consideramos obligado pensar que los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) tendrían que apresurarse a salir cuanto antes de una situación tan infame: en lugar de ello, sin embargo, cada *Estado* sitúa más bien su soberanía (pues soberanía po-

pu. es una expresión absurda) precisamente en no estar sometido en absoluto a ninguna fuerza legal externa, y el brillo de su jefe de Estado consiste en sacrificar a miles de personas bajo sus órdenes por un asunto que no les afecta, sin ponerse él mismo en peligro⁷; y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste fundamentalmente en esto: muchas tribus americanas han sido aniquiladas totalmente por sus enemigos, mientras que los europeos saben aprovechar a sus vencidos de otra manera mejor que aniquilándolos: aumentan el número de sus súbditos, aumentando de esta manera los instrumentos para futuras y más ambiciosas guerras.

Dada la maldad de la naturaleza humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno), resulta, ciertamente, admirable que la palabra derecho no haya podido ser eliminada todavía, por pedante, de la política de guerra, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta opinión: Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (mera fuente enojosa de consuelo), aunque sus códigos elaborados filosófica o diplomáticamente no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla (pues los Estados como tales no están bajo una fuerza exterior común), aún son citados ingenuamente, en efecto, como *justificación* de una agresión bélica, pero no se ha dado ningún caso de que un Estado haya abandonado sus propósitos en razón de argumentos basados en las consideraciones de tan importantes hombres. Este homenaje que todos los Estados tributan al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar esto mismo de los otros, pues, de lo contrario,

⁷ Ésta fue la respuesta que un príncipe búlgaro dio al emperador griego, que quería resolver una disputa con un duelo: «Un herrero, que tiene tenazas, no cogerá con las manos el hierro ardiendo de los carbones.»

nunca pronunciarían la palabra *derecho* aquellos Estados que quieren hacerse la guerra, salvo que lo hicieran de broma, como aquel príncipe galo que decía: «La ventaja que la naturaleza ha dado al fuerte sobre el débil es que éste debe obedecer a aquél.»

Dado que la manera que tienen los Estados de reclamar su derecho sólo puede ser la guerra —nunca un juicio ante un tribunal—, y el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante la guerra ni mediante su resultado favorable, la victoria; dado, además, que un *tratado de paz* puede poner término a una guerra determinada pero no a la situación de guerra (posibilidad de encontrar un nuevo pretexto para la guerra, a la que tampoco se la puede tachar de injusta porque en esta situación cada uno es juez de sus propios asuntos); dado igualmente que no tiene vigencia para los Estados, según el derecho de gentes, lo que sí vale para el hombre en el estado en el que no rige la ley, según el derecho natural: «la obligación de salir de esta situación» (porque poseen ya, como Estados, una constitución interna legítima y están, por tanto, liberados de la coacción de otros a someterse a una Constitución legal ampliada de acuerdo con sus conceptos jurídicos), y dado que la razón, no obstante, desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos, dado todo ello: tiene que existir una federación de índole particular a la que se puede llamar la federación de la paz (*foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquélla buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado, sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción. Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la *federación*, que debe extenderse

paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda formar una república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua), ésta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando de esta manera el estado de libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones.

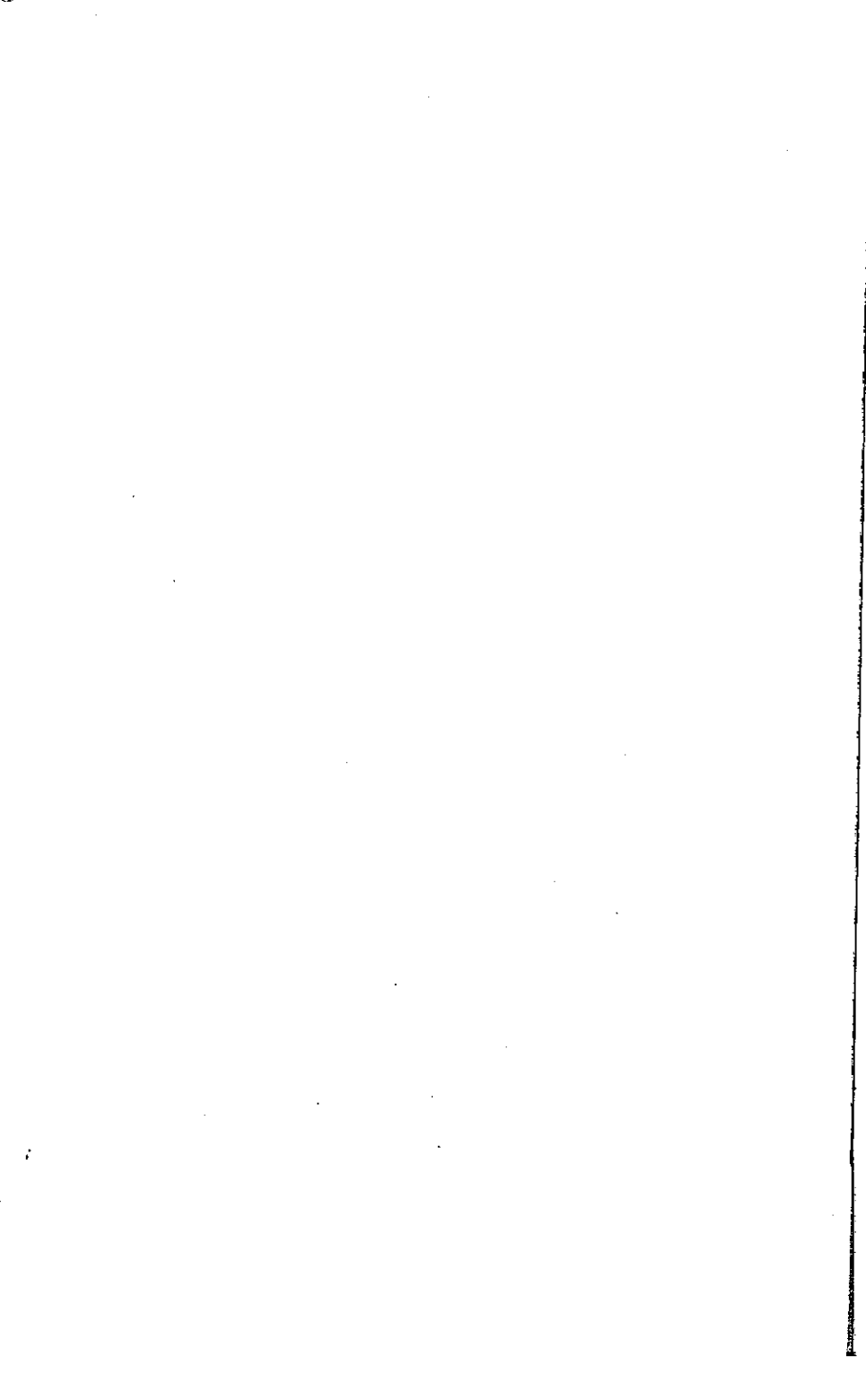
Resulta comprensible que un pueblo diga: «No debe haber entre nosotros ninguna guerra, pues queremos formar un Estado, es decir, queremos imponernos a nosotros mismos un poder supremo legislativo, ejecutivo y judicial que dirima nuestros conflictos pacíficamente.» Pero si este Estado dice: «No debe haber ninguna guerra entre mí y otros Estados aunque no reconozco ningún poder legislativo supremo que asegure mi derecho y al que yo asegure su derecho», no puede entenderse en absoluto dónde quiero basar entonces la confianza en mi derecho, si no es en el sucedáneo de la federación de las sociedades civiles, es decir, en el federalismo libre, que debe ser vinculado necesariamente por la razón con el concepto del derecho de gentes, si este concepto tiene todavía algún contenido pensable.

Si el derecho de gentes se asume y entiende como un derecho *para* la guerra, no puede pensarse, en realidad, nada en absoluto (porque sería un derecho que determinaría qué es justo según máximas unilaterales del poder y no según leyes exteriores, limitativas de la libertad del individuo, de validez universal); con un concepto así habría que entender, en ese caso, que a los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos a otros y encuentran la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes. Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de someterse a leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a

todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesis*, en ese caso, la corriente de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenida, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo *negativo* de una *federación* permanente y en continua expansión, aunque con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen. (*Furor impius intus fremit horridus ore cruento**, Virgilio⁸.)

* «Un furor impío hierve interiormente, terrible, en su boca sangrienta.» [N. del T.]

⁸ Al concertarse la paz, después de una guerra, no sería inconveniente para el pueblo que se convocara un día de penitencia, después de las fiestas de acción de gracias, para implorar al cielo, en el nombre del Estado, misericordia por el gran pecado que comete el género humano al no querer unirse a otros pueblos en una constitución legal y preferir, orgullosos de su independencia, el medio bárbaro de la guerra (con el que, además, no se determina lo que se pretende, es decir, el derecho de cada Estado). Las fiestas de acción de gracias por una victoria durante la guerra, los himnos que se cantan al *señor de los ejércitos* (del mejor modo israelita) contrastan en no menor medida con la idea moral de padre de los hombres, pues a la indiferencia ante el modo como los pueblos reivindican su derecho (que es bastante triste) añaden, además, la alegría de haber aniquilado a muchos hombres o su felicidad.



