

Immanuel Kant



HACIA LA PAZ

UN DISEÑO FILOSOFICO

1796

Fondo documental **EHK** Dokumentu fondoa

Euskal Herriko Komunistak

Hacia la paz perpetua

Un diseño filosófico

por Immanuel Kant

[Königsberg, 1796, Segunda edición con un Artículo Secreto añadido]

Este trabajo ha sido convertido a libro digital
para el estudio e investigación
del pensamiento marxista.

Euskal Herriko Komunistak
<http://www.abertzalekomunista.net>

HACIA LA PAZ PERPETUA

Un diseño filosófico

INDICE

- 65 por Immanuel Kant
- 67.... UN ALBERGUE APODADO *HACIA LA PAZ PERPETUA*
- PRIMERA PARTE,**
- QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS PRELIMINARES DE UNA PAZ PERPETUA ENTRE ESTADOS
- 69.... 1. “No se tendrá por valido un tratado de paz cuyo trasfondo secreto oculte las bases de una guerra venidera
- 70.... 2. “Ningún Estado que se sustente por sí mismo, al margen de que sea grande o pequeño, podrá ser adquirido por otro mediante herencia, canje, compra o donación”
- 71.... 3. “Los ejércitos permanentes deben suprimirse totalmente con el tiempo
- 71.... 4. “No debe emitirse deuda pública relativa al comercio exterior” ...
- 72.... 5. “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución o el gobierno de otro”.
- 73.... 6. “Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse hostilidades que imposibiliten la confianza mutua en una paz futura, como serian los *asesinatos alevosos*, el *quebrantamiento de una capitulación* o la *inducción a la traición*
- 74 [Excurso 1: Las leyes permisivas]
- SEGUNDA PARTE,**
- QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS DEFINITIVOS PARA UNA PAZ PERPETUA ENTRE ESTADOS
- 77 [Excurso 2: Requisitos de una constitución legítima]
- 79 Primer Artículo Definitivo para la paz perpetua
- 79 La constitución civil de cada Estado debe ser republicana
- 79 [Excurso 3: Libertad, igualdad e independencia jurídicas
- 84 Segundo Artículo Definitivo para la paz perpetua
- 84 El derecho de gentes debe sustentarse en un *federalismo* de Estados libres
- 88 Tercer Artículo Definitivo para la paz perpetua
- 88 El *derecho cosmopolita* debe ceñirse a las condiciones de la *hospitalidad* universal
- 90 [Excurso 4: China y una curiosa etimología tibetana del término “paz
- PRIMER ANEXO**
- 93 SOBRE LA GARANTÍA DE LA PAZ PERPETUA
- 94 [Excurso 5: Los nombres y las clasificaciones de la providencia]
- SEGUNDO ANEXO**
- 103 ARTÍCULO SECRETO PARA LA PAZ PERPETUA
- APÉNDICE I**
- 105 SOBRE LA DESAVENENCIA ENTRE MORAL Y POLÍTICA CON RESPECTO A LA PAZ PERPETUA
- 111 [Excurso 6: El derecho como preámbulo de la moralidad]
- APÉNDICE II**
- 119 SOBRE LA UNANIMIDAD DE LA POLÍTICA CON LA MORAL SEGÚN EL CONCEPTO TRANSCENDENTAL DEL DERECHO PÚBLICO
- 127 Notas del traductor

Primera parte, que contiene los Artículos Preliminares de una paz perpetua entre Estados

1. “No se tendrá por valido un tratado de paz cuyo trasfondo secreto oculte las bases de una guerra venidera”

Pues entonces se trataría de un mero armisticio, un mero aplazamiento del conflicto bélico, mas no de una *paz*, un cese definitivo de las hostilidades, a la que por otro lado resulta sospechoso añadir el epíteto de *eterna*. Un tratado de paz debe aniquilar el conjunto de las causas que pudieran propiciar una nueva guerra, aunque tales causas ni siquiera sean conocidas todavía por los artífices del tratado y pudieran quedar luego desveladas por un minucioso escrutinio de los documentos archivados.

La salvedad o reserva mental de viejas pretensiones imaginables en el futuro, a las que ninguna parte quiere aludir ahora porque ambas han quedado exhaustas para proseguir la guerra, con la malicia de utilizarlas en cuanto se presente una ocasión propicia para ello, es algo propio de la casuística jesuítica e indigno de los gobernantes, al igual que la conformidad con tales deducciones no es digna de un ministro, si se juzga el asunto sin más.

Ahora bien, si con arreglo a las nociones ilustradas de la habilidad política el auténtico honor de un Estado se sustancia en un continuo incremento del poder mediante cualquier medio, entonces ese dictamen no pasará de ser tan pedante como académico.

2. “Ningún Estado que se sustente por sí mismo, al margen de que sea grande o pequeño, podrá ser adquirido por otro mediante herencia, canje, compra o donación”

Ciertamente un Estado no es un patrimonio, como el suelo en que se asienta. Es una sociedad de seres humanos sobre la que nadie salvo sus componentes puede mandar ni disponer. Incorporarlo a otro Estado como un injerto, cuando en realidad es un tronco que tiene sus propias raíces, significa anular su existencia como una persona moral y convertirlo en una cosa, lo cual contradice esa idea de contrato originario sin la cual no cabe

pensar derecho alguno sobre un pueblo¹. Ignotos en otras partes del mundo, en Europa son sobradamente conocidos los riesgos que este tipo de adquisición ha generado hasta los tiempos más recientes en Europa, donde incluso cabe matrimoniar Estados haciéndose más poderosos mediante partos familiares sin gasto de energías e incrementando con ello las posesiones territoriales.

Hay que contar aquí también con que las tropas de un Estado entren al servicio de otro frente a un enemigo no común, pues con ello se usa y abusa de los súbditos, como si fueran cosas sobre las que cabe disponer caprichosamente.

3. “Los ejércitos permanentes deben suprimirse totalmente con el tiempo”

Pues amenazan continuamente a otros Estados con una guerra para la que parecen estar predispuestos con su estado de alerta, incitándose mutuamente a desbordar una acumulación de pertrechos bélicos que no conoce límites, de suerte que los gastos anejos a la paz resultan más onerosos que los de una guerra corta, convirtiéndose así esos mismos pertrechos en causa de confrontaciones bélicas destinadas a desprenderse de tan onerosa carga. Añádase a esto que matar o resultar muerto por una soldada parece implicar un uso de los seres humanos como meras máquinas e instrumentos en manos de otro, del Estado en este caso, siendo esto algo que no concuerda bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Algo totalmente distinto es preservarse a uno mismo y a su patria de los ataques externos mediante el voluntario entrenamiento periódico de la ciudadanía en el uso de las armas.

Otro tanto sucedería con el acopio de un tesoro, que otros Estados darían en considerar como una amenaza bélica, incitándoles a realizar ataques preventivos, si no se interpusiera la dificultad de indagar su cuantía, toda vez que de los tres poderes: el poder *militar*, el poder de las *alianzas* o el poder del *dinero*, este último podría ser el instrumento bélico de mayor confiabilidad.

¹ Un reino hereditario no es un Estado que pueda heredar otro Estado, sino una entidad cuyo derecho a gobernar puede heredar otra persona física. El Estado adquiere así un gobernante, sin que sea éste —que ya posee otro Estado quien adquiere un Estado.

4. “No debe emitirse deuda pública relativa al comercio exterior”

Esta fuente de financiación no resulta sospechosa a la hora de buscar recursos dentro o fuera del Estado en lo tocante a la economía del país, por ejemplo en orden a la mejora de las carreteras, a establecer nuevos asentamientos de población o abastecerse con miras a años de malas cosechas. Pero un sistema de crédito al servicio de la rivalidad entre potencias es un peligroso poder financiero que puede crecer desmesuradamente, toda vez que siempre cabe reclamar de inmediato las deudas garantizadas, ese curioso invento alumbrado en este siglo por un pueblo de comerciantes, al no hacerlo todos los acreedores a la vez, convirtiéndose así ese sistema crediticio en un tesoro para la beligerancia que supera los tesoros del resto de los Estados en su conjunto y que solo puede agotarse merced a una inminente caída de las tasas, las cuales se mantendrán a su vez largo tiempo gracias a la revitalización del comercio propiciado por su repercusión sobre la industria y la riqueza. Esta facilidad para la beligerancia, junto a la inclinación hacia la misma de quienes detentan el poder y que parece inherente a la naturaleza humana, supone por lo tanto un enorme obstáculo para la paz perpetua. Para impedir todo esto tendría que haber un artículo preliminar, tanto más cuanto que a la postre esa inevitable bancarrota acaba implicando a otros Estados inocentes, los cuales quedan cuando menos habilitados para coaligarse en contra de las pretensiones del Estado que les lesiona públicamente.

5. “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución o el gobierno de otro”

¿Qué podría autorizarle a tal cosa? ¿Acaso el escándalo que provoca en los súbditos de otro Estado? Este serviría más bien como advertencia gracias al ejemplo de la enorme desgracia que un pueblo se ha granjeado mediante su falta de legalidad², y por lo demás el mal ejemplo que una persona libre da a otra, en cuanto escándalo que no se propone ser ejemplar³, no supone lesión alguna.

² Kant se refiere aquí a Polonia y al intervencionismo político de las tres potencias (Prusia, Austria y Rusia) que la dividieron, anexionándose buena parte de sus territorios con arreglo a su influencia del momento, en tres ocasiones: 1772, 1792 y 1795.

³ Cf. Pievatolo, María Chiara (2013), “Scandalum Acceptum and Scandalum Datum:

A decir verdad, esto no sería aplicable al caso de un Estado que se dividiera en dos, merced a desavenencias internas, presentándose cada cual como un Estado particular que pretende ser el todo, pues entonces el hecho de que un Estado preste ayuda a una de las partes no podría considerarse como una injerencia en la constitución de otro Estado, al no haber sino anarquía. Ahora bien, mientras no se resuelva ese conflicto interno, la injerencia de potencias exteriores supondría la violación de los derechos de un pueblo independiente que se debate con su propia enfermedad, constituyendo incluso un escándalo que atenta contra la autonomía de todos los Estados.

6. “Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse hostilidades que imposibiliten la confianza mutua en una paz futura, como serían los asesinatos alevosos, el quebrantamiento de una capitulación o la inducción a la traición”

Todas ellas son estratagemas deshonorosas e incluso en medio de una guerra ha de haber alguna confianza en el modo de pensar del enemigo, porque de lo contrario nunca se podría acordar la paz y las hostilidades darían lugar a una guerra de exterminio. Comoquiera que la guerra es un triste y necesario instrumento para afirmar su derecho por la fuerza en el estado de naturaleza, donde no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza de derecho, ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto al presuponer esto una sentencia judicial, siendo su *desenlace* lo que decide de qué lado cae el derecho como en los así llamados juicios de Dios, sin que pueda concebirse una guerra punitiva entre Estados al no darse entre los mismos ninguna superioridad jerárquica.

De todo esto se infiere que una guerra de exterminio, donde cabe el aniquilamiento de ambas partes al mismo tiempo y con ello la desaparición de todo derecho, solo conduciría a la paz perpetua sobre el vasto cementerio de la especie humana, por lo que no cabe permitir ninguna guerra de ese tipo ni los medios conducentes a la misma.