Tercer artículo definitivo para la paz perpetua

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

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Éste puede rechazar al extranjero, si ello no acarrea la ruina de éste; pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto, el otro no puede combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. Algunas partes deshabitadas de esta superficie, el mar y los desiertos, dividen esta comunidad, pero el barco y el *camello* (el *barco* del desierto) hacen, con todo, posible un acercamiento por encima de esas regiones sin dueño, así como un uso del derecho a la *superficie*, que pertenece conjuntamente a la especie humana, para un posible tráfico. La inhospitalidad de las costas (por ejemplo, de las costas berberiscas) por los robos de barcos en mares próximos o por hacer esclavos a los marinos que arriban a

las costas, así como la inhospitalidad de los desiertos (de los árabes beduinos), que consideran su proximidad a las tribus nómadas como un derecho a saquearlas son, pues, contrarias al derecho natural. Un derecho, sin embargo, que en cuanto a la facultad de los extranjeros recién llegados, no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad de *intentar* un tráfico con los antiguos habitantes. De esta manera pueden establecer relaciones pacíficas partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirán finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita.

Si se compara con ello la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambrunas, rebelión, perfidia y cuanto figure en la letanía de todos los males que afligen al género humano.

China⁹ y Japón, que tenían ya experiencia de tales huéspedes, han permitido sabiamente en el caso de

⁹ Para la escritura del nombre de este gran reino con el que se nombra a sí mismo (es decir, China, no Sina u otro sonido semejante) se puede consultar el *Alphab. Tibet.*, de Georgius, págs. 651-654, especialmente la *nota b*. Propiamente no tiene un nombre determinado, según la observación del profesor Fischer, de Petersburgo; el nombre más frecuente sigue siendo el de la palabra *Kin*, es decir, oro (que los tibetanos expresan con *Ser*), razón por la que el emperador es llamado rey del oro (del país más magnífico del mundo); esta palabra podría pronunciarse en ese reino como *Chin*, pero puede haber sido pronunciada *Kin* por los misioneros italianos (por la gutural). De ello se desprende que el país llamado por los romanos país de los *Seres* era China. El co-

China, el acceso pero no la entrada, y en el caso de Japón, sólo un acceso limitado a un único pueblo europeo, los holandeses, a los que, además, excluyen de la comunidad de los nativos, como si se tratara de prisioneros. Lo peor de todo esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta vio-

mercio de la seda hacia Europa se hacía a través del *Gran Tibet* (probablemente a través del *Pequeño Tibet* y Bujara sobre Persia), lo que da lugar a algunas consideraciones sobre la antigüedad de este sorprendente Estado comparable al Indostán en enlace con el *Tibet* y, a través de éste, con Japón; en cambio, el nombre de Sina o Tschina no sugiere nada. Quizá pudieran explicarse también las antiquísimas, aunque nunca bien conocidas, relaciones de Europa con el Tibet por lo que nos refiere *Hesychios** del grito de los hierofantes Κοῦξ'Ομπαξ (*Konx Ompax*) en los misterios de Eleusis (véase, *Reise des jüngern Anacharsis*, 5. parte, págs. 447 y sigs.). Ahora bien, según el *Alph. Tibet.*, de Georgius, la palabra *Concioa* significa dios, y esta palabra tiene una gran semejanza con la de *Konx: Pab-cio* (ibid., pág. 520), que podía ser pronunciada por los griegos como *pax*, significa *promulgator legis*, la divinidad reparada por el mundo (llamada también *Cencresi*, pág. 177). *Om*, que La Croze traduce por *benedictus*, bendito, no puede significar, aplicado a la divinidad, otra cosa que *bienaventurado*, pág. 507. El P. Franz Horatius afirma que habiendo preguntado muchas veces a los *lamas* tibetanos qué entendían por dios (*Concioa*), obtuvo siempre la respuesta siguiente: «*Es la reunión de todos los santos*» (es decir, de los bienaventurados que han vuelto a la divinidad, tras muchas migraciones por toda clase de cuerpos, que se tornan en *Burchane*, es decir, seres dignos de ser adorados, almas transformadas, pág. 223). De todo lo cual se infiere que aquellas misteriosas palabras *Konx Ompax* significan *santo* (*Konx*), *bienaventurado* (*Om*) y *sabio* (*Pax*), el supremo ser extendido por todo el mundo (la naturaleza personificada); utilizadas estas palabras en los misterios griegos han significado el *monoteísmo* de los eoptas en oposición al *politeísmo* del pueblo, aunque P. Horatius sospecha aquí algo de ateísmo. El traslado de esa misteriosa palabra a Grecia se explica de la manera antes indicada y, recíprocamente, hace probable un primer tráfico de Europa con China a través del Tibet (antes, incluso, que con el Indostán).

* Gramático griego nacido en Alejandría, que vivió en los siglos v ó vi d.C. Compuso un diccionario extenso y muy apreciado, *Συναγωγὰ παρῶν λέξεων κατὰ στοιχεῖον*, editado en 1514, en ed. princ., por M. Musurus y reeditado por K. Latte en Compenhague, en 1953, con un amplio prefacio. [*N. del T.*]

len , que todas estas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las islas de azúcar, sede de la esclavitud más violenta imaginable, no ofrecen ningún auténtico beneficio, sino que sirven indirectamente a una finalidad, no muy recomendable precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa; y todo esto para potencias que *quieren* hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como si se tratara de agua.

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa necesariamente el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, auxiliando en el camino hacia la *pax* perpetua, a la que no es posible aproximarse de modo continuado sin esta condición.

Suplemento primero

De la garantía de la paz perpetua

Lo que suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista *naturaleza* (*natura daedala rerum*)*, en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad, razón por la que se la llama indistintamente *destino*, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia*¹⁰, por referencia a la finali-

* La expresión es de Lucrecio, que la entiende como indicativa de una naturaleza «que ordena todas las cosas». [N. del T.]

¹⁰ En el mecanismo de la naturaleza, al que pertenece el hombre (como ser sensible), se manifiesta una forma que sirve de fundamento a su existencia y que no podemos concebir como no sea sometida al fin de un creador del mundo, que la predetermina; a esta determinación previa llamamos *providencia* en general (divina); en cuanto que está al comienzo del mundo la llamamos *providencia fundadora* (*providentia conditrix*); *semel iussit, semper paren**, Agustín); en cuanto que conserva el curso de la naturaleza, según leyes universales de finalidad, la llamamos *providencia gobernante* (*providentia gubernatrix*); considerada en relación con los fines particulares, aunque imprevisibles para el hombre y cognoscibles sólo por el éxito, la llamamos *providencia directora* (*providentia directrix*) y, por último, con respecto a algunos acontecimientos aislados, estimados como fines de Dios, no la llamamos *providencia* sino *disposición* (*directio extraordinaria*). Sería loco exceso del hombre querer conocerla (pues, en realidad, se refiere a milagros, aunque esos sucesos no reciban tal nombre): inferir de un acontecimiento aislado un principio particular de la causa eficiente (el de que el acontecimiento sea un fin y no una mera consecuencia natural mecánica de otro acontecimiento desconocido por completo por nosotros), resulta insensato y presuntuoso, por piadoso y humilde que puede sonar el lenguaje aquí utilizado. Asimismo, la división de la providencia (considerada *materialiter*) en *universal* y *particular*, según los objetos del universo a que se refiera, es falsa y contradictoria en sí misma (como si dijéramos, por ejemplo, que cuida de la conservación de las especies y

dad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin final obje-

abandona a los individuos al azar), porque precisamente se llama universal pensando en que nada ni nadie está excluido de su previsión.

Probablemente se ha querido clasificar aquí la providencia (*formaliter* considerada) atendiendo al modo de realización de su propósito, es decir, providencia *ordinaria* (por ejemplo, la muerte y la resurrección anual de la naturaleza según el ciclo de las estaciones) y *extraordinaria* (por ejemplo, que las corrientes marinas conduzcan troncos de árboles a las costas heladas, donde no pueden crecer, y sin los que sus habitantes no podrían vivir); en los casos de providencia extraordinaria podemos explicar muy bien las causas fisicomecánicas de los fenómenos (por ejemplo, por el hecho de que las orillas de los ríos de los países templados están pobladas de árboles, que caen en los ríos y son transportados como por una especie de corriente del Golfo), pero, a pesar de ello, no podemos pasar por alto la causa teleológica, que se refiere a la previsión de una sabiduría que ordena la naturaleza.

Lo que sí debe desaparecer es ese concepto, tan usado en las escuelas, de una colaboración o *concurso* divino (*concursum*) en la producción de efectos en el mundo sensible. Pues, en primer lugar, es contradictorio en sí mismo querer emparejar lo que no es de la misma naturaleza (*gryphes iungere equis*)** y *completar* a la causa perfecta de las transformaciones en el mundo con una providencia especial preterminante del curso del mundo (en ese caso, aquélla tendría que haber sido una causa imperfecta), como al decir, por ejemplo, que el médico ha curado al enfermo con el *concurso* de Dios. Porque *causa solitaria non iuvat****. Dios ha creado al médico y sus medicinas y por ello, si se quiere ascender hasta el fundamento primero, inconcebible teóricamente, habría que atribuir a Dios *todo* el efecto. Pero también se puede atribuir al médico *totalmente*, si consideramos este acontecimiento en la cadena de causas del orden de la naturaleza. En segundo lugar, una teoría semejante destruye todos los principios para juzgar un efecto. Pero en sentido *práctico-moral* (referido por completo a lo suprasensible) el concepto del *concursum* divino es conveniente e, incluso, necesario; por ejemplo, en la fe de que Dios completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos, si perseveramos en nuestros esfuerzos hacia el bien; pero es claro que nadie debe intentar *explicar* una acción buena (como un suceso en este mundo) desde esa perspectiva, ya que presupondría un conocimiento teórico de lo suprasensible, lo cual es absurdo.