Que dichos medios conducen inevitablemente a una guerra semejante se desprende con claridad del hecho de que, cuando llegan a utilizarse tales artes infernales, al ser viles de suyo, no se restringen por mucho

Kant's Non-Interventionism In The Fifth Preliminary Article of the Perpetual Peace". *Scienza & Política*, 24 (48), pp. 117-125.

Primera parte, que contiene los artículos preliminares de una paz perpetua entre Estados

tiempo a los límites de la guerra, sino que se transfieren también al estado de paz, como sucede con el *espionaje*, que al servirse de la indignidad *ajena* no puede verse erradicado de un plumazo, aniquilándose con ello el propósito de alcanzar la paz.

* * *

Aunque las citadas leyes sean objetivamente, en la intención de quienes detentan el poder, *leyes prohibitivas* de pura cepa, sin embargo hay algunas que son *estrictas*, con un tipo de validez que no tiene para nada en cuenta las circunstancias y cuya *instantánea* abolición no admite demora (como las números 1, 5 y 6), mientras que otras (como las números 2, 3 y 4), aunque no supongan desde luego excepciones a la regla jurídica, al atender a las circunstancias en su *aplicación* amplían *subjetivamente* la competencia y autorizan un *aplacamiento* de su ejecución sin perder de vista el fin que permite esa postergación, como verbigracia la *restitución* de la libertad sustraída a ciertos Estados conforme al número 2, no ciertamente *ad calendas graecas* como solía prometer Augusto, lo que equivaldría a su no realización, sino únicamente para que la demora permita que un apresuramiento no contravenga la consecución del propósito perseguido. Pues la prohibición atañe aquí tan solo al *modo de adquisición* cuya validez debe cesar, mas no a la *posesión* que, aun cuando no tenga el título jurídico requerido, sí fue considerada en el momento de la adquisición putativa como ajustada a derecho según la opinión pública de todos los Estados de aquel entonces.

Excurso 1: Las leyes permisivas

Si además del mandato de las *leyes preceptivas* y la prohibición de las *leyes prohibitivas* puede haber también *leyes permisivas* de la razón pura, es algo de lo que se ha dudado hasta la fecha y no sin motivo. Pues las leyes en general contienen un fundamento de una necesidad práctica objetiva, en tanto que el permiso se ciñe a la contingencia práctica de ciertas acciones, por lo que una *ley permisiva* contendría una coacción hacia la que nadie puede verse coaccionado, lo cual resultaría contradictorio cuando el objeto de la ley tuviera el mismo significado bajo ambos respectos.

Ahora bien, en el caso que nos ocupa la presunta prohibición

contenida en la ley permisiva solo se refiere al venidero tipo de adquisición de un derecho, v.g. mediante la herencia, pero la exención de esta prohibición, el permiso, se refiere a la posesión actual que puede perdurar gracias a una ley permisiva del derecho natural, mientras se verifica el tránsito del estado de naturaleza al estado civil como una *posesión honesta*, aunque tal posesión putativa quede prohibida en el estado de naturaleza en cuanto sea reconocida, al igual que un tipo de posesión similar queda prohibido en el estado civil una vez consumado el tránsito entre ambos estados y esta posesión ininterrumpida no se vería autorizada de haberse dado esa posesión putativa en el seno del estado civil, pues en ese caso tendría que suprimirse a título de lesión en cuanto se descubriera que no se ajusta a derecho.

Con ello solo quiero llamar incidentalmente la atención de los profesores de derecho natural sobre el concepto de una *ley permisiva*, que se presenta de suyo ante la razón sistemático-clasificatoria. Este concepto se usa sobre todo en el código civil estatutario, con la diferencia de que la ley prohibitiva se sostiene por sí sola, mientras que el permiso no interviene —como debiera— en cuanto condición restrictiva de esa ley, sino únicamente de las excepciones.

Esto significa entonces que se prohíbe esto o aquello *excepto* el número 1, 2, 3 y así indefinidamente, habida cuenta de que los permisos no se introducen en la ley conforme a un principio, sino azarosa y tentativamente llegado el caso, pues de introducirse por el contrario las condiciones en la *fórmula de la ley prohibitiva* esto haría de ella una ley permisiva.

Por eso es lamentable que se desechase tan pronto el ingenioso e irresuelto tema propuesto para concurso por el perspicaz conde de Windischgrätz ⁴, donde se planteaba esa cuestión. Pues la posibilidad de una fórmula similar a las matemáticas es la única y genuina piedra de toque para una legislación consecuente, porque sin ella lo que se ha dado en llamar *certeza jurídica* no dejará de ser sino un pío deseo.

⁴ El político y filósofo Josef Nikolaus Graf von Windis-Graetz (1744-1802) promovió en 1785 un concurso ensayístico cuyo premio estaba dotado con mil ducados. Se trataba de aportar fórmulas contractuales que no admitieran una doble interpretación y que acabaran así con los litigios patrimoniales. Las academias de París, Edimburgo y Berlín lo publicitaron, pero no hubo nadie que participara. Como agradecimiento a unos libros que le hizo llegar por medio de Jacobi, Kant remitió al conde un ejemplar de su recién publicada *Crítica del discernimiento*, cf. Ak. XI 14, Ak. XI 75-77 y 102, así como XXIII 157-158.

Primera parte, que contiene los artículos preliminares de una paz perpetua
entre Estados

Sin esa fórmula se darán meras leyes *generales* con validez genérica,
pero no leyes *universales* con validez absoluta como parece exigir el
concepto de derecho.

Segunda parte, que contiene los Artículos Definitivos para una paz perpetua entre Estados

El estado de paz entre los hombres que viven agrupados no es un *estado natural*, el cual más bien es un estado de guerra, por cuanto que la amenaza de hostilidad es permanente aun cuando no se consume. Por lo tanto el estado de paz ha de ser *instituido*, pues la ausencia de hostilidades no asegura la paz y esta garantía solo puede procurársela un vecino al otro en un estado *legal*, cabiendo considerar como enemigo a quien se le ha reclamado tal seguridad.

Excurso 2: Requisitos de una constitución legítima

Por regla general se asume que a uno solo le cabe mostrarse hostil contra otro que le haya causado previamente un *perjuicio* y esto resulta cabal cuando ambos se hallan en el seno de un estado *cívico-legal*. Pues al ingresar en ese estado cada cual le concede al otro la seguridad precisa, mediante la autoridad que tiene poder sobre ambos.

Pero el ser humano o el pueblo inmerso en el estado de naturaleza me priva de esa seguridad y me causa ya un perjuicio por el mero hecho de hallarse junto a mí en ese estado, aunque no lo haga de facto sino por la constante amenaza que supone para mí la carencia de leyes de su estado, que al no tenerlas es *injusto*, por lo cual puedo obligarle a ingresar conmigo en un estado de comunidad legal o a que no siga colindando conmigo.

Así las cosas, el postulado que subyace a los consiguientes artículos es “que todos los seres humanos que puedan tener una influencia recíproca han de pertenecer a algún tipo de constitución civil”. Pero toda constitución legítima es, en lo que atañe a las personas que se hallan bajo ella:

1. conforme al *derecho civil* de los seres humanos en un pueblo.
2. conforme al *derecho de gentes* de los Estados en su relación

Segunda parte, que contiene los artículos definitivos para una paz perpetua
entre Estados

mutua.

3. conforme al *derecho cosmopolita*, en tanto que los seres humanos y los Estados que se hallan en situación de mantener una influencia recíproca externa son considerados como ciudadanos de un Estado universal de la humanidad merced al *derecho cosmopolita*. Pues si tan solo uno de esos Estados en situación de influir físicamente sobre los otros se halla en un estado de naturaleza, se vincularía con ello al estado de guerra del que nos proponemos zafarnos aquí.

PRIMER ARTÍCULO DEFINITIVO PARA LA PAZ PERPETUA

La constitución civil de cada Estado debe ser republicana

La constitución fundada en primer lugar según los principios de *libertad* de los miembros de una sociedad en cuanto seres humanos, en segundo lugar según los principios de *dependencia* de todos con respecto a una única legislación común en cuanto súbditos, y en tercer lugar según la ley de su *igualdad* en cuanto ciudadanos, la única constitución que emana de la idea del contrato originario, sobre la que ha de descansar cualquier legislación jurídica de un pueblo, es la *republicana*.

Excurso 3: Libertad, Igualdad e Independencia Jurídicas

La *libertad jurídica* y por ende externa no puede definirse, como suele hacerse, como la atribución de “hacer todo cuanto se quiera siempre que no se cometa con ello injusticia alguna contra nadie”. Pues, ¿qué significa *atribución*! La posibilidad de una acción en tanto que no se cometa ninguna injusticia contra nadie. La explicación por tanto rezaría como sigue: “Libertad es la posibilidad de aquellas acciones mediante las cuales no se comete injusticia alguna contra nadie”, lo que supone una vana tautología.

Antes bien hay que definir mi *libertad* externa o jurídica como la atribución de no someterse a ninguna ley externa a la que no pueda haber dado mi consentimiento.

E igualmente la *igualdad* externa o jurídica en un Estado es aquella relación entre ciudadanos conforme a la cual nadie puede obligar jurídicamente a otro sin someterse al mismo tiempo a esa ley que a la recíproca también ha de *poder* obligarle a él. El principio de independencia *jurídica* no requiere explicación alguna, al hallarse subsumido en el concepto de una constitución política.

La validez de estos derechos innatos e inalienables, que son necesariamente inherentes a la humanidad, se ve confirmada y enaltecida por el principio de las relaciones jurídicas del propio ser humano con instancias más elevadas, cuando imagina tales

entidades, al representarse a sí mismo según esos mismos principios también como ciudadano de un mundo suprasensible.

Pues por lo que concierne a mi libertad no tengo ninguna obligatoriedad ni tan siquiera con respecto a las leyes divinas, que me son reconocibles a través de mi propia razón, salvo en la medida en que pueda otorgar mi asentimiento a las mismas, toda vez que solo me hago un concepto de la voluntad divina gracias a la ley de la libertad dispensada por mi propia razón. En lo relativo al principio de igualdad con respecto al ente mundano más sublime que pueda concebir aparte de Dios, un magno Eón⁵, no hay razón alguna por la cual yo acate mi deber en mi puesto como el Eón en el suyo, si yo debiera obedecer al deber, pero al Eón solo le correspondiera mandar.

Que este principio de *igualdad* no se compadezca también, como sí lo hace el de la libertad, en la relación para con Dios, se debe a que éste es el único ser donde no tiene cabida el concepto del deber. Pero en lo concerniente al derecho de igualdad de todos los ciudadanos como súbditos, la cuestión de si es admisible una nobleza hereditaria solo depende de cómo se responda a esta pregunta: “¿acaso el rango de un súbdito respecto a otro conferido por el Estado debe preceder al *mérito* o más bien lo contrario?”.

Resulta obvio que, si el rango queda vinculado al nacimiento, es sumamente incierto que se corresponda con ello el mérito, es decir, las aptitudes y la lealtad en sus funciones, como sucede cuando a un favorito carente de todo mérito se le encomienda ejercer una jefatura, siendo esto algo que la voluntad general del pueblo nunca incluiría en el contrato originario que sí es acorde al derecho. Pues un miembro de la nobleza no es automáticamente por ello alguien *noble*.