* «Providencia fundadora; sólo mandó una vez; siempre obedecen.» [N. del T.]

** «Aparear gritos con caballos.» [N. del T.]

*** «Una sola causa no ayuda.» [N. del T.]

tivo del género humano y que predetermina el curso del mundo. Una causa, a decir verdad, que no podemos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza, o ni siquiera *inferir*, sino que (como en toda relación de la forma de las cosas a fines, en general) sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con la práctica artística humana; la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una *idea* que, si bien es desmesurada en sentido *teórico*, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido práctico (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la *paz perpetua*). El uso del término *naturaleza*, tratándose aquí solamente de *teoría* (no de religión) es también más idóneo para los límites de la razón humana (que debe mantenerse, en lo que respecta a la relación de los efectos con sus causas, dentro de los límites de la experiencia posible) y más *modesto* que el término de una *providencia* que nos resultara cognoscible, con el que *uno se coloca presuntuosamente las alas de Ícaro* para poder acercarse algo más al sentido de su designio inescrutable.

Antes de determinar con mayor precisión esta garantía será preciso examinar el estado que la naturaleza ha organizado para las personas que actúan en su gran escenario, estado que hace necesaria, en último término, la garantía de la paz, y examinar, después, el modo en que suministra esta garantía.

Su organización provisional consiste en que: 1) ha cuidado de que los hombres de todas las partes de la tierra puedan vivir; 2) a través de la guerra los ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas; 3) también por medio de la guerra ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legalmente reguladas. Es digno de admiración que en los fríos desiertos crezca aún, junto al océano glacial, el musgo que bajo la nieve, busca el *reno* para ser él, a su vez, *vehículo* o incluso alimento de los samoyedos y ostiakos; es digno de admiración que los desiertos de arena cuenten con el *camello*, que parece haber sido creado para via-

jar a través de ellos con la finalidad de no dejarlos inutilizados. Pero aún brilla más clara la finalidad de la naturaleza cuando se tiene en cuenta que, en las orillas del océano glacial, además de los animales cubiertos de pieles, las focas, los caballos marinos y las ballenas proporcionan a sus habitantes alimento con su carne y fuego con su grasa. No obstante, donde mayor admiración despierta la previsión de la naturaleza es en las maderas que llegan flotando a estas regiones sin flora (sin que se sepa a ciencia cierta de dónde vienen), sin las que no podrían construir sus vehículos de transporte ni sus armas ni sus cabañas; así tienen ya bastante con la lucha contra los animales para vivir en paz entre ellos. Pero lo que los ha *conducido hasta allí* no ha sido, probablemente, otra cosa que la guerra. El primer arma de guerra que el hombre había aprendido a domar y domesticar, en la época del poblamiento de la tierra, es el *caballo* (pues el elefante pertenece a una época posterior, a la época del lujo de Estados ya establecidos); el arte de cultivar ciertas clases de hierbas, llamadas *cereales*, cuya primitiva naturaleza no conocemos ya nosotros, y la reproducción y mejoramiento de la *variedades de frutas* mediante trasplantes e injertos (en Europa quizá sólo de dos clases, del manzano y del peral) sólo podían aparecer en Estados establecidos, donde existiera una propiedad de la tierra garantizada, después de que los hombres, antes en libertad sin leyes, hubieran sido empujados desde la vida de *caza*¹¹, pesca y pasto-

¹¹ De todos los modos de vida es la *caza*, sin duda, el más opuesto a una constitución establecida: porque las familias, como tienen que aislarse unas de otras, pronto se vuelven *extrañas* y, diseminadas por grandes bosques, pronto pasan a hostilizarse porque cada una necesita mucho espacio para lograr sus alimentos y sus vestidos. La *prohibición de Noé de comer sangre*, 1 Moisés, IX, 4-6 (con frecuencia repetida, después de que las escrituras judías la convirtieran en condición para la admisión de los nuevos cristianos procedentes del paganismo, aunque con otro sentido, *Hechos Apost.* XV, 20, XXI, 25) no parece haber sido, en el principio, otra cosa que la prohibición de dedicarse a la *caza*, porque en la caza sucede con frecuencia tener que comer carne cruda y, prohibiendo esto último, se prohíbe al mismo tiempo aquélla.

reo a la *agricultura* y se hubiera descubierto la *sal* y el *hierro*, quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes, a través del cual establecieron una *relación pacífica* entre ellos e, incluso, con otros pueblos más alejados, capaz de facilitar el acuerdo y el sentido de comunidad.

Habiendo cuidado la naturaleza de que los hombres *puedan vivir sobre la tierra* ha querido también, y de manera despótica, que *deban vivir*, incluso contra su inclinación, y sin que este *deber* presuponga al mismo tiempo un concepto de obligación que los uniera a tal efecto mediante una ley moral, sino que para lograr este fin la naturaleza ha elegido la guerra como medio. Vemos pueblos en los que la unidad de su lengua permite reconocer la unidad de su origen, como los samoyedos en el océano glacial; vemos, por otra parte, un pueblo con una lengua similar en las montañas de *Altai*, separados entre sí por doscientas millas; entre ambos se ha abierto paso otro pueblo, el mongol, pueblo de jinetes y, por tanto, guerrero, que ha empujado a una parte de aquella raza lejos de esta otra a las inhóspitas regiones heladas, adonde seguramente no se habrían extendido por su propia voluntad¹². Lo mismo ocurre con los *finlandeses* en la región septentrional de Europa, llamados *lapones*, ahora tan alejados de los *húngaros*, pero tan próximos en su lengua, separados entretanto por los godos y los sármatos; ¿y qué otra cosa ha conducido a los *esquimales* en el norte (quizá los aventureros más antiguos de Europa, una raza totalmente diferente a todas las america-

¹² Cabría preguntar: si la naturaleza ha querido que esas costas heladas no permanezcan deshabitadas, ¿qué será de sus habitantes cuando no les lleguen más maderas (como es de esperar)? Pues hay que pensar que, con el progreso de la cultura, los habitantes de las regiones templadas irán aprovechando mejor la madera que crece en la ribera de sus ríos y no caerá en los ríos ni será llevada al mar. Mi respuesta es que los habitantes del Obi, del Jenisei, del Lena, etc., se las suministrarán en intercambio con los productos del reino animal, en los que las costas polares son tan ricas, cuando ella (la naturaleza) haya obligado a la paz entre ellos.

nas) y a los *fueguinos* del sur de América hasta la Tierra de Fuego sino la guerra, de la que se sirve la naturaleza como de un medio para poblar la tierra? Pero la guerra misma no necesita motivos especiales para su desencadenamiento, pues parece estar injertada en la naturaleza humana e, incluso, parece valer como algo *noble*, a lo que el hombre tiende por un *honor* desprovisto de impulsos egoístas: el *coraje guerrero* se estima dotado de un gran valor inmediato (tanto por los salvajes americanos como por los europeos en la época de la *caballería*) no sólo *cuando* hay guerra (como es razonable) sino en orden al hecho de *que* la haya, y con frecuencia se ha comenzado una guerra para mostrar simplemente aquel coraje, allegando así a la guerra una dignidad intrínseca, y ello de un modo tal que algunos filósofos llegan a dedicarle una loa como si se tratara de una honra de la humanidad, olvidándose del dicho de aquel griego: «La guerra es mala porque hace más gente mala que la que se lleva.» Hasta aquí la cuestión de lo que la naturaleza hace *para su propio fin*, considerando al género humano como una especie animal.

Ahora viene la cuestión que afecta a lo esencial del propósito de la paz perpetua: lo que la naturaleza hace en este sentido, esto es, de cara al fin que su propia razón le impone al hombre como deber, favoreciendo así su *finalidad moral*, y cómo garantiza que pueda asumirse como seguro que el hombre hará lo que de acuerdo con las leyes de la libertad *debería* hacer, y no hace, sin que la coacción de la naturaleza dañe tal libertad. Esto es, precisamente de acuerdo con las tres relaciones del derecho público, el *derecho político*, el *derecho de gentes* y el *derecho cosmopolita*. Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo *hace*, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)*.

* «El destino guía a quien se somete, arrastra a la fuerza al que se resiste», Séneca, *Epístolae morales* a Lucilio, XVIII, 4. [N. del T.]