En lo relativo a la *nobleza funcional*, como cabría llamar al rango de una elevada magistratura que ha de conquistarse mediante el mérito, el rango no se adhiere como una propiedad a la persona, sino al puesto, con lo que no se vulnera la igualdad, dado que cuando uno abandona su función, depone al mismo tiempo el rango y retoma al pueblo.

⁵ En el gnosticismo se llama Eón a cada uno de los seres eternos y emanados de la unidad divina que colmaban el intervalo entre la divinidad y la materia, formando el mundo espiritual. Por eso también equivale a un tiempo indefinido que no cabe computar.

Así pues, en lo tocante al derecho una constitución republicana es aquella que subyace originariamente de suyo a todos los tipos de constitución civil, pero la cuestión es si es también la única que puede conducir hacia la paz perpetua.

Sin embargo, la constitución republicana, junto a la pureza de su origen y emanar de la cristalina fuente del concepto de derecho, ofrece la perspectiva de alcanzar el efecto deseado, a saber, la paz perpetua, cuyo fundamento viene a ser.

Si para decidir si debe o no haber guerra, se precisa el consentimiento de la ciudadanía como no puede ser de otro modo en una constitución republicana, nada resulta más natural que se calibre sobremanera el inicio de un juego tan funesto, dado que son los ciudadanos quienes acaban asumiendo todas las penalidades de la guerra, como ir ellos mismos a combatir, costear los gastos bélicos con sus propios bienes, reparar penosamente la devastación que acarrea todo conflicto bélico y, para colmo de males, amargar finalmente la paz misma con unas onerosas deudas que nunca se cancelan a causa de las siempre inminentes nuevas guerras. Por el contrario, en una constitución donde los súbditos no son ciudadanos y que por lo tanto no es republicana, la guerra es la cosa más fútil del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario y la guerra no le hace perder ni un ápice de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanas u otras cosas por el estilo, pudiendo llegar a declarar la guerra por los motivos más insignificantes, como si fuera una especie de juego, y por mor de la seriedad dejar con total indiferencia su justificación a un cuerpo diplomático siempre bien dispuesto para ello.

A fin de no confundir la constitución republicana con la democrática, como suele ocurrir, ha de observarse lo siguiente. Las formas de un Estado pueden clasificarse según la diferencia de las personas que detentan el supremo poder estatal o por el *modo de gobierno* del pueblo al margen de quien ejerza la jefatura. La primera se llama propiamente la forma de *soberanía* y solo hay tres posibilidades, a saber, que detenten el poder soberano *uno solo*, *varios* asociados entre sí o *todos* cuantos integran la sociedad civil en su conjunto: *autocracia*, *aristocracia* y *democracia*, es decir, poder del príncipe, poder de la nobleza y poder del pueblo. La segunda es la forma de *gobierno* y se refiere a cómo el Estado hace uso de su plenitud de poderes basándose en uno u otro tipo de constitución,

aquel acto de la voluntad general merced al cual la muchedumbre se convierte en un pueblo y que, bajo este respecto, puede ser republicana o *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación entre el poder ejecutivo del gobierno y el poder legislativo. El *despotismo* es la ejecución arbitraria por parte del Estado de las leyes que se ha dado él mismo, con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como si fuera su voluntad particular.

De las tres formas de soberanía la *democracia* es necesariamente, en el sentido cabal del término, un *despotismo*, al fundamentar un poder ejecutivo donde todos deciden sobre uno y en todo caso contra uno, quien por lo tanto no está de acuerdo, lo que supone una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Cualquier forma de gobierno que no sea *representativa* es estrictamente una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo en una y la misma persona el ejecutor de su voluntad, tal como lo universal de la premisa mayor de un silogismo no puede ser simultáneamente la subsunción de lo particular bajo lo universal en la premisa menor. Y si bien las otras dos constituciones son siempre defectuosas en tanto que dejan espacio a semejante tipo de gobierno, en ellas resulta cuando menos posible adoptar un modo de gobierno conforme al *espíritu* de un sistema representativo, tal como hizo Federico II al *decir*⁶ inesperadamente que él era tan solo el primer servidor del Estado⁷ mientras que por el contrario la democrática lo hace imposible al querer ser todos el soberano.

Cabe decir por lo tanto que cuanto más reducido sea el número de quienes detentan el poder estatal y cuanto mayor sea por el contrario su representatividad, tanto más abierta quedará una constitución a la posibilidad del republicanismo y puede esperarse que finalmente se haga

⁶ El presentarse como “primer servidor del Estado” es algo que Federico II de Prusia reitera en sus escritos, diciéndolo por primera vez en un texto que publicó junto a Voltaire, su *Antimaquiavelo*; cf. Federico II de Prusia, *Antimaquiavelo, o Refutación del Príncipe de Maquiavelo editado en 1740 por Voltaire* -edición de Roberto R. Aramayo-, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, p. 16:

<https://www.academia.edu/6160167/Antimaquiavelo>).

⁷ A un príncipe se le dan tratamientos tales como los de “ungido por Dios” o “administrador y representante de la voluntad divina sobre la tierra” y con frecuencia se los tilda de toscas adulaciones, lo que se me antoja sin fundamento. Pues lejos de envanecer su ánimo tendrían más bien que humillarlo, si posee entendimiento como cabe presumir, al hacerle pensar que ha recibido un encargo excesivo para un ser humano, cual es el de administrar lo más sagrado que Dios tiene sobre la tierra, el *derecho de la humanidad* y que ha de estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios.

republicana mediante reformas paulatinas. Esta es la razón de que alcanzar esa constitución republicana, la única cabalmente jurídica, resulte más difícil en la aristocracia que en la monarquía y sea imposible en la democracia salvo mediante una violenta revolución. El modo de gobierno le interesa incomparablemente más al pueblo que la forma del Estado, aun cuando la mayor o menor adecuación a ese fin tenga mucha importancia. Ahora bien, si el modo de gobierno⁸ debe amoldarse al concepto de derecho tiene que integrar un sistema representativo, al ser el único donde es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual será tan violento como despótico sea cual fuere la constitución.

Ninguna de las antiguas presuntas repúblicas ha conocido un sistema representativo y por eso se disolvieron en el despotismo, que resulta con todo más soportable bajo el poder supremo de uno solo.

⁸ Mallet du Pan se vanagloria, con su lenguaje de tono genial, pero huero y sin contenido, de haberse convencido finalmente tras muchos años de experiencia de que era cierto el célebre aserto de Pope: “deja que los tontos discutan sobre el mejor gobierno, pues el mejor gobierno es el mejor dirigido”. Si con esto quiere decirse que el gobierno mejor dirigido es el mejor dirigido, habría que recordar la expresión de Swift de partir una nuez para encontrar un gusano, pero si viene a significar que el mejor modo de gobierno equivale también a la mejor constitución, esto es rotundamente falso, ya que los ejemplos relativos a buenos gobiernos no demuestran nada sobre el tipo de gobierno.

Pocos han gobernado mejor que Tito o Marco Aurelio, quienes sin embargo tuvieron como sucesores a Domiciano y a Cómodo, lo que no hubiera podido ocurrir bajo una buena constitución política, ya que su carencia de idoneidad para ese puesto se hubiera conocido pronto con suficiente antelación y el poder del soberano también hubiera bastado para excluirlos.

SEGUNDO ARTÍCULO DEFINITIVO PARA LA PAZ PERPETUA

El derecho de gentes debe sustentarse en un *federalismo* de Estados libres

En cuanto Estados los pueblos pueden considerarse como individuos que se perjudican mutuamente por su mera vecindad en el estado de naturaleza, es decir, al margen de leyes externas, por lo que en aras de su propia seguridad cada cual debe y puede reclamar al otro que ingrese junto a él en una constitución similar a la civil, donde cada uno pueda ver asegurado su derecho. Esto daría lugar a una *federación de pueblos* que sin embargo no habría de ser un Estado de pueblos. Se daría con todo una contradicción, porque todo Estado implica la relación de un *superior*, el legislador, respecto a un *inferior*, el pueblo que obedece, pero muchos pueblos en un Estado se convertirían en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis inicial. Así las cosas aquí hemos de ponderar el derecho de los *pueblos* entre sí en la medida en que constituyen Estados diferentes y no deben fusionarse en un único Estado.

Tal como ahora despreciamos y consideramos como barbarie, tosquedad y envilecimiento de la humanidad el apego de los salvajes a su libertad sin ley, cuya preferencia por una libertad alocada sobre una libertad racional les hace andar siempre a la greña, en lugar de someterse a una coacción legal constituida por ellos mismos, de igual modo se impone pensar que los pueblos civilizados, reunido cada cual a su vez en un Estado, tendrían que apresurarse a salir de una situación tan abyecta. Pero en lugar de eso cada *Estado* sitúa más bien su majestad —“majestad del pueblo” sería una expresión disparatada— justamente en no someterse a una coacción legal externa y el brillo de su líder se cifra en tener bajo sus ordenes a muchos miles para sacrificarlos por un asunto que no les interesa sin exponerse al peligro él mismo⁹, de suerte que una diferencia fundamental entre los salvajes europeos y los americanos es que muchas tribus americanas han sido enteramente comidas por sus enemigos, mientras que los europeos saben utilizar a sus vencidos mejor

⁹ He aquí lo que un príncipe búlgaro respondió a un emperador griego que por bonhomía pretendía resolver una batalla mediante un duelo: “Un herrero con tenazas no sacará con sus manos las brasas ardientes del carbón”.

que devorándolos y prefieren aumentar el número de sus efectivos para guerras más extensas.

A la vista de la maldad humana que se deja contemplar al desnudo en la franca relación de los pueblos, aun cuando quede muy velada por la coacción del gobierno en el estado cívico-legal, resulta desde luego hartamente admirable que no se haya desterrado de la jerga bélico-política el término *derecho* y que ningún Estado se aventure a explicitar abiertamente una opinión favorable a ese destierro, de suerte que Hugo Grocio¹⁰, Pufendorf¹¹, Vattel¹² u otros por el estilo siguen siendo candorosamente citados —triste consuelo— para *justificar* una agresión bélica, aunque sus tratados filosóficos o diplomáticos no tengan ni puedan tener la menor fuerza *legal*, dado que los Estados no se hallan como tales bajo una coacción externa comunitaria, ni tampoco haya un solo ejemplo de que un Estado cambie sus planes en función de los testimonios aportados por autores tan notables.

Este homenaje que todo Estado tributa al concepto de derecho, cuando menos de palabra, demuestra con todo que cabe encontrar en el ser humano, aunque por ahora esté adormecida, una disposición moral más insigne para doblegar a su innegable maldad y esperar esto mismo de los demás, pues de lo contrario aquellos Estados que pretendan mostrarse hostiles nunca pronunciarían la palabra *derecho* salvo para bromear con ella, como cierto príncipe galo hizo con este aserto: “La prerrogativa que la naturaleza confiere a los más fuertes sobre los débiles es que estos deben obedecer a aquellos”.