1. Aun cuando un pueblo no se viera forzado por discordias internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría desde fuera la guerra, pues, según la disposición antes citada de la naturaleza, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo que lo acosa y contra el que debe convertirse internamente en un *Estado* para estar armado como una *potencia* contra él. Pues bien, la constitución *republicana* es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero es también la más difícil de establecer y, más aun de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que tendría que ser un Estado de *ángeles*, dado que los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma. Pero llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y llega precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que es cuestión sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) orientar aquellas fuerzas suyas, las unas contra las otras de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es que ocurre como si esas tendencias no existieran y el hombre se ve obligado a ser un buen ciudadano, aunque no precisamente un hombre moralmente bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, por duro que ello suene, incluso para un pueblo de *demonios* (siempre que tengan entendimiento), y el problema reza así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de un modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, den en contenerlos mutuamente de tal manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que el que sería de no tener esas malas inclinaciones». Un problema así debe tener *solución*. Pues no se trata del perfeccionamiento moral de los hombres, sino del mecanismo de la naturaleza; consistiendo el problema en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en los hombres para ordenar la oposición de sus instin-

to o pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando de este modo la situación de paz en la que las leyes tienen vigor. También puede observarse esto en los Estados existentes, organizados todavía muy imperfectamente: los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea del derecho, aunque con toda seguridad no es la moralidad la causa de ese comportamiento (como tampoco lo es de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo); de aquí se sigue que el mecanismo natural de contrarrestar las inclinaciones egoístas, que se oponen de modo natural también externamente, puede ser utilizado por la razón como un medio para hacerle sitio a su propio fin, al mandato legal, y, por ende, para fomentar y garantizar la paz tanto interna como exterior, en la medida en que ésta descansa en el Estado mismo. Esto significa que la naturaleza *quiere* a toda costa que el derecho conserve, en último término, la supremacía. Lo que no se tiene el cuidado de hacer ahora, se hará finalmente por sí mismo, si bien con mayores molestias. «Si doblas la caña demasiado, la rompes; y quien quiere demasiado no quiere nada» (*Bouterwek*)*.

2. La idea del derecho de gentes presupone la *separación* de muchos Estados vecinos, independientes unos de otros; y aunque esta situación es en sí misma una situación de guerra (si una asociación federativa entre ellos no evita el estallido de las hostilidades) es, sin embargo, mejor, según la idea de la razón, que la fusión de los mismos por obra de una potencia que controlase a

* Friedrich Bouterwek (1766-1828) nacido en Oker (Goslar), fue profesor en la Universidad de Göttingen. Fundó, en la estela del criticismo kantiano, que desarrolló en un sentido próximo a Jacobi, el llamado «virtualismo absoluto». De acuerdo con esta teoría, lo real es anterior a todo sujeto y a todo objeto, que están contenidos en «el principio», según el cual subsisten originariamente todas las fuerzas y todas las resistencias a estas fuerzas. Escribió *Ideas para una apodíctica general*, 1799. [N. del T.]

los demás y que pasara a convertirse en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae finalmente en anarquía, después de haber aniquilado los gérmenes del bien. Sin embargo, la voluntad de todo Estado (o de su autoridad suprema) es llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo, si es posible. Pero la *naturaleza quiere* otra cosa. Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*¹³; estas diferencias llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra, pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios, estas diferencias conducen a coincidir en la paz, una paz generada y garantizada mediante el equilibrio de las fuerzas en la más viva competencia entre las mismas, y no como resultado del quebrantamiento de todas las energías, como es el caso en el despotismo (en el cementerio de la libertad).

3. De la misma manera que la naturaleza separa, sabiamente, a pueblos a los que la voluntad de cada Estado gustaría unir, sobre la base incluso de principios del derecho de gentes, con astucia o violencia, une también, por otra parte, a otros pueblos, a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante su propio provecho recíproco. Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es, en rea-

¹³ *Diferentes religiones*: ¡extraña expresión!, igual que si se hablase de diferentes *morales*. Pueden darse, ciertamente, diferentes *tipos de creencia* que no radican en la religión sino en la historia de los medios utilizados para su fomento, pertenecientes al campo de la erudición; y puede haber, por ello mismo, diferentes *libros religiosos* (*Zendavesta*, *Veda*, *Corán*, etc.), pero sólo puede existir una única *religión* válida para todos los hombres y en todos los tiempos. Aquellas creencias no pueden contener, pues, otra cosa que el vehículo de la religión, que es accidental y puede variar según los tiempos y lugares.

lidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones, siempre que hay amenaza en cualquier parte del mundo, igual que si estuviesen en una alianza estable, ya que las grandes alianzas para la guerra, por su propia naturaleza, sólo muy raras veces subsisten y no tienen éxito sino aún más raramente. De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para *predecir* (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en modo alguno meramente quimérico).

Suplemento segundo

Artículo secreto para la paz perpetua

Un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es una contradicción objetiva, es decir, atendiendo a su contenido; subjetivamente puede haber, en cambio, un secreto si se toma en consideración la persona que lo dicta, por encontrar inconveniente esta persona para su dignidad manifestarse públicamente como autora del referido artículo.

El único artículo de esta especie viene contenido en la siguiente proposición: «Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados armados para la guerra.»

Parece resultar, sin embargo, empequeñecedor para la autoridad legisladora de un Estado, al que hay que atribuir naturalmente la máxima sabiduría, el buscar enseñanzas en sus súbditos (los filósofos) sobre los principios de su comportamiento respecto a otros Estados; no obstante, parece muy aconsejable hacerlo. El Estado requerirá, por tanto, a los filósofos *en silencio* (esto es, haciendo un secreto de ello), lo que significa tanto como que les *dejará hablar* libre y públicamente sobre los principios generales de la conducción de la guerra y del establecimiento de la paz (algo que harán por sí mismos, desde luego, siempre que no se les prohíba) y la coincidencia de los Estados sobre este punto tampoco necesita reunión especial alguna a tal fin, ya que descansa en la obligación misma de la razón humana universal (razón legisladora moral). Con esto no se ha dicho que el Estado deba conceder prioridad a los principios del filósofo sobre los del jurista (representante del poder político), sino

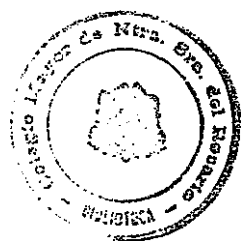
simplemente que se le *oiga*. El jurista, que ha adoptado como símbolo la *balanza* del derecho y también la *espada* de la justicia, se sirve comúnmente de la espada no sólo para apartar de la balanza toda influencia extraña sino para ponerla en la balanza cuando no quiere que se hunda un platillo (*vae victis*)*; el jurista, que no es al mismo tiempo filósofo (tampoco según la moralidad), siente la enorme tentación de hacer esto porque es propio de su oficio el aplicar las leyes existentes sin investigar si necesitan una mejora y considera como superior este nivel de su Facultad, que, en realidad, es inferior precisamente por ir acompañado de poder (como ocurre también en los otros dos casos). Bajo este poder aliado, la Facultad filosófica está a un nivel muy bajo. Así se dice de la filosofía, por ejemplo, que es la *servienta* de la teología (y lo mismo se dice a propósito de las otras dos)**. Pero no se sabe bien «si va delante de su digna señora con la antorcha o detrás llevándole la cola».

No hay que esperar, ni que desear, que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no permitan que desaparezca, ni que sea acallada, la clase de los filósofos, sino que puedan éstos hablar públicamente para la clarificación de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una *propaganda*.

* «¡Ay de los vencidos!» Conocido dicho romano. [N. del T.]

** En época de Kant las facultades superiores eran Teología, Derecho y Medicina. La Facultad de Filosofía era «inferior». Kant se ocupó de los problemas planteados por la relación entre estas Facultades de modo explícito en *La Disputa de las facultades*, 1798. [N. del T.]

APÉNDICES





I

SOBRE LA DISCORDANCIA ENTRE LA MORAL Y LA POLÍTICA EN RELACIÓN CON LA PAZ PERPETUA

La moral es en sí misma ya una práctica en sentido objetivo, en cuanto suma de leyes incondicionalmente obligatorias de acuerdo con las que *debemos* actuar; y es una incoherencia manifiesta pretender decir que *no es posible* prestarle obediencia una vez que se le ha reconocido a este concepto de obligación toda su autoridad. En ese caso se saldría este concepto, por sí mismo, de la moral (*ultra posee nemo obligatur*)*. No puede darse, por tanto, disputa alguna entre la política, como doctrina jurídica en ejercicio y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede haber ningún conflicto entre la práctica y la teoría): habría que entender, en ese supuesto, por moral una *doctrina general de la prudencia (Klugheitslehre)*, es decir, una doctrina de las máximas para elegir los medios más adecuados a los propósitos interesados propios, lo que equivale a negar que exista una moral como tal.

La política dice: «séd astutos como la serpiente». La moral añade (como condición limitativa): «y sin engaño, como las palomas». Si no pueden coexistir ambas en un mismo precepto, entonces hay realmente un choque entre la política y la moral; pero si se unen, resulta absurdo el concepto de contrario y no se puede

* «Nadie está obligado a nada que vaya más allá de lo que puede.»
[N. del T.]

plaz. ar como un problema la resolución del conflicto entre la moral y la política. Aunque la proposición *la honradez es la mejor política* encierra una teoría que la práctica ¡lamentablemente! contradice con frecuencia, la proposición, igualmente teórica, *la honradez es mejor que toda política*, infinitamente por encima de toda objeción, es su condición ineludible. El dios-límite de la moral no cede ante Júpiter (el dios-límite del poder), pues éste está aún bajo el destino, es decir, la razón no tiene luz suficiente para aprehender la serie de causas determinantes que de acuerdo con el mecanismo de la naturaleza, permitirían anticipar con seguridad el resultado feliz o desgraciado de las acciones y omisiones de los hombres (aunque permitan que el deseo lo espere). En cambio, la razón ilumina con claridad suficiente, y por doquier, acerca de lo que hay que hacer para permanecer en la línea del deber y con ello de cara al fin final (de acuerdo con reglas de la sabiduría).

El práctico, sin embargo (para el que la moral es mera teoría), basa su desconsolada negación de nuestra esperanza (aun dando cabida al *deber* y al *poder* de la esperanza) realmente en esto: pretende ver en la naturaleza humana que el hombre no *querrá* nunca lo que se le exige para realizar el fin conducente a la paz perpetua. Por supuesto, no basta para este fin la voluntad de *todos los individuos particulares* de vivir en una constitución legal según los principios de la libertad (la unidad *distributiva* de la voluntad de *todos*), sino que es preciso, además, que *todos conjuntamente* quieran esta situación (unidad *colectiva* de la voluntad *unificada*) para que se instituya el todo de la sociedad civil; y como sobre esta diversidad de las voluntades particulares de todos hay que llegar a una causa unificadora para obtener una voluntad común, que no puede ser ninguna de ellas, resulta que, en la *realización* de aquella idea (en la práctica), no cabe contar con otro origen del estado legal que la *violencia* (*Gewalt*), sobre cuya coacción se funda después el derecho público; lo que permite, por supuesto, esperar de antemano grandes desviaciones en la experiencia real de aquella idea (teórica) (pues poco puede tenerse en cuenta el sentimiento moral del legislador a tenor del

que una vez reunida la salvaje multitud en un p[ro]lo, allegaría a éste la tarea de establecer una constitución jurídica de acuerdo con su voluntad común).

Esto quiere decir: que quien tiene una vez el poder en las manos no se dejará prescribir leyes por el pueblo. Un Estado que ha podido no estar sometido a ley exterior alguna no se hará dependiente de sus jueces en relación a cómo deba reivindicar su derecho frente a otros Estados, y una parte del mundo que se sienta superior a otras no dejará de utilizar los medios adecuados para fortalecer su poder mediante expolio, o incluso dominación, aunque las otras no se le opongan en su camino. De esta manera, todos los planes de la teoría para el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita se evaporan en ideales vacíos, irrealizables, mientras que una práctica, fundada en principios empíricos de la naturaleza humana, que no considere demasiado bajo extraer enseñanzas de lo que sucede en el mundo, podría esperar encontrar un fundamento más seguro para su edificio de la prudencia política.

Si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, entonces la política es, obviamente, toda la sabiduría práctica (en cuanto arte de utilizar éste para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho se convierte en un pensamiento sin contenido. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ocurre, no obstante, que puedo concebir un *político moral*, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de un modo tal que puedan coexistir con la moral, pero no un *moralista político*, que se forja una moral tal que resulte útil a las conveniencias del hombre de Estado.

El político moral convertirá en principio suyo lo siguiente: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, en un deber, particularmente para los gobernantes, estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural,

tal como se nos presenta en la idea de la razón, incluso a costa de su egoísmo. Puesto que la ruptura de la unión estatal o de la unión cosmopolita antes de que se disponga de una constitución mejor que la sustituya es contraria a toda prudencia política, de conformidad en este punto con la moral, sería incoherente exigir que el defecto sea erradicado inmediatamente y con violencia. Lo que sí se puede exigir de quien posee el poder es que, al menos, tenga presente en su interior la máxima de la necesidad de una reforma para permanecer en una constante aproximación al fin (la mejor constitución de acuerdo con preceptos legales). Un Estado puede *gobernarse* como una república aun cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico: hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese *fuerza física*) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originariamente en el derecho). Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado, con todo, por vías no conformes a derecho otra Constitución más conforme a ley, no debería considerarse el hacer que el pueblo volviera a la antigua como algo permitido, aunque, durante la vigencia de ésta, todo el que perturbara el orden con violencia o astucia tuviera que ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario. Por lo que se refiere a las relaciones exteriores de los Estados, no se puede exigir a un Estado que abandone su Constitución, aunque sea despótica (que es la más fuerte en relación a los enemigos exteriores), mientras corra el peligro de ser conquistado rápidamente por otros Estados; con esa finalidad debe permitirse el aplazamiento de la realización (de las reformas) hasta mejor ocasión¹⁴.

¹⁴ Son leyes permisivas de la razón el conservar un derecho público, viciado por la injusticia, hasta tanto no esté todo maduro para una transformación completa por sí mismo o se acerque a su maduración para medios pacíficos: cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma *precipitada* encontraría su último destino (la anarquía).

Siempre puede ocurrir que los moralistas de tendencia despótica (que fallan en el ejercicio) choquen de diferentes maneras con la prudencia política (tomando o recomendando medidas precipitadas); en ese caso, debe ser la experiencia la que los encarrile paulatinamente, en este choque contra la naturaleza, por una vía mejor. Los políticos moralizantes, por el contrario, disculpando los principios contrarios a derecho con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* del bien según la idea que prescribe la razón, hacen *imposible* la mejora y perpetúan la conculcación del derecho.

Estos astutos hombres de estado, en vez de conocer la práctica, de la que se ufanan, saben de *prácticas*, estando dispuestos a sacrificar al pueblo y al mundo entero, si es posible, con sus halagos al poder dominante (para no perder su provecho particular), siguiendo el estilo de verdaderos juristas cuando suben a la política (juristas artesanos, no legisladores). Como no es asunto suyo reflexionar sobre la legislación misma sino aplicar los preceptos actuales del *Landrecht**, toda Constitución vigente les debe parecer la mejor y, si se reforma, la resultante de la reforma les sigue pareciendo la mejor, pues todo funciona adecuadamente. Pero si esta habilidad para adaptarse a todas las circunstancias les inspira la ilusión de poder juzgar también los principios de una *Constitución política* en general según los conceptos del derecho (*a priori*, por tanto, y no empíricamente); si se vanaglorian de conocer a los *hombres* (lo que es de esperar, pues tienen que tratar con muchos) sin conocer al *hombre* y lo que puede hacerse de él (para esto es pre-

La sabiduría política convertirá en un deber, en el estado actual de las cosas, la realización de las reformas para adecuarse al ideal del derecho público: utilizará, en cambio, las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma, no para disimular una opresión aún mayor sino como una llamada de la naturaleza a instaurar mediante profundas reformas una Constitución legal, fundada en los principios de la libertad, como la única Constitución permanente.

* *Allgemeines Landrecht der Preussischen Staaten* (Derecho territorial general de los Estados prusianos), de 1794. [N. del T.].

ciso nivel más elevado de observación antropológica) y se acercan provistos de estos conceptos al derecho político y de gentes, tal como la razón lo formula, darán este paso, sin duda, con el espíritu de los *leguleyos*, siguiendo aplicando su habitual procedimiento (el de un mecanicismo de leyes despóticamente dadas) incluso allí donde los conceptos de la razón quieren fundamentar la coacción legal en los solos principios de la libertad, coacción que hace posible básicamente una Constitución política conforme al derecho. El presunto práctico cree que puede resolver este problema, dejando a un lado aquella idea, con el conocimiento empírico de cómo estaban organizadas las Constituciones vigentes hasta el momento, contrarias a derecho, sin embargo, en su mayor parte. Las máximas de las que se sirve (aunque no las manifieste) se reducen más o menos a las siguientes máximas sofisticadas:

1. *Fac et excusa**. Aprovecha la ocasión favorable para hacerte arbitrariamente con la posesión (de un derecho del Estado sobre su pueblo o sobre otro pueblo vecino). La justificación será mucho más fácil y más suave *después del hecho* y la violencia será disculpada más fácilmente que de quererse meditar antes sobre los argumentos convincentes y tenerse que esperar a los contraargumentos (sobre todo en el primer caso, en que el poder superior en el interior es también la autoridad legisladora a la que hay que obedecer sin reflexionar sobre ello). Esta misma audacia confiere una cierta apariencia de convicción interior a la legitimidad del acto y el dios *bonus eventus* es después el mejor abogado.

2. *Si fecisti, nega***. Niega que lo que tú mismo has cometido, por ejemplo, para sumir a tu pueblo en la desesperación, conduciendo de esta manera a la rebelión, sea culpa *tuya*; afirma, en cambio, que la culpa está en la desobediencia de los súbditos o que está, en el caso de la dominación de un pueblo vecino, en la naturaleza del

* «Actúa y da una justificación.» [N. del T.]

** «Si hiciste algo, niégalo.» [N. del T.]

hombre, que, si no se adelanta al otro con violencia, puede estar seguro de que será el otro quien se le adelante y le someta a su poder.

3. *Divide et impera** Esto es: si en tu pueblo existen ciertas personalidades privilegiadas que te han elegido como su cabeza (*primus inter pares***) desúnelas y enemístalas con el pueblo; ponte luego del lado del pueblo, reclamándote de la ficción de una mayor libertad; de esta manera todo dependerá de tu absoluta voluntad. Si se trata de Estados extranjeros, el logro de la discordia entre ellos es el medio más seguro de someterlos a ti uno detrás de otro, bajo la apariencia de apoyar al más débil.