Comoquiera que los Estados nunca reclaman su derecho mediante un proceso ante un tribunal externo solo pueden recurrir a la guerra. Sin embargo, la guerra no puede dirimir derecho alguno mediante el

¹⁰ Hugo Grocio (1583-1645), humanista, historiador y jurista holandés, teórico del derecho natural y autor del *Derecho de la guerra y de la paz* (1625), reconocía a los Estados el derecho de acometer guerras justas o defensivas y guerras punitivas para castigar a quienes violen gravemente el derecho, si bien preconiza conferencias entre las potencias para resolver pacíficamente los conflictos en el marco de un derecho internacional que debe instaurarse de manera voluntaria con el consentimiento de todos los Estados.

¹¹ Samuel Pufendorf (1632-1694), historiador y jurista alemán, teórico del derecho natural y autor del *Derecho de la naturaleza y el derecho de gentes* (1672), que se opone a Hobbes al inscribir la sociabilidad en la naturaleza humana.

¹² Emmerich Vattel (1714-1767), diplomático y jurista suizo, autor del *Derecho de gentes o Principios de la ley natural aplicados al comportamiento y a los asuntos de las naciones y de los soberanos* (1758), defendía la independencia de los Estados, así como una comunidad de pueblos con un sentido moral y no tanto una república de naciones de corte jurídico.

desenlace favorable de la *victoria* y, por otra parte, un *tratado de paz* pone término a una guerra ocasional, mas no al estado bélico en permanente búsqueda de pretextos para una nueva contienda y al que tampoco cabe tildar de injusto al ser cada cual juez en su propia causa. De igual modo tampoco vale para los Estados conforme al derecho de gentes lo que sí vale para los individuos en el estado de naturaleza con arreglo al derecho civil, cual es el deber de abandonar dicho estado, toda vez que en cuanto Estados ya disponen internamente de una constitución jurídica y eso les emancipa de que otros les coaccionen a someterse a una constitución legal ampliada conforme a sus propios principios jurídicos. Sin embargo, pese a todo ello, desde el trono del supremo poder legislativo-moral, la razón sí reprueba sin ambages la guerra como procedimiento judicial y por el contrario proclama como deber inmediato el estado de paz, que ciertamente no puede instaurarse ni asegurarse sin un pacto entre los pueblos, teniendo que darse una confederación de índole muy particular a la cual cabe llamar *federación de paz* para distinguirla del *pacto de paz* que solo busca poner término a *una guerra*, mientras que la primera se propone acabar para siempre con *todas* las guerras. Esta federación no pretende adquirir ningún poder de tipo estatal, sino simplemente establecer y asegurar la *libertad* de un Estado al tiempo que hace lo propio con la de los otros Estados federados, sin que por ello deban someterse, como los individuos en el estado de naturaleza, a la coacción de leyes públicas.

Bien cabe representarse la viabilidad o realidad objetiva de esta idea de *federalismo* que debe abarcar paulatinamente a todos los Estados y conducir a la paz perpetua. Si la fortuna se aviene a que un pueblo poderoso e ilustrado pueda constituirse como una república, la cual por su naturaleza ha de inclinarse hacia la paz perpetua, entonces esa república puede aportar el núcleo de una asociación federativa para que otros Estados se integren en ella, asegurando así la libertad de los Estados conforme a la idea del derecho de gentes y propagarse cada vez más gracias a varias asociaciones de ese tipo.

Resulta comprensible que un pueblo diga: “No debe haber entre nosotros guerra alguna, dado que queremos constituimos en un Estado, dándonos a nosotros mismos un supremo poder legislativo, ejecutivo y judicial que dirima pacíficamente nuestros conflictos”. Pero si un Estado dice: “No debe haber ninguna guerra con otros Estados, aunque no reconozco ningún poder legislativo más alto que asegure mi derecho y el de los demás”, no resulta comprensible sobre qué pretendo sustentar la confianza en mi derecho, de no recurrir al equivalente funcional del pacto de la sociedad federal civil, es decir, en ese libre federalismo que la razón

ha de vincular con el concepto del derecho de gentes, si queda algo por pensar gracias a este concepto.

En realidad no cabe pensar nada en absoluto, si el derecho de gentes se toma como un derecho *para* la guerra, porque entonces sería un derecho para determinar lo que es justo conforme a la violencia de unas máximas unilaterales y no según leyes externas con validez universal que limitan la libertad de cada cual. Desde esa perspectiva se colegiría que a quienes ven así las cosas les sucede lo correcto si se aniquilan mutuamente y por lo tanto encuentran la paz perpetua en ese vasto cementerio que recubre toda la crueldad de la violencia junto a sus causantes.

Según la razón, los Estados con relaciones recíprocas no tienen más remedio que salir del estado sin leyes que solo entraña guerra, tal como los individuos abandonan su salvaje libertad sin ley, y amoldarse a restrictivas leyes públicas configurando un *Estado de pueblos* que crezca constantemente hasta abarcar finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si mediante su idea del derecho de gentes rechazan como *hipótesis* lo que es correcto como *tesis*, entonces el torrente de la belicosa inclinación que recela del derecho no se verá refrenado por la positiva *idea de una república mundial*, sino por el sucedáneo *negativo* de una *alianza preventiva* de la guerra en continua expansión y con el constante peligro de su ruptura. “Un impío furor interno brama horriblemente por su sangrienta boca” (Virgilio, *Eneida* I, 294-296)¹³.

¹³ Al concertarse la paz tras finalizar una guerra, no sería inapropiado decretar un día de penitencia después de la fiesta de acción de gracias, para implorar al cielo en nombre del Estado misericordia por el enorme pecado, cuya culpa siempre cabe achacar al genero humano, de no querer acomodarse a una constitución legal en su relación con otros pueblos, prefiriendo enorgullecerse de su independencia y recurrir al bárbaro medio de la guerra, con el cual se dista mucho de afianzar lo que se pretende, es decir, el derecho de cada cual.

Las fiestas de acción de gracias por una *victoria* durante la guerra, los himnos que al uso israelita se cantan al *señor de los ejércitos*, contrastan en no escasa medida con la idea moral del padre de los seres humanos, toda vez que a la indiferencia acerca del modo en que los pueblos reivindican conflictivamente su derecho, lo cual ya es bastante triste, se añade una alegría por haber aniquilado a muchos individuos o haberles arrebatado su felicidad.

TERCER ARTÍCULO DEFINITIVO PARA LA PAZ PERPETUA

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

Como en los casos anteriores este artículo aborda cuestiones relativas al *derecho* y no a la filantropía, por lo que *hospitalidad* significa aquí el derecho de un foráneo a no ser tratado con hostilidad por aquel en cuyo suelo ingresa. Puede rechazarse al extranjero siempre que tal cosa no le hunda, pero mientras el foráneo se comporte pacíficamente en su lugar no cabe acogerle con hostilidad. Esta reivindicación no se basa en ningún *derecho de hospedaje*, lo cual requeriría un contrato especialmente generoso que lo convirtiera en convecino por cierto tiempo, sino un *derecho de visita* para ser recibido en sociedad que le corresponde a todo ser humano en virtud del derecho de copropiedad de la superficie del globo terráqueo, cuya superficie esférica impide que nos dispersemos hasta el infinito y nos hace tener que soportamos mutuamente, pues originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra.

Partes inhabitadas de esta superficie esférica, como el mar y los desiertos, dividen a esta comunidad, pero el *barco* y el *camello* —el barco del desierto— posibilitan un acercamiento que sobrepasa estas regiones sin dueño y el derecho a utilizar esta *superficie* que pertenece comunitariamente a la especie humana para un eventual comercio. La inhospitalidad de algunas zonas costeras, como las costas berberiscas, donde se roban barcos en los mares colindantes y se esclaviza a tripulaciones de naves encalladas, o la inhospitalidad de algunos desiertos, como el de los árabes beduinos, donde se considera la vecindad con ciertas tribus nómadas como un derecho a saquearlas, resultan por lo tanto contrarias al derecho natural. Ahora bien, un derecho de hospitalidad que autoriza la llegada de foráneos no se extiende sino a las condiciones de posibilidad de *intentar* comerciar con los antiguos moradores.

De esta manera, partes alejadas del mundo pueden entablar mutuas relaciones pacíficas que a la postre se revistan de una legalidad pública y

puedan ir acercando así al género humano hacia una constitución cosmopolita.

Si se compara con ello el comportamiento *inhospitalario* de los Estados civilizados de nuestra parte del mundo, sobre todo de los que se dedican al comercio, produce espanto la injusticia que demuestran al *visitar* países y pueblos extranjeros, lo que para ellos equivale a una *conquista*. América, las tierras de los negros, las islas de las especias o el Cabo eran para ellos al descubrirlos países que no pertenecían a nadie, porque no tenían para nada en cuenta a sus habitantes. En las Indias orientales, el Indostán, introdujeron tropas extranjeras bajo el pretexto de establecer sucursales comerciales, pero con ellas advinieron también la opresión de los nativos, la incitación a entablar guerras cada vez más vastas entre distintos Estados, las hambrunas, las sublevaciones, la perfidia y todo cuanto cubra la letanía de todos los males que afligen al género humano.

China y Japón, que ya habían tenido algún trato con semejantes huéspedes, han permitido sabiamente en el caso de China el acceso mas no la entrada y en el caso de Japón han permitido el paso a un único pueblo europeo, los holandeses, a los que sin embargo excluyen de la comunidad con los nativos como si fueran reclusos. Lo peor de todo esto, o tal vez lo mejor desde la perspectiva de un juez moral, es que ni tan siquiera recogen los frutos de esa violencia, dado que todas esas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las islas azucareras, sede de la esclavitud más cruel que pueda imaginarse, no brindan un auténtico beneficio, sino que sirven indirectamente a un propósito no muy loable, cual es el de instruir a la marinería para las flotas bélicas y llevar de nuevo las guerras a Europa. Y todo ello lo hacen unas potencias que pretenden hacer mucho en aras de la piedad y saberse escogidas dentro de la ortodoxia, mientras sorben la injusticia como si fuese agua.

Al haberse avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad más o menos estrecha entre los pueblos de la tierra, hasta el punto de que la violación del derecho en *un* lugar de la tierra repercute en *todos*, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino un complemento necesario del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes para con los derechos públicos de la humanidad en general, de suerte que solo bajo esta condición cabe preciarse de aproximarse continuamente hacia la paz perpetua.

Excursio 4: China y una curiosa etimología tibetana del término “paz”

Para escribir el nombre de este gran reino tal como se denomina a sí mismo, es decir, *China* y no Sina u otras cosas por el estilo, basta consultar *el Alfabeto tibetano* de Giorgio¹⁴, pp. 661-654, especialmente la nota b.

Según ha observado el Profesor Fischer de San Petersburgo¹⁵, en sentido estricto no tienen un nombre concreto para denominarse a sí mismos. El más usual es el término *Kin*, que los tibetanos dan en llamar *Ser* y que significa oro, razón por la cual al emperador se le llama rey del *oro*, del país más excelso del orbe, palabra que en ese reino se pronuncia *Chin*, pero que los misioneros italianos pronunciaban guturalmente como *Kin*.

De ahí se infiere que el país al que los romanos llamaban tierra de los *Seres* era China, pero el comercio de la seda hacia Europa se hacía a través del Gran Tíbet, probablemente atravesando el pequeño Tíbet, para proseguir por Bujara y Persia, lo que suscita ciertas consideraciones acerca de la antigüedad de este sorprendente Estado comparable al Indostán en cuanto a enlace con el Tíbet y a través de éste con Japón.