Con estas máximas políticas no se engaña, en realidad, a nadie, pues son de universal conocimiento; tampoco es el caso de que se avergüencen por ellas, como si la injusticia brillara demasiado patente ante los ojos. Porque las grandes potencias conservan siempre el *honor político*, con el que pueden contar con toda seguridad, es decir, con el *engrandecimiento de su poder* por el camino que sea, ya que no se avergüenzan nunca por el juicio de la masa sino por el de otra potencia, no siendo la publicidad de las máximas sino su *fracaso* lo que puede arrojar vergüenza sobre ellas (pues respecto a la moralidad de las máximas están todos de acuerdo)¹⁵.

* «Divide y vencerás.» [N. del T.].

** «Primero entre iguales.» [N. del T.].

¹⁵ Aunque cabría poner en duda la existencia de cierta maldad natural en los *hombres* que conviven en un Estado y podría aducirse, con cierta apariencia de razón, que la causa de sus manifestaciones contrarias a derecho es la carencia de una cultura suficientemente desarrollada (la barbarie); esa maldad salta, sin embargo, a los ojos en las relaciones exteriores de los *Estados*, de modo patente e incontestable. En el interior de cada Estado se mantiene encubierta por la acción de las leyes civiles, pues la tendencia de los ciudadanos a la violencia está contrarrestada activamente por un poder mayor, el del gobierno; de esta manera recibe el conjunto una apariencia moral (*causae non causae*) y se facilita el desarrollo de la disposición moral al respeto del derecho, al echar un cerrojo al estallido de las tendencias contrarias a la ley. Cada uno cree de sí mismo que respetaría el concepto del derecho y lo acataría con fidelidad si pudiera esperar lo mismo de los demás,

De todas estas sinuosidades de serpiente de una teoría inmoral de la sagacidad para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden sustraerse al concepto de derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven abiertamente a basar la política en medidas de sagacidad, negando obediencia al concepto de un derecho público (lo que llama la atención, ante todo, en el concepto de derecho de gentes); le tributan, por el contrario, en sí mismo, todos los honores, aunque inventen cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al astuto poder la autoridad de ser el origen y el lazo de unión de todo el derecho. Para poner término a tanto sofisma (aunque no a la injusticia amparada en esos sofismas) y para hacer confesar a los falsos *representantes* de los poderosos de la tierra que no es el derecho lo que defienden, sino el poder, del que toman el tono como si ellos mismos tuvieran algo que mandar, será bueno descubrir y mostrar el supremo principio del que arranca la idea de la paz perpetua: que todo el mal que obstaculiza su camino proviene de que el moralista político comienza donde el político moralista termina y hace vano su propio propósito de conciliar la política con la moral, al subordinar los principios al fin (es decir, engancha los caballos detrás del coche).

Para conciliar la filosofía práctica consigo misma re-

lo que, en parte, le garantiza el gobierno, con esto se da un gran *paso hacia la moralidad* (aunque no se dé todavía un paso moral), al adherirse a este concepto del deber por sí mismo sin tomar en cuenta la reciprocidad. Al presuponer cada uno en su buena opinión sobre sí mismo que los demás tienen un mal carácter, el juicio que tienen mutuamente de sí mismos es que *todos*, por lo que respecta a la *realidad*, valen poco (puede quedar sin explicación el origen de este juicio, ya que no cabe, en verdad, culpar a la *naturaleza* del hombre, que es un ser libre). Pero el respeto al concepto del derecho, al que el hombre no puede, en efecto, evadirse, sanciona solemnemente la teoría de su capacidad para adecuarse al derecho; por esta razón, cada uno ve que debería actuar, por su parte, de conformidad con el derecho, independientemente de cómo los demás den en comportarse.

sulta necesario resolver previamente el problema de si debe comenzarse por el *principio material* de la razón práctica, el *fin* (como objeto del arbitrio), o por su *principio formal*, esto es, por principio (fundado sobre la libertad en la relación exterior) que dice: obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea).

Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; el otro, en cambio, sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fin fuese también un deber (por ejemplo, la paz perpetua) tendría que ser deducido él mismo del principio formal de las máximas sobre la acción externa. Ahora bien, el primer principio, el del *moralista político* (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (*problema tecnicum*), en tanto que el segundo, como principio del *político moral*, es una *cuestión moral* (*problema morale*), siendo totalmente diferente del primero en el procedimiento para conseguir la paz perpetua, que desea no sólo como un bien físico sino también, como un estado nacido del reconocimiento del deber.

Para la solución del primer problema, el de la sagacidad política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza, al objeto de utilizar su mecanismo en favor del fin pensado, y todo este conocimiento, por lo que respecta a la paz perpetua, es incierto en relación con el resultado; se puede tomar cualquiera de las tres ramas del derecho público. Que el rigor o el señuelo de la vanidad, el poder de uno solo o la unión de varios jefes, incluso, la nobleza, o el poder popular mantengan mejor al pueblo en la obediencia y a la vez en el florecimiento, en el interior y por mucho tiempo, es cosa incierta. En la historia hay ejemplos de lo contrario procurados por todos los tipos de gobierno (exceptuado el republicano auténtico, que sólo puede ser pensado por un político moral). Más incierto todavía es un *derecho de gentes* erigido presumiblemente sobre estatutos de planes ministeriales, que, en realidad, no es más que una palabra sin conte-

rid.) que descansa en tratados que encierran ya, en el acto mismo de su firma, la reserva secreta de su transformación. La solución, por el contrario, del segundo problema, el de la *sabiduría política*, se impone por sí misma, es clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, aunque no perdiendo de vista la prudencia para no precipitar el fin, sino ir aproximándose a él sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables.

Dice así: «Esforzaos ante todo por el reinado de la razón pura práctica y su *justicia* y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os será dado por añadidura.» Porque la moral tiene en sí misma y, concretamente, en relación con los principios del derecho público (en relación, por tanto, con una política cognoscible *a priori*), la peculiaridad de que cuanto menos subordina la conducta al fin propuesto, a la utilidad intencionada, sea física o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a este fin en general; esto sucede porque es precisamente la voluntad general dada *a priori* la única que determina lo que es derecho entre los hombres (en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos); esta unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la realización, puede ser también la causa, por el mecanismo de la naturaleza, del efecto buscado y de la eficacia del concepto de derecho. Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe convertirse en un Estado de acuerdo con los conceptos jurídicos generales de la libertad y de la igualdad, y este principio no está basado en la sagacidad sino en el deber. Por mucho que los moralistas políticos mediten sobre el mecanismo natural de una masa humana que entra en sociedad, a la que, según ellos, debilitarían aquellos principios y cuya intención se desvanecería, y por mucho que intenten demostrar sus afirmaciones con ejemplos de Constituciones mal organizadas, de viejos y recientes tiempos (por ejemplo, de democracias sin sistema representativo), no merecen ser oídos. Y no merecen serlo, ante todo, porque una teoría tan perniciosa como ésta produce precisamente el mismo mal que anuncia; esta teoría sitúa a los hombres en una misma clase con las demás máquinas vivientes, de

modo que la consciencia de no ser seres libres lat. . en ellos solamente para que pudieran enjuiciarse a sí mismos como los seres más miserables del mundo.

La frase, algo rimbombante y que se ha hecho proverbial, pero que es verdadera, *fiat iustitia, pereat mundus*, puede traducirse así: «reine la justicia, aunque ello suponga que sucumban los bribones que hay en el mundo»; es un correcto principio de derecho que ataja todos los caminos torcidos por la violencia o la insidia. No hay que malentenderlo, sin embargo, como una autorización a usar del propio derecho con el máximo rigor (que sería contrario al deber ético); el principio debe ser entendido como la vinculación de los detentadores del poder a no negar a nadie su derecho ni a disminuírsele por antipatía o compasión; para esto es preciso una Constitución interna del Estado constituida de conformidad con los principios del derecho, pero es preciso, asimismo, la unión con otros Estados, vecinos o lejanos, al objeto de solucionar legalmente sus discrepancias. Esta frase no quiere decir sino esto: que las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, que no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, que no deben partir de la voluntad como supremo (aunque empírico) principio de la sabiduría política sino que deben partir del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (del deber, cuyo principio está dado *a priori* por la razón pura). El mundo no perecerá porque haya menos hombres malvados. El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y autodestruirse en sus propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así va dejando paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien.

* * *

No hay, por consiguiente, ningún conflicto *objetivo* (en la teoría) entre la moral y la política. Sí lo hay, sin embargo, *subjetivamente* (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fun-

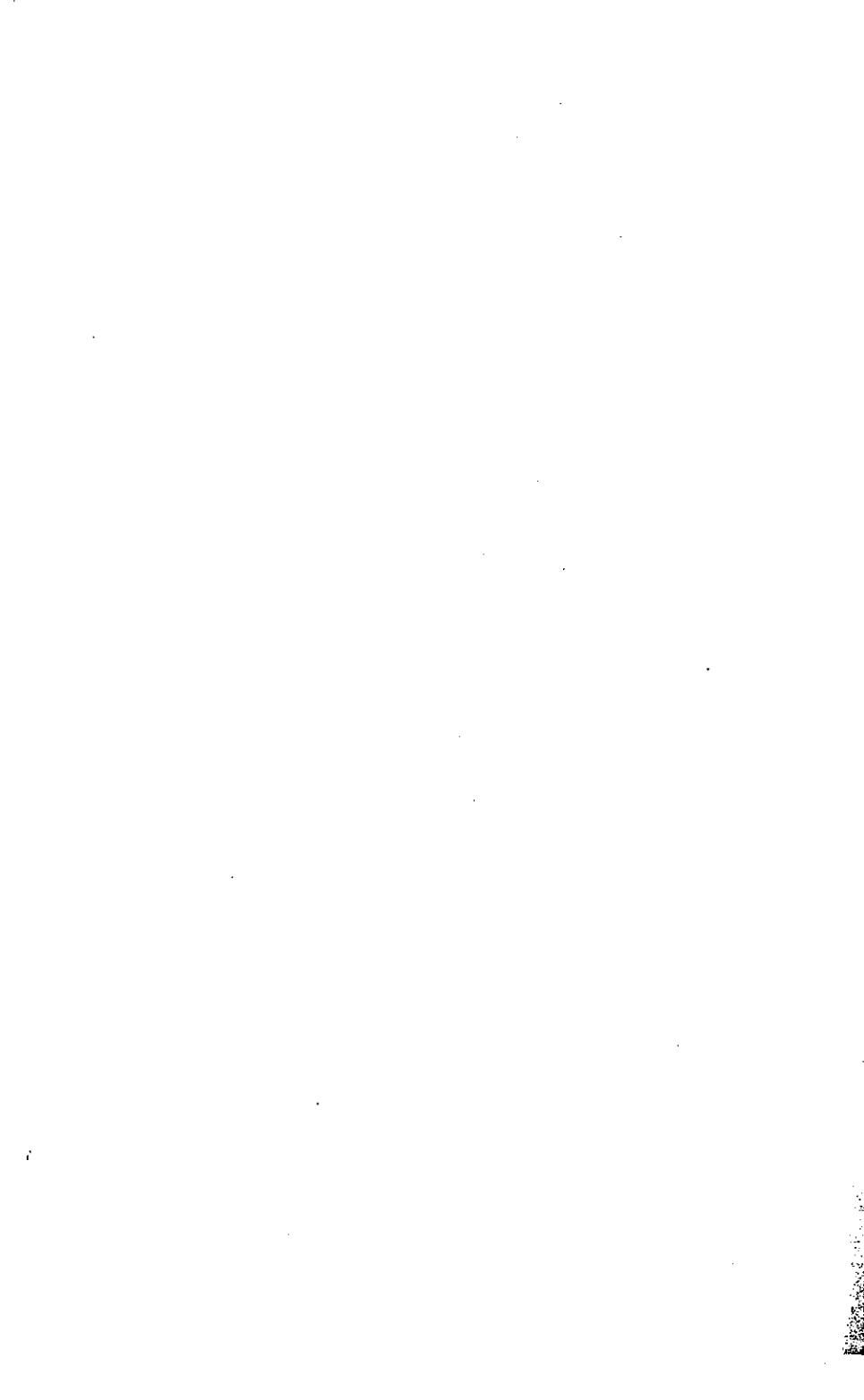


dada en máximas de la razón) y puede haberlo siempre porque sirve de estímulo a la virtud, cuyo auténtico valor no consiste tanto en sobreponerse con firmeza a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, como en mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros mismos y vencer su astucia (*según el principio: tu ne cede malis sed contra audentior isto*)*; el principio del mal que late en nosotros, peligrosamente engañoso y traidor, aunque también sutil al aducir la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda transgresión.

De hecho, el moralista político puede decir que gobernante y pueblo o un pueblo y otro pueblo no cometen injusticia *el uno con el otro* si se hostigan violenta o engañosamente; cometen, en realidad, injusticia al no respetar el concepto de derecho, que es el único que podría fundar la paz para siempre; si se aniquilan mutuamente les *sucede* a ambos algo totalmente justo, puesto que uno transgrede su deber respecto al otro, que está asimismo animado por las mismas intenciones, no conformes a derecho, contra aquél: aunque siempre queda lo suficiente de esta raza como para que ese juego no deje de existir, incluso en los tiempos más lejanos, para que la posteridad tome de ellos un ejemplo admonitorio. La providencia en el curso del mundo queda aquí justificada, pues el principio moral no se apaga nunca en el hombre, la razón, hábil en la realización pragmática de las ideas jurídicas según aquel principio moral, crece continuamente al aumentar la cultura, con la que también aumenta la culpabilidad de aquellas transgresiones. Sólo la creación: porque, a decir verdad, ninguna teodicea puede justificar que haya tenido que existir en la tierra semejante clase de seres corruptos (si damos por supuesto que el género humano nunca estaría ni podría estar mejor dispuesto); pero este nivel de juicio es demasiado elevado para nosotros como para permitirnos

* «No cedas ante el mal, sino muéstrate, por el contrario, más atrevido.» [N. del T.].

someter nuestros conceptos (de sabiduría) al supremo poder, insondable para nosotros en sentido teórico. A tales consecuencias desesperadas nos vemos inevitablemente compelidos de no aceptar que los principios del derecho tienen realidad objetiva, es decir, que se pueden realizar y que esta realidad debe ser tratada, por consiguiente, por el pueblo en el Estado y por los Estados en sus relaciones con los demás Estados, objeto contra ello la política empírica lo que quiera. La verdadera política no puede dar un paso sin haber tributado antes vasallaje a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede desatar cuando surgen discrepancias entre ambas. El derecho debe mantenerse como cosa sagrada para los hombres, por grandes que sean los sacrificios que ello cueste al poder dominante. En este asunto no es posible partir en dos e inventar la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho pragmáticamente condicionado; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien puede esperar que le sea dado llegar, aunque lentamente, a un nivel en el que pueda brillar con firmeza.



II

DE LA CONCORDANCIA DE LA POLÍTICA CON LA MORAL SEGÚN EL CONCEPTO TRASCENDENTAL DEL DERECHO PÚBLICO

Si hago abstracción, como acostumbran a pensar los juristas, de toda la *materia* del derecho público (de las diferentes relaciones empíricamente dadas de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifiesta*) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia.

Toda pretensión jurídica debe poseer esta capacidad de ser hecha pública y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio *a priori* de la razón, de fácil utilización, para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad (antijuridicidad) de la pretensión (*praetensio iuris*) en el caso de que no se dé la publicidad, ya que resulta muy fácil reconocer si se da en un caso concreto, es decir, si la publicidad se puede armonizar o no con los principios del agente.

Tras semejante abstracción de todo lo empírico que contiene el concepto de derecho político y de gentes (como es, por ejemplo, la maldad de la naturaleza humana que hace necesaria la coacción) puede denominarse *fórmula trascendental* del derecho público a la siguiente proposición:

Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos.

Este principio no tiene que ser considerado como un mero principio *ético* (perteneciente a la doctrina de la virtud) sino también como un principio *jurídico* (que afecta al derecho de los hombres). Porque una máxima que no pueda manifestar *en alta voz* sin arruinar al mismo tiempo mi propio propósito, que debería, por tanto, permanecer *secreta* para poder prosperar y a la que no puedo *reconocer públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, es una máxima que sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con que a todos amenaza. Es, además, un principio *negativo*, es decir, sólo sirve para conocer lo que *no es justo* con respecto a los otros. Como los axiomas, es indemostrable, cierto y, además, de fácil aplicación, como puede verse en los siguientes ejemplos del derecho público.

1. En lo que concierne al *derecho político* (*ius civitatis*), es decir, al derecho interno: se plantea aquí una cuestión que muchos consideran de difícil solución y que el principio trascendental de la publicidad soluciona con toda sencillez: «¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se libere del poder opresivo de un, así llamado, tirano (*non titulo, sed exercitio talis*)?»* No hay duda de que los derechos del pueblo están conculcados y que al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole. Nada hay más injusto, sin embargo, por parte de los súbditos que el reivindicar su derecho por esta vía, y no podrán quejarse de injusticia de ser vencidos en esta lucha y tener que soportar las consiguientes penas.

Sobre este punto se puede discutir mucho, a favor y en contra, si se quiere resolver la cuestión mediante una deducción dogmática de los fundamentos del derecho; sólo el principio trascendental de la publicidad del derecho público puede ahorrar esta prolija discusión. Según

* «En el ejercicio de tal (del poder), no en su denominación.» [N. del T.].

este principio, pregúntese al propio pueblo, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación. Salta a los ojos que si, al establecer una Constitución política, se quisiera poner como condición el ejercicio, en determinados casos, de la fuerza contra la jefatura suprema, el pueblo dispondría entonces de un poder legítimo sobre aquélla. Pero en ese caso no sería aquélla el soberano y si se pusieran ambos a sí mismos como condición de la instauración del Estado, ésta no sería posible en absoluto, lo que contradice la voluntad del pueblo. La injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, de *reconocerse públicamente* sus principios, sus propios propósitos resultarían irrealizables. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente. Algo que no ocurriría en el caso del Jefe del Estado. Éste puede decir libremente que castigará toda revolución con la muerte de los cabecillas, aunque éstos sigan creyendo que era él quien había transgredido primero la ley fundamental, pues el jefe del Estado no debe preocuparse de que la publicación de sus principios frustre sus propósitos, si es consciente de poseer el supremo poder *irresistible* (que debe admitirse en toda constitución civil, porque la que no tiene poder bastante para proteger a unos frente a otros tampoco tiene el derecho de mandarlos); si la rebelión del pueblo triunfa, aquél vuelve a la situación de súbdito, sin poder comenzar ninguna rebelión para recuperar su situación anterior, pero sin tener que temer, tampoco, que se le exijan cuentas por su anterior gobierno.