Acaso la arcaica mas nunca bien reconocida comunidad europea con el Tíbet pueda verse dilucidada por lo que nos refiere Hesiquio¹⁶ gracias a la invocación *Kons Ompax*¹⁷ de los hierofantes en los *Misterios de Eulesis* —cf. el *Viaje del joven Anarcasis*¹⁸, parte 5, pp. 447 y ss..

Ahora bien, según el ya citado Giorgio, la palabra *Concioa* significa *dios*, y esta palabra guarda cierta similitud con la de *Konx. Pah-cio* (*ibíd.*, p. 520), que los griegos podían pronunciar como *pax*, significa

¹⁴ El agustino Antonio Agostino Giorgi (1711-1797), conocido como Giorgius, publicó en 1762 un *Alfabeto tibetano*, en cuya primera parte aportaba indicios etimológicos, culturales y doxográficos que tenían sentido para los misioneros del Tíbet.

¹⁵ XV El historiador y arqueólogo Johann Eberhard Fischer (1697-1771) participó de 1733 a 1744 en la segunda expedición a Kamchatka y murió ejerciendo la docencia en San Petersburgo

¹⁶ Hesiquio de Alejandría (hacia 500 d.C.) fue un gramático griego que compiló el mejor diccionario de palabras griegas inusuales y obscuras que se ha conservado.

¹⁷ Hacia 1779 Johann Gerog Hamann publicó en Weimar un escrito titulado *Konxompax. Fragmentos de una Sibila apócrifa sobre los misterios apocalípticos*.

¹⁸ En su escrito francés titulado *Viaje del joven Anarcasis en Grecia hacia mediados del siglo cuarto antes de la era vulgar*, el arqueólogo Jean Jacques Barthélemy narra la vida del antiguo griego. Kant cita la traducción alemana aparecida en 1793. Al parecer Kant habría discutido con Hamann acerca del significado de tal expresión, como testimonia una carta de éste a Herder del 18 de abril de 1783, aunque luego Kant le dijese a su editor Nicolovius en 1793 que la cuestión acerca del *Konxompax* era una mera ocurrencia que podrá dejarse de lado (cf. Ak. XI 439-440).

promulgador de leyes, la divinidad esparcida por toda la naturaleza y que también se llama *Cenresi* (p. 177). Pero *Om*, que La Croze¹⁹ tradujo por *bendito*, no puede significar aplicado a la divinidad otra cosa que *bienaventurado* (p. 507). El padre Franciscus Horatius²⁰, que solía preguntar a los lamas que entendían bajo el término *dios* —*Concioa*—, siempre recibió la misma respuesta: “Es

la *reunión de todos los santos*”, es decir, de los bienaventurados que tras muchas migraciones por todo tipo de cuerpos finalmente revierten en la divinidad, tomándose *Burchane*, o sea, almas transmutadas en seres dignos de veneración (p. 223). De todo lo cual se infiere que aquellas misteriosas palabras: *Kons Ompax* deben significar *santo (Konx)*, *bienaventurado (Om)* y *sabio (pax)*, el supremo ser expandido en el mundo por doquier, la naturaleza personificada, palabras que utilizadas en los *misterios griegos* han designado el *monoteísmo* para los eoptas en oposición al *politeísmo* del pueblo, aun cuando Horatius barrunta bajo ellas cierto *ateísmo*.

Pero el modo en que esa enigmática palabra llegó a los griegos a través del Tíbet se aclara del modo recién indicado y a la inversa hace verosímil una temprana conexión europea con China a través del Tíbet, que acaso sea previa a la mantenida con el Indostán.

¹⁹ Se refiere al benedictino Mathurin Veyssiére de La Croza (1661-1739).

²⁰ El misionero Franciscus Horatius se llamaba en realidad Francisco Orazio della Penna y vivió en Lasa desde 1735 a 1747.

Primer anexo. Sobre la garantía de la paz perpetua

Lo que suministra esta garantía es nada menos que la *naturaleza*, ese gran artista que según Lucrecio “ordena todas las cosas”²¹, en cuyo curso mecánico se patentiza la finalidad de hacer surgir la concordia gracias al antagonismo de los seres humanos incluso contra su voluntad, por lo que se le denomina indistintamente *destino* o *providencia*; destino se le llama en cuanto imposición de los efectos de una causa cuyas leyes desconocemos, pero sin embargo, atendiendo a su finalidad en el transcurso del mundo como una profunda y suma sabiduría orientada hacia el fin final objetivo del género humano que predetermina ese curso del mundo, se le denomina *providencia*²². A decir verdad esta causa no la podemos *reconocer* con propiedad en los artificios de la naturaleza, ni tampoco nos cabe *inferirla* a partir de ellos, sino que tan solo podemos y tenemos que *pensar* algo así para representamos un concepto de su posibilidad por analogía con la praxis artística del ser humano, tal como se hace en toda relación de la forma de las cosas respecto a fines en general, pero cuya relación y concordancia con el fin *moral* que la razón nos prescribe inmediatamente es una idea que, aun cuando es desmesurada en sentido *teórico*, está bien fundada dogmáticamente conforme a su realidad en sentido *práctico*, como por ejemplo para servirse del mecanismo de la naturaleza con respecto al concepto del deber *de la paz perpetua*.

El uso del término *naturaleza*, al tratarse aquí simplemente de teoría y no de religión, resulta más conveniente para los límites de la razón humana, que ha de mantenerse dentro de las fronteras de la razón humana en lo tocante a la relación de los efectos con sus causas, y más *modesto* que el de una *providencia* que nos resultase reconocible, al ser esta una expresión con la que uno se coloca presuntuosamente las alas de Ícaro para acercarse más al secreto de su insondable designio.

²¹ *Naturae daedala rerum* (Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, N, 24.).

²² Cf. Luis Eduardo Molina: “Providencia y cosmopolitismo. Elementos estoicos en la filosofía política de Kant”, *Isegoría* 55 (2015) pp. 475-490.

<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/910/910>

Excurso 5: Los nombres y las clasificaciones de la providencia

En el mecanismo de la naturaleza, al que pertenece el ser humano como ser sensible, se muestra una forma que subyace como fundamento a su existencia y que solo podemos conceptualizar al someterla nosotros al fin de un autor del mundo que la predetermine. A esta predeterminación la podemos denominar en términos genéricos la (divina) *providencia*. En la medida en que se coloca en el *comienzo* del mundo recibe el nombre de *providencia fundadora* —conforme al “ordena una vez, siempre obedecen”²³ de Agustín. En cuanto hace atenerse el *curso* de la naturaleza a leyes universales de la finalidad se la denomina *providencia gobernante*. Considerada con respecto a los fines particulares que resultan imprevisibles para el ser humano y solo cabe conjeturar por el éxito, la llamamos *providencia rectora*. Finalmente, con respecto a sucesos aislados considerados como fines divinos, ya no la denominamos providencia sino *directriz extraordinaria* y, como se refiere a milagros aunque no se llame así a esos acontecimientos, por muy piadoso y humilde que suene el lenguaje utilizado, es una disparatada desmesura por parte del ser humano pretender conocer a esa providencia en cuanto tal, porque resulta totalmente presuntuoso e insensato inferir de un único acontecimiento un determinado principio de la causa eficiente, a saber, que este acontecimiento sea un fin y no un mero efecto mecánico-natural de otro fin que nos resulta completamente desconocido.

De igual modo es falsa y autocontradictoria la clasificación de la providencia en *universal* y particular, al considerarla *materialmente* según se refiere a los *objetos* que hay en el mundo, como por ejemplo una providencia pendiente de las especies de las criaturas que sin embargo deja a los individuos en manos del azar, porque precisamente se le llama universal con el propósito de pensar que ni una sola cosa le es ajena.

Probablemente se ha venido a clasificar aquí la providencia considerada formalmente según el modo en que se ejecuta su propósito, distinguiendo una providencia *ordinaria*, que atiende por ejemplo a la muerte y renacimiento de la naturaleza según el

²³ *Semel iussit, semper parent* -cf. VIII 509). Esta cita no se ha podido filiar en Agustín, pero sí es de Séneca y se localiza en el primer diálogo de su obra *Sobre la providencia*-, cf. Refl. 5551b, XVIII 217 y XXIII 109 y 524. Leibniz lo critica en el octavo párrafo del apéndice a su *Teodicea*.

cambio de las estaciones del año, y una providencia *extraordinaria*, como por ejemplo que las corrientes marinas hagan llegar troncos de árboles a las costas glaciales donde no pueden crecer y sin los que no podrían vivir quienes habitan en esos parajes. En los casos de providencia extraordinaria, aunque podemos explicamos muy satisfactoriamente las causas físico-mecánicas de tales fenómenos, como el hecho de que la madera crecida en las riberas fluviales de los países cálidos, en cuyos ríos caen dichos árboles, se vea transportada por la corriente del golfo, mas pese a ello tampoco podemos obviar la causa teleológica que señala hacia la providencia de una sabiduría que rige la naturaleza.

Lo que sí debe desaparecer es ese concepto tan usado en las escuelas de *curso* divino referido a un efecto en el mundo sensible. Pues *en primer lugar* resulta de suyo contradictorio pretender emparejar lo heterogéneo, apareando grifos con caballos²⁴, y querer *completar* mientras el mundo sigue su curso lo que de suyo es la cabal causa de las modificaciones del mundo con su propia providencia predeterminante y que por tanto debería haber sido deficitaria, viniendo a decir por ejemplo que el médico ha curado al enfermo *próximo a Dios*, como si le hubiese asistido. Pues una *causa solitaria no ayuda*. Dios es el causante del médico junto a todos sus remedios medicinales y, si uno quiere remontarse hasta la suprema causa primigenia que nos es inconcebible, ha de atribuirle el efecto *en su conjunto*. O también se puede atribuir al médico *por entero*, en tanto que busquemos explicamos ese suceso según el orden de la naturaleza filiándolo en la cadena causal del mundo. *En segundo lugar* semejante modo de pensar socava igualmente todos los principios ciertos para enjuiciar un efecto. Pero en un sentido *práctico-moral*, referido enteramente a lo suprasensible, el concepto del *curso* divino resulta harto conveniente e incluso necesario, verbigracia para la confianza en que Dios cumplimentará gracias a medios que nos son inconcebibles las deficiencias de nuestra propia equidad, si nos atenemos a ella en nuestra intención. Mas va de suyo que nadie puede intentar *explicar* desde tal perspectiva una buena acción entendida como acontecimiento en el mundo, lo cual supondría un conocimiento teórico del mundo y esto es algo absurdo.

Antes de precisar más esta garantía se impone indagar previamente la

²⁴ Virgilio, *Églogas*, VIII, 27.

situación que la naturaleza ha diseñado para quienes actúan en su gran escenario, y que a fin de cuentas hace necesario esa garantía de la paz, pero ante todo se impone indagar el modo en que la naturaleza suministra esta garantía.

Su organización provisional consiste en lo siguiente: 1) ha procurado que los seres humanos puedan vivir en todas las partes del orbe; 2) mediante la *guerra* los ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas; 3) a través igualmente de la guerra les ha obligado a entablar relaciones más o menos reglamentadas por la ley.