2. *En lo que concierne al derecho de gentes.* Sólo puede hablarse de derecho de gentes presuponiendo alguna situación jurídica (es decir, una condición externa bajo la que se pueda atribuir realmente al hombre un derecho): el derecho de gentes, como derecho público, implica la publicación de una voluntad general que determine a cada cual lo suyo, y este *status iuridicus* debe proceder de algún contrato que no necesita fundarse en leyes coactivas (como sí ocurre con el contrato del que surge el Estado), sino que puede ser, en todo caso, el contrato de una asociación *duraderamente libre*, como el

α. La citado de la federación de varios Estados. Sin un *estado de derecho*, que una activamente a las distintas personas (físicas o morales), estaríamos en el estado de naturaleza, donde no hay más que derecho privado. Se plantea también aquí un conflicto entre la política y la moral (considerada como doctrina del derecho), en el que el criterio de la publicidad de las máximas encuentra fácil aplicación, en el bien entendido de que el contrato sólo une a los Estados con el propósito de mantener la paz entre ellos y frente a otros, en modo alguno para realizar conquista. He aquí varios casos de antinomia entre política y moral con la solución de los mismos:

a) «En el caso de que uno de estos Estados haya prometido a otro alguna cosa, sea ayuda, o cesión de ciertos territorios, o subsidios y similares, y esté en juego la salud del Estado, la pregunta es si puede liberarse de la palabra dada, acudiendo al recurso de que quiere ser considerado como una doble persona, primero como *soberano*, no siendo responsable ante nadie en su Estado, y después como el primer *funcionario del Estado*, que está obligado a rendir cuentas al Estado, concluyéndose así que la obligación que ha contraído en su calidad de soberano no le afecta en su calidad de funcionario del Estado.» Si un Estado (o su jefe) hiciera pública esta máxima, ocurriría que los otros, naturalmente, le huirían o se aliarían con otros para resistirse a sus pretensiones, lo que demuestra que la política, con toda su astucia, frustra sus propios propósitos en virtud de la publicidad.

b) «Cuando una potencia vecina, desarrollada hasta unas dimensiones temibles (*potentia tremenda*), es causa de preocupación, puede suponerse que porque *puede*, también *querrá* oprimir: ¿da esto derecho a los menos potentes a un ataque (conjunto), incluso sin que se haya producido previamente una ofensa?» Si un Estado quisiera *hacer pública* su máxima en sentido afirmativo, provocaría el daño con mayor rapidez y seguridad. Pues la potencia mayor se adelantaría a la más pequeña, y la unión de las más pequeñas es un obstáculo muy leve para quien sabe utilizar el *divide et impera*. Esta máxima de la sagacidad política, declarada públicamente, des-

truye necesariamente su propio propósito y es, por consiguiente, injusta.

c) «Si un Estado más pequeño, por su situación, hace que otro mayor tenga una estructura territorial dividida, necesitando, además, a aquél para su propia conservación, ¿no tiene derecho el más grande a someter al más pequeño y a anexionárselo?» Se ve con facilidad que el Estado más grande no debe manifestar con antelación una máxima semejante, pues los Estados más pequeños se unirían rápidamente u otras potencias lucharían por este botín, con lo que la máxima se hace inviable por su publicidad; una muestra de que es injusta y de que puede serlo, además, en un grado muy elevado, pues el hecho de que el objeto de la injusticia sea pequeño no impide que la injusticia allí manifestada sea muy grande.

3. En lo que afecta al *derecho cosmopolita*, prefiero mantenerme aquí en silencio, porque sus máximas, por la analogía del mismo con el derecho de gentes, son fáciles de indicar y apreciar.

* * *

El principio de la incompatibilidad de las máximas del derecho de gentes con la publicidad proporciona una buena muestra del *desacuerdo* de la política con la moral (como doctrina del derecho). Es preciso saber ahora cuál es la condición bajo la que sus máximas coinciden con el derecho de gentes, porque es obvio que no puede afirmarse la inversa; que las máximas que toleran la publicidad sean por ello justas, ya que quien posee el supremo poder de decisión no necesita ocultar sus principios. La condición de posibilidad de un derecho de gentes como tal es que exista previamente un *estado de derecho*. Sin éste no se da el derecho público y todo el derecho que se pueda pensar fuera de aquél (en estado de naturaleza) es mero derecho privado. Antes hemos visto que una federación de Estados que tenga como finalidad evitar la guerra es el único *estado de derecho* compatible con su libertad. Por consiguiente, el acuerdo de la política con la moral sólo es posible en una unión federativa (que es necesaria y está

dada *a priori* según los principios del derecho). Toda la prudencia política tiene como fundamento jurídico la instauración de esa federación en su mayor amplitud posible; sin esta finalidad, toda sagacidad política es ignorancia e injusticia velada. Esta falsa política tiene su propia *casuística*, a despecho de la mejor escuela jesuítica: la *reservatio mentalis*: redactar los tratados públicos con tales expresiones que se puedan interpretar interesadamente según se quiera (por ejemplo, la diferencia entre *statu quo de fait* y *de droit*); el *probabilismo*: achacar malas intenciones a los otros, o convertir la probabilidad de un posible desequilibrio por su parte, en fundamento jurídico para el sometimiento de otros Estados pacíficos; por último el *peccatum philosophicum* (*peccatillum, bagatelle*): considerar como una bagatela, fácilmente perdonable, que un *Estado pequeño* sea conquistado por otro *mucho mayor* para un supuesto mundo mejor¹⁶.

Es la doble actitud de la política respecto de la moral, que tiende a utilizar para sus propósitos una u otra rama de la misma, lo que procura la base de apoyo para ello. Son deberes ambos, el amor a los hombres y el respeto al *derecho* de los hombres; el primero es un deber *condicionado*, el segundo, por el contrario, es un deber

¹⁶ Muestras de estas máximas pueden encontrarse en el tratado del Consejero áulico Garve* *Sobre la conexión de la moral con la política* (1788). Este respetable *erudito* confiesa ya en el comienzo que no puede dar una respuesta satisfactoria a la cuestión. Pero aceptar la concordancia de ambas, aun confesando que no es posible eliminar por completo las objeciones que se esgrimen contra ella, parece conceder una tolerancia más amplia de lo que sería aconsejable a aquellos que están muy dispuestos a abusar de tales objeciones.

* Christian Garve (1742-1798), nacido en Breslau, fue profesor en la Universidad de Leipzig (1770-1772); es considerado como uno de los principales representantes de lo que en la época de la Ilustración se llamó «filosofía popular», aunque se movió, filosóficamente, en la línea Leibniz-Wolff. Tradujo al alemán a Ferguson y a Burke. Con Kant, con quien mantuvo una importante correspondencia, polemizó sobre el imperativo categórico. [N. del T.]

imperativo *incondicionado*, que quien desee entregarse al suave sentimiento de la benevolencia deberá tener la seguridad de no haber transgredido. La política coincide fácilmente con la moral en el primer sentido (como ética), en sacrificar el derecho de los hombres a sus superiores; pero en el segundo sentido de la moral (como doctrina del derecho), ante la que debería inclinarse, la política cree aconsejable no introducirse en ningún acuerdo, prefiere negarle toda realidad a la moral y entender todos los deberes como actos de mera benevolencia; la filosofía haría fracasar, fácilmente, esta astucia de una política tenebrosa mediante la publicidad de sus máximas, si la política se atreviera a conceder al filósofo la publicidad de las suyas.

En este sentido propongo otro principio trascendental y positivo del derecho público, cuya fórmula sería la siguiente:

Todas las máximas que *necesitan* de la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez.

Si únicamente por medio de la publicidad es como pueden lograr su fin, lo es porque se adecuan al fin general del público (la felicidad), y la tarea propia de la política es estar de acuerdo con ese fin (hacer que el público esté contento con su situación). Pero si *sólo* puede lograrse este fin, mediante la publicidad, esto es, mediante la eliminación de toda desconfianza respecto de las máximas, éstas tienen que estar también en concordancia con el derecho del público, pues sólo en el derecho es posible la unión de los fines de todos.

Tengo que dejar para otra ocasión el desarrollo y explicación de este principio; señalo ahora simplemente que es una fórmula trascendental, que hay que inferir eliminando las condiciones empíricas (de la teoría de la felicidad) como materia de la ley y tomando en consideración la forma de la legalidad general.

* * *

Que existe un deber, y a la vez una esperanza fundada, de hacer realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la *paz perpetua*, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía, sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los plazos temporales en que se producen iguales progresos sean cada vez más breve).