Es admirable que en los helados, desiertos colindantes con el océano ártico crezca el musgo rebuscado bajo la nieve por el *reno*, el cual también servirá luego a su vez de alimento e incluso de transporte a los samoyedos y ostiakos, o que los desiertos de arena salada alberguen al *camello*, el cual parece haber sido diseñado a posta para viajar a través y no dejarlos sin utilizar. Pero la finalidad resplandece aún con mayor claridad cuando se repara en que en las orillas del océano ártico, además de los animales cubiertos de pieles, las focas, los caballos marinos y las ballenas proporcionan a sus habitantes alimento con su carne y combustible con su aceite. Sin embargo, la previsión de la naturaleza suscita sobre todo admiración al reparar en las maderas de procedencia desconocida que llegan flotando hasta esas regiones sin flora, donde sin ese material no podrían fabricar sus vehículos ni tampoco sus armas o sus cabañas para cobijarse; la lucha contra los animales les basta para convivir pacíficamente entre sí. Pero probablemente lo que los ha *conducido hasta allí* no ha sido sino la guerra. De entre todos los animales el primer *instrumento bélico* que el ser humano aprendió a domar y domesticar mientras iba poblando la tierra fue el *caballo*, ya que el elefante pertenece a una posterior época de lujo propia de Estados ya establecidos. De igual modo, el arte de cultivar ciertas clases de hierbas llamadas *cereales*, cuya índole primigenia ha dejado de sernos conocida, así como la reproducción y mejora de las *variedades de frutas mediante trasplantes e injertos* —que acaso en Europa se ciñan a solo dos clases, el manzano y el peral— solo podían aparecer en la situación brindada por Estados establecidos donde se garantiza la propiedad de un terreno, después de que los seres humanos se vieran previamente impelidos desde la *caza*²⁵, la pesca y el

²⁵ La *caza* es sin duda el modo de vida más opuesto a una constitución estable, dado que las familias, al tener que aislarse, se vuelven pronto *extrañas* entre sí y una vez diseminadas por los bosques acaban por tomarse también *hostiles*, porque cada una necesita mucho espacio para procurarse alimento y vestido.

La *prohibición de la sangre* que recibe Noé (*Génesis*, IX 4-6), reiterada y convertida por los judeocristianos en una condición para admitir a quienes venían del paganismo (*Hechos*

pastoreo hacia la *agricultura*, al descubrirse la *sal* y el *hierro*, quizá los primeros artículos que impulsaron el comercio entre diferentes pueblos y gracias al cual comenzaron a entablar una comprensión, una comunidad y una *relación pacífica* entre sí e incluso con otros pueblos más lejanos.

La naturaleza, al haber procurado que los seres humanos *puedan* vivir por doquier sobre la tierra, ha querido al mismo tiempo también despóticamente que *deban* vivir por doquier, incluso contrariando su inclinación y sin que este *deber* presuponga simultáneamente un concepto del deber que les vincule con una ley moral, sino que para conseguir ese fin ha escogido la guerra.

Vemos en efecto pueblos en los que la unidad de su lengua hace reconocible su linaje, como sucede con los *samoyedos* en el océano ártico y otro pueblo con una lengua similar que vive a doscientas millas de distancia en los montes *Altái*. habiéndose interpuesto entre ambos un pueblo de jinetes y por lo tanto guerrero, los mongoles, que ha empujado a una parte de esa estirpe hasta los inhóspitos confines cubiertos por el hielo, hacia donde seguramente no se habrían propagado por su propia inclinación²⁶. Otro tanto sucede con los *fineses* del norte más septentrional de Europa, llamados *lapones*, que ahora se hallan tan alejados de los *húngaros*, aunque su lengua los emparenta, al haberse interpuesto los godos y los sármatas; y qué otra cosa ha llevado tan al norte de Europa a los *esquimales*, tan diferentes de todos los americanos porque quizá sean los aventureros europeos más arcaicos, y tan al sur de América, nada menos que hasta la Tierra del Fuego, a los *patagones* o *fueguinos*, salvo la guerra, que la naturaleza utiliza como medio instrumental para poblar por doquier la tierra. Pero la propia guerra no precisa de ninguna motivación especial, sino que parece estar injertada en la naturaleza humana e incluso se hace valer como algo noble a lo que se tiende por un *honor* carente de impulsos egoístas; el *ardor guerrero*, del que hacen gala los salvajes americanos como los europeos en los tiempos de la caballería, no solo se

de lo Apóstoles, XV, 20 y XXI, 25), no parece haber sido otra cosa que la prohibición de consagrarse a la *caza*, porque en ese caso se suele tener que comer carne cruda y prohibiendo esto se viene a prohibir igualmente la caza.

²⁶ Si la naturaleza ha querido que esas costas glaciales no permanezcan inhabitadas, cabría preguntarse que será de sus moradores cuando, como es de esperar, dejen de llegar esas maderas flotantes. Pues resulta convincente que con el progreso de la cultura los moradores de las zonas templadas aprendan a utilizar mejor la madera que crece en las orillas de sus torrentes y al no caer en los ríos tampoco será llevada hasta el mar. Mi respuesta es que quienes habitan las riberas del Obi, del Jenisei, del Lena, etc., se las suministrarán en un intercambio comercial a cambio de los productos del reino animal que tanto proliferan en el mar de las costas glaciales, una vez que la naturaleza haya impuesto la paz entre ellos.

juzga de inmediato como algo de gran valor *cuando* hay guerra, como sería razonable hacer, sino *de cara* a que haya guerra, de suerte que con frecuencia se inicia una guerra únicamente para mostrar ese coraje bélico, con lo cual se confiere sin más a la guerra una *dignidad* intrínseca e incluso algunos filósofos la loan como si ennobleciese a la humanidad, olvidándose de estas palabras del griego Antístenes: “La guerra es algo malo porque hace más gente mala de la que suprime”. Hasta aquí lo que la naturaleza hace *para su propio fin* con respecto al género humano considerado como una especie animal.

Ahora le toca el turno a la cuestión que se refiere al núcleo esencial de la paz perpetua: lo que la naturaleza hace en este sentido, es decir, con miras al fin que su razón le impone al ser humano como un deber en orden a favorecer su *propósito moral*, aportando como garantía lo que el ser humano *debiera* hacer conforme a las leyes de la libertad, pero que si no hace lo *hará* por una constricción de la naturaleza y sin que tal cosa dañe a esa libertad gracias a los tres vectores 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, esto no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo, pues esto solo puede hacerlo la razón práctica libre de coacción, sino que lo *hace* ella misma, querámoslo o no. Como dijo Séneca: “El destino guía a quien se somete y arrastra por la fuerza a quien se le resiste”²⁷.

1. Aun cuando un pueblo no se viera forzado por disensiones internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría desde fuera la guerra, toda vez que conforme a la disposición mencionada con anterioridad cada pueblo se encuentra con otro pueblo vecino que lo acosa y contra el que ha de configurarse interiormente como un Estado, para equiparse como v iii 366 una *potencia* armada que le haga frente. La constitución *republicana* es la única que se compadece cabalmente con el derecho de los seres humanos, pero también es la más difícil de instaurar y aún más de preservar, hasta el punto de afirmarse que habría de ser un *Estado de ángeles*, al no estar capacitados los seres humanos con sus inclinaciones egoístas para una constitución de tan sublime formato. Pero entonces adviene la naturaleza en auxilio de esa voluntad general fundada en la razón y tan venerada como impotente para la praxis, prestando ese auxilio justamente a través de aquellas inclinaciones egoístas, no dependiendo más que de una buena organización del Estado, lo cual sí está desde luego al alcance de los seres humanos, el contraponer esas fuerzas antagónicas

²⁷ *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*. Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, XVIII, 4. Kant había citado esta divisa al final de *Teoría y práctica* (Ak. VIII, 313).

para que unas mitiguen el efecto destructivo de las otras o lo supriman, de suerte que el resultado para la razón es como si ambas tendencias no existieran y, aunque no se pueda obligar al ser humano a ser alguien moralmente bueno, sí se le puede obligar a ser un buen ciudadano. El problema de la instauración del Estado tiene solución incluso para un pueblo de demonios²⁸, por muy mal que pueda sonar esto, y su planteamiento es el siguiente: “ordenar una muchedumbre de seres racionales que para su conservación demandan conjuntamente leyes universales, aun cuando cada cual se inclina secretamente e sustraerse de tales leyes, e instaurar su constitución de un modo tal que, aunque sus intenciones privadas se contrapongan unas a otras, estas se vean mutuamente refrenadas y en su comportamiento público el resultado sea idéntico a como si no existieran esos malos sentimientos”. Semejante problema ha de ser *resoluble*. Pues no se trata de la mejora moral de los seres humanos, sino solo del mecanismo de la naturaleza, y la tarea es saber cómo puede ser utilizado dicho mecanismo en los seres humanos para orientar en un pueblo la confrontación de sus sentimientos hostiles, de suerte que se obliguen entre sí a colocarse bajo leyes coactivas y tengan que dar lugar al estado de paz en que tales leyes tienen vigor. También cabe apreciar en los Estados efectivamente existentes, y cuya organización es todavía muy imperfecta, que en su comportamiento externo se acercan sobremanera a cuanto prescribe la idea del derecho, aunque a buen seguro la causa de ello no sea el núcleo más íntimo de la moralidad, como tampoco la moralidad es causa de la buena constitución del Estado, sino que más bien al contrario hay que esperar de dicha constitución que propicie la formación moral de un pueblo. De todo ello se sigue que el mecanismo de la naturaleza, merced al cual las inclinaciones egoístas se contraponen y neutralizan entre sí externamente de modo natural, también puede ser utilizado por la razón como un medio para hacerle sitio a su propio fin, la prescripción jurídica, propiciando y asegurando con ello en la medida en que tal cosa se sustenta en el Estado tanto la paz interna como la externa.

Esto significa que la naturaleza *quiere* a toda costa que el derecho tenga finalmente la supremacía. Y lo que se descuide ahora, se hará de suyo a la postre, aunque de un modo mucho más penoso. Como dijo Boutewerk²⁹,

²⁸ Cf. Efraín Lazos: “Demonios con entendimiento. Política y moral en la filosofía práctica de Kant”, *Isegoría* 41 (2009) pp. 115-135.

<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/666/668>

²⁹ El filósofo Friedrich Boutewerg (1766-1828), profesor en Gotinga, quiso hacer también sus pinitos en poesía, como testimonia su correspondencia con Kant; cf. XI 431-432; XIII 345.

“si se dobla demasiado, la caña se rompe; y quien quiere demasiado, no quiere nada”.

2. La idea del derecho de gentes presupone la *separación* de numerosos Estados colindantes e independientes unos de otros y, aunque tal situación es de suyo un estado de guerra, si una asociación federativa entre ellos no evita el estallido de las hostilidades, es con todo mejor conforme a la idea de la razón que su fusión a cargo de una potencia que al predominar sobre las demás se transformará en una monarquía universal, porque las leyes siempre pierden su vigor cuanto más se incrementa el contorno del gobierno y porque un despotismo desalmado acaba por caer en la anarquía tras desarraigar los gérmenes de lo bueno. Pese a ello, el anhelo de cualquier Estado, o más bien de su jefatura, es acceder de esta manera a un duradero estado de paz dominando si es posible el mundo entero. Pero la *naturaleza quiere* algo distinto.

La naturaleza se sirve de dos medios para evitar la fusión de los pueblos y diferenciarlos: la diversidad de *lenguas y religiones*³⁰, que ciertamente conllevan la propensión a un odio mutuo y pretextos para la guerra, pero con el avance de la cultura, y la paulatina aproximación de los seres humanos a un mayor acuerdo en materia de principios, esa diversidad conduce a la connivencia en una paz que no se debe, como en el despotismo, ese cementerio de la libertad, a un debilitamiento de todas las fuerzas, sino que se ve generada y asegurada por el equilibrio de dichas fuerzas en su más viva rivalidad

3. Tal como la naturaleza separa sabiamente a los pueblos que la voluntad de cada Estado gustaría de reunir mediante astucia o violencia incluso conforme a los principios del derecho de gentes, reúne por otra parte a pueblos a los cuales el concepto del derecho cosmopolita no habría preservado frente a la violencia y la guerra, haciéndolo mediante su recíproco beneficio. Se trata del *espíritu de comercio* que no puede coexistir con la guerra y que antes o después se apodera de todo pueblo. Como el *poder del dinero* es el más confiable de todos los medios subordinados al poder estatal, los Estados se ven impelidos a fomentar la noble paz, no ciertamente por impulsos de la moralidad, y a eludir la

³⁰ *Diversidad de religiones*. Una expresión tan sorprendente como si se hablara de diversas *morales*. Puede haber ciertamente diversos *tipos de credos* históricos, no en la religión, sino en la historia de los medios utilizados para su transmisión y que se adscriben al ámbito de la erudición y por eso mismo puede haber diversos *libros religiosos* (Zendavesta, Vedas, Corán, etc.), pero solo puede haber una única *religión* válida para todos los seres humanos y en todos los tiempos. Aquellos credos no pueden contener sino el vehículo de la religión, que es contingente al estar sujeta a la variedad de tiempos y lugares.

guerra mediante negociaciones en cualquier parte del mundo donde pudiera estallar, como si mantuvieran una alianza estable, pues la naturaleza de las cosas hace que las grandes alianzas bélicas no puedan subsistir sino muy raramente y menos aún tener éxito.

Así es como la naturaleza garantiza la paz perpetua mediante el mecanismo inserto en las propias inclinaciones humanas, ciertamente con una seguridad que no basta para *predecir* teóricamente su futuro, pero sí resulta suficiente para convertir en un deber en absoluto quimérico el afanarse por ese *fin*.

Segundo anexo. Artículo secreto para la paz perpetua

[añadido en 1796 a la versión francesa y a la segunda edición alemana]

Un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es algo contradictorio en términos objetivos atendiendo a su contenido, pero desde un punto de vista subjetivo bien puede ser lícito un secreto conforme a la persona que lo dicta, si esta persona encuentra inconveniente para su dignidad proclamarse públicamente como autora del citado artículo.

El único artículo de esta índole reza como sigue: *Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz perpetua deben ser tomadas en cuenta por los Estados armados para la guerra.*

Se diría que a la autoridad legislativa de un Estado, a la que ha de atribuirse de modo natural la mayor sabiduría, le puede resultar denigrante b ó s buscar instrucción sobre los principios de su proceder con otros Estados en sus *súbditos*, los filósofos, aunque sea muy aconsejable hacerlo así. El Estado por lo tanto *invitará tácitamente a ello* a lo filósofos, manteniéndolo en secreto, lo cual significa tanto como *dejarles hablar franca y públicamente* sobre las máximas universales relativas a la conducción de la guerra y el establecimiento de la paz, siendo esto algo que ya harán por sí mismos siempre que no se les prohíba, y el mutuo acuerdo de los Estados sobre este punto tampoco requiere de ningún convenio entre ellos en este sentido, dado que se basa en el compromiso exigido por la razón humana universal moralmente legisladora.

Esto no equivale a que el Estado haya de hacer prevalecer los principios del filósofo por encima de los del jurista en cuanto representante del poder político, sino tan solo que se le *escuche*. El jurista que ha adoptado como símbolo la *balanza* del derecho, y junto a ella también la *espada* de la justicia, se sirve comúnmente de la espada, no solo para apartar todos los influjos ajenos al derecho, sino para colocarla sobre la balanza cuando no quiere que se venza uno de los platillos. El jurista que no es al mismo tiempo filósofo según la moralidad tiene la enorme tentación de hacerlo así porque a su oficio solo le corresponde aplicar las leyes existentes, mas no indagar si estas no requieren verse mejoradas y cuenta con elevar el inferior rango de su Facultad por la vía de los hechos, como sucede

también con las otras dos Facultades³¹.

La Facultad filosófica se halla en un nivel muy inferior bajo esta alianza de poder. Así se dice por ejemplo de la filosofía que es la *sierva* de la teología, lo que vale igualmente con respecto a las otras dos Facultades. Pero no queda claro “si precede a su graciosa señora con la antorcha o le sigue llevándole la cola de su manto”.

No hay que esperar que los reyes filosofen o los filósofos devengan reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inexorablemente el libre juicio de la razón. Sin embargo, resulta imprescindible que los reyes o los pueblos soberanos que se gobiernan a sí mismos según leyes de igualdad no silencien o acallen a la casta de los filósofos, sino que les dejen hablar públicamente, para iluminar sus asuntos y porque la estirpe de los filósofos es por su naturaleza incapaz de facciones o clubs ni es sospechosa de una *propaganda* calumniosa.

³¹ Aquí Kant está trasladando las tesis contenidas en *El conflicto de las Facultades*, donde la filosófica es la Facultad inferior frente a las tres superiores que avalan los interés del gobierno, a saber: teología, derecho y medicina.

Apéndice I. Sobre la desavenencia entre moral y política con respecto a la paz perpetua

La moral ya es de suyo una praxis en sentido objetivo, en cuanto compendio de leyes incondicionalmente obligatorias con arreglo a las cuales *debemos* actuar y, una vez que se ha reconocido su autoridad a este concepto del deber, es obvio que resulta incoherente pretender añadir que pese a ello no se *puede* acatar. Pues entonces este concepto se excluye a sí mismo de la moral, ya que nadie está obligado a ir más allá de lo que puede. No puede darse por lo tanto ningún conflicto entre la política como teoría jurídica aplicada y la moral en cuanto tal pero teórica, con lo cual no hay ningún conflicto de la teoría con la praxis, porque de lo contrario habría que entender bajo el término moral una *doctrina general de la prudencia*. esto es una teoría de las máximas para escoger los medios más idóneos con los propósitos calculados en provecho propio, es decir, renegar de la moral en general.

La política dice: “Sed astutos como las serpientes” (Mateo 10,16), a lo que la moral añade como condición restrictiva: “y cándidos como las palomas”³². Si ambas cosas no pueden coexistir en un mandato, entonces se da realmente un conflicto entre la política y la moral, pero si se combinan el concepto de lo contrario es absurdo y ni siquiera cabe plantear la cuestión sobre cómo resolver ese conflicto. Aunque la sentencia de que *la honradez es la mejor política* contiene una teoría que lamentablemente la praxis contradice con frecuencia, con todo la sentencia igualmente teórica de que *la honradez es mejor que toda política* está muy por encima de cualquier objeción y es una ineludible condición de la primera.

*Término*³³, el dios que custodia las fronteras de la moral, no cede ante

³² Cf. Miguel Giusti (2013), “Zoología ético-política. Notas sobre una metáfora de Kant en *Hacia la paz perpetua*”. *Ideas y Valores* 62, pp. 37-47.

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/42045/44897>

³³ *Término* traduce aquí *Grenz-Gott der Moral*. *Terminus* es un dios arcaico del pueblo romano, tan antiguo como las fronteras o límites de los campos que protegía con su señal. Esta divinidad, a la que se consagraba la fiesta de las *terminalia*, estaba representada por los mojones que separaban las lindes de los campos de los agricultores. Representaba la invariabilidad de las posesiones terrenales, solventando los posibles litigios al respecto

Seguramente Kant tiene en mente la anécdota de que, cuando bajo el reinado del

Júpiter, custodio de las lindes del poder, ya que este último se ve sometido a su vez al destino, es decir, que la razón no cuenta con suficiente luz para abarcar de un vistazo la serie de causas predeterminantes que permitirían anticipar con seguridad el feliz o desdichado desenlace del hacer o dejar de hacer de los seres humanos con arreglo al mecanismo de la naturaleza, por mucho que tal previsión se compadezca con su deseo. Sin embargo, la razón sí nos ilumina siempre suficientemente sobre lo que se ha de hacer para permanecer en el carril del deber según las reglas de la sabiduría y cómo arribar con ello al fin final.

Ahora bien, el práctico para quien la moral es mera teoría basa su desoladora negación de nuestra grata esperanza, aun dando cabida al *deber* y al *poder*, en la presunción de que por su naturaleza el ser humano nunca *querrá* cuanto se le exige para llevar a cabo el fin que tiende hacia la paz perpetua.

Por descontado, a este fin no le basta con que *todos los individuos quieran* vivir en una constitución legal según principios de libertad, lo que supondría la unidad *distributiva* de la voluntad de *todos*, sino que *todos conjuntamente* quieran esa situación, consiguiendo con ello la unidad *colectiva* de la voluntad unificada. Esta resolución de una difícil tarea se requiere para que la sociedad civil devenga un todo y comoquiera que, a esta diversidad de todos los querer particularmente ha de superponerse una causa que los unifique para obtener una voluntad general de la cual es incapaz aquel otro querer, resulta entonces que en la *ejecución* de esa

segundo Tarquinio se proyectó la construcción de un templo dedicado a Júpiter, los augurios designaron al monte Capitolino, conocido entonces como Tarpeyo, para emplazar la morada del rey de los dioses. Como ese monte estaba repleto de pequeños altares dedicados a otras divinidades, fue necesario buscar el consentimiento de los dioses para desacralizarlos y poder construir el gran templo dedicado al poderoso Júpiter en ese terreno. Los augurios fueron positivos, como transmiten Ovidio (*Fastos*, II, 640685), Tito Livio (*Desde la fundación de la ciudad*, I, 55) y Dionisio de Halicarnaso (*Antigüedades romanas*, III 69, 3-6), en todos los casos salvo en el altar monolítico de *Terminus*, que se negó a ser levantado de la ubicación en donde según la tradición lo había colocado el rey Numa. Eso determinó que se conservara el templete dedicado a Término en su lugar original y se le integrara dentro del templo del dios Júpiter, creando incluso una pequeña claraboya en el tejado del templo para que el dios de los límites siempre se mantuviera, como ordenaba la ley divina, a cielo abierto. De ahí que Término, garante de los pactos de propiedad, no cedió frente al poder de Júpiter un ápice de su propia demarcación y fue Júpiter quien hubo de plegarse a los confines del dios Término. Este prodigio fue interpretado como un buen augurio para Roma que vaticinaba la firmeza y la estabilidad del Estado.

De haber dicho Kant *diosa*, hubiera cuadrado que se tratara de *Temis*, quien concibió con Zeus nada menos que a las *Horas* (el orden de la naturaleza), *Eunomia* (la buena ley), *Dice* (la justicia) e *Irene* (la paz), pero la referencia a Júpiter nos remite al Panteón romano y no al Olimpo griego.

idea, en la praxis, no puede contarse con otro inicio del estado jurídico que no sea la *violencia* sobre cuya coacción se fundamenta luego el derecho público, lo cual deja presagiar que de hecho se den enormes divergencias con esa idea de la teoría y poco puede aportar a este cómputo la intencionalidad moral del legislador, puesto que tras verificarse la unión de la confusa muchedumbre en un pueblo queda en manos de dicho pueblo el llevar a cabo una constitución jurídica mediante su voluntad común.

Esto quiere decir que quien acapara el poder en sus manos no se dejará prescribir leyes por parte del pueblo. Una vez que un Estado queda en situación de no someterse a ninguna ley externa no consentirá que sus tribunales le dicten cómo debe buscar su derecho frente a otros Estados. Si una parte del mundo se siente superior a otras, que por lo demás no se interponen en su camino, no dejará de utilizar como medio para reforzar su poderío el pillaje o incluso la dominación de las otras partes del mundo. Así se desvanecen como vanos e irrealizables ideales todos los planes de la teoría para el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita. En cambio, una praxis basada sobre principios empíricos de la naturaleza humana y que no menosprecia extraer instrucciones del modo como va el mundo para sus máximas, sería la única que podría esperar encontrar un fundamento más seguro para su edificio de la prudencia política.

Desde luego, de no darse libertad alguna ni una ley moral fundamentada sobre dicha libertad, sino que todo cuanto ocurre o puede ocurrir se debe al mero mecanismo de la naturaleza, entonces la política, en cuanto arte para utilizar ese mecanismo para gobernar a los seres humanos, acapara toda la sabiduría práctica y el concepto de derecho es un pensamiento vacío. Pero si se estima imprescindible vincular el concepto de derecho con la política, e incluso se considera al primero una condición restrictiva de la segunda, entonces ha de tener cabida el acuerdo entre ambos. Sin duda, puedo imaginar un *político moral* para quien los principios de la prudencia política puedan ser compatibles con la moral, mas no un *moralista político* que se forje una moral según la encuentre adaptable al provecho del estadista.

El político moral adoptará como principio que, si alguna vez se detectan defectos que no se han podido prevenir en la constitución política o en las relaciones internacionales, se considere un deber sobre todo para el jefe del Estado mejorar esas deficiencias lo más pronto posible, adaptándolas al derecho natural que se nos presenta cual modelo en la idea de la razón como un paradigma, al margen de los costes y sacrificios que todo ello reporte a sus intereses egoístas. Ahora bien, como la ruptura del vínculo

de la asociación política o cosmopolita sin disponer previamente de una constitución mejor que ocupe su lugar es algo contrario a la prudencia política, que coincide aquí al unísono con la moral, sería incongruente exigir que aquellas deficiencias fueran modificadas de inmediato y con impetuosidad. Pero cuando menos sí cabe exigirle a quien detenta el poder que haga suya la máxima de la necesidad de una reforma, para continuar aproximándose continuamente a la meta de conseguir una mejor constitución según las leyes del derecho. Un Estado se puede *governar* republicanamente, aun cuando la constitución vigente siga revistiéndose de un *poder soberano* despótico, hasta que el pueblo se haga poco a poco susceptible del influjo de la mera idea de autoridad de la ley, como si ésta poseyera una *fuerza* física, y se encuentre preparado para darse a sí mismo su propia legislación que originariamente se fundamenta sobre el derecho. Si merced a la impetuosidad de una *revolución* generada por una mala constitución se hubiera logrado ilegítimamente una constitución más acorde con la legalidad, entonces no habría de ser lícito retrotraer de nuevo al pueblo a la antigua constitución, aun cuando mientras tanto hubiera de castigarse con las penas fijadas por el derecho para los insurgentes a todo aquel que participara en esa revolución con violencia o argucias. Por lo que concierne a las relaciones exteriores de los Estados no puede reclamarse a un Estado que deponga su constitución, aunque sea despótica, que con todo es la más fuerte con respecto a los enemigos externos, mientras corra el peligro de verse engullida inmediatamente por otros Estados y con esa salvaguarda resulta permisible demorar los cambios hasta que la ocasión sea propicia para ello³⁴.

Incluso si los moralistas despóticos yerran en su ejecución y chocan de diversas maneras con la prudencia política mediante medidas tomadas o preconizadas precipitadamente, la experiencia de ese choque suyo contra la naturaleza tiene que conducirles paulatinamente hacia una vía mejor. En lugar de eso los políticos moralizantes, al encubrir los principios

³⁴ Así son las leyes permisivas de la razón, que permiten mantener el posicionamiento de un derecho público afectado de inequidad hasta que no esté todo maduro para acometer por sí mismo su plena subversión o se aproxime a esa madurez por medios pacíficos, porque cualquier constitución *jurídica*, aunque sea en el grado más ínfimo de su conformidad con el derecho, es mejor que ninguna y éste sería el anárquico destino de una reforma *precipitada*.

En el actual estado de cosas la sabiduría política convertirá en un deber emprender las reformas ajustadas al derecho público. Sin embargo, la naturaleza no produce revoluciones para encubrir una opresión aún mayor, sino para utilizarlas como un llamamiento de la naturaleza a instaurar mediante una reforma radical una constitución legal basada sobre principios de la libertad, que es la única perdurable.

políticos ilegales bajo el pretexto de que la naturaleza humana no es *capaz* del bien según la idea que les prescribe la razón, *hacen imposible* cualquier mejora y perpetúan la conculcación del derecho.

En lugar de frecuentar la *praxis*, de la que tanto se vanaglorian los partidarios de las habilidades políticas³⁵, solo saben de *prácticas* o manejos mediante los cuales no vacilan en sacrificar al pueblo, e incluso al mundo si cabe, mientras adulan al poder dominante de turno para no malograr su beneficio privado, con arreglo al estilo de auténticos juristas *profesionales* que no son *legisladores* cuando se encaraman a la política. Pues no les compete meditar sobre la legislación misma, sino aplicar los actuales preceptos del *código* vigente, v.g. el derecho territorial prusiano, la constitución legal existente, o la resultante de su reforma en caso de verse reformada, le ha de parecer siempre la mejor, con tal de que todo responda mecánicamente a sus ordenanzas. Sin embargo, si esta habilidad de adaptarse a todas las monturas les hace forjarse la ilusión de que también pueden juzgar los principios de una *constitución política* en general conforme a los conceptos del derecho, que son *a priori* y no empíricos, presumiendo de conocer a los seres humanos, lo que era de esperar dado su trato con muchos de ellos, mas sin conocer *al ser humano* y lo que puede hacerse de él, algo para lo que se requiere una perspectiva más alta de observación antropológica, si abordan el derecho político y derecho de gentes tal como lo prescribe la razón pero pertrechados con estos conceptos, entonces solo pueden dar ese paso con el espíritu del chicanero propio de los *leguleyos*, al aplicar su procedimiento habitual, del mecanismo conforme a las coacciones legales despóticamente dadas, también allí donde los conceptos de la razón quieren averiguar cómo fundamentar la coacción tan solo según principios de la libertad. El ficticio práctico cree poder solventar este problema con el trance empírico de esa idea, a partir de la experiencia, como si las mejores constituciones políticas vigentes hasta el momento no hubieran sido en su mayor parte contrarias a derecho.

Las máximas de que se sirve a tal efecto, por mucho que no las explicito, se reducen de uno u otro modo a estas máximas sofisticadas:

1. *Haz y excusa*. No dejes pasar la ocasión favorable para incautarte del derecho de un Estado sobre su pueblo o sobre otro colindante. La justificación será mucho más fácil y elegante *tras el hecho consumado*, y la violencia se disimulará entonces mejor que si previamente se han rebuscado argumentos convincentes a la expectativa de los contra-

³⁵ Probablemente Kant alude aquí a las críticas que Gentz y Rheberg le hicieron a su *Teoría y práctica*.

argumentos, especialmente cuando el poder supremo interno es igualmente la autoridad legislativa a la que ha de obedecerse sin sutilizar al respeto. Esta misma osadía otorga cierto tipo de convicción interior a la justificación del acto y el dios del *buen evento* se convierte a renglón seguido en el mejor apologeta.

2. *Niega lo que hiciste.* Reniega de tu delito y no te reconozcas *culpable* del mismo, si por ejemplo has sumido a un pueblo en la desesperación y el tumulto. Bien al contrario mantón que la rebeldía de los súbditos o la usurpación de un pueblo vecino es culpa de la naturaleza del ser humano y que, si no te adelantas al otro con la violencia, puedes contar con que será éste quien te preceda en los atropellos.

3. *Divide y vencerás.* Si en tu pueblo hay ciertos capitostes privilegiados que te han elegido simplemente como su cabecilla o primero entre los pares, enemíсталos entre ellos y con el pueblo, poniéndote luego del lado del pueblo bajo la impostura de una mayor libertad, de manera que todo acabe dependiendo incondicionalmente de tu voluntad. Si se trata de Estados externos sembrar la discordia entre ellos es a todas luces el medio más seguro de someterlos uno tras otro bajo la apariencia de que se sostiene al más débil.

Con estas máximas políticas en realidad no se engaña a nadie, dado que en su conjunto son conocidas por todos, ni tampoco se avergüenzan de ellas, como si la inequidad fuera incluso demasiado palmaria. Dado que las grandes potencias nunca se avergüenzan de su común acumulación, sino solo de la perpetrada por otras, y en lo que atañe a tales principios no puede avergonzarles las apariencias, sino tan solo su *fracaso*, toda vez que con respecto a la moralidad de las máximas todos muestran un consenso generalizado, siempre pueden contar con preservar ese *honor político* que se cifra en el *engrandecimiento de su poder*, cualquiera que sea el camino para lograr éste.

Excurso 6: El derecho como preámbulo de la moralidad

Aun cuando se dudara de que cierta maldad está enraizada en la naturaleza de los *seres humanos* que conviven en un Estado y se adujera con cierta verosimilitud que, en lugar de dicha maldad, la causa de sus contravenciones jurídicas se debe a la carencia de una cultura aún por desarrollar, es decir, a la barbarie, con toda esa maldad salta a la vista de una manera tan indisimulada como incontestable en las mutuas relaciones externas de los Estados. Esa maldad se disimula en el interior de cada Estado por la coacción de

las leyes civiles, dado que la inclinación de los ciudadanos a la violencia recíproca se ve poderosamente contrarrestada por una violencia mayor ejercida por el gobierno, lo que no solo confiere al conjunto un barniz moral, cual una causa sin efecto causal, sino que gracias a ello, al ponerse un cerrojo a la irrupción de las inclinaciones contrarias al derecho, se aligera sobremanera el desarrollo de la disposición moral de respetar espontáneamente el derecho.

Cada cual cree de sí mismo que reverenciaría al derecho y lo seguiría lealmente, si se pudiera garantizar algo similar de cada uno de los demás, siendo esto último algo que en parte garantiza el gobierno. Con ello se da un gran paso *hacia* la moralidad, aunque no sea todavía un paso moral, al apegarse a este concepto del deber por su propio bien sin atender a la reciprocidad.

Comoquiera que cada cual, junto a la buena opinión que tiene de sí mismo, presupone sin embargo que todos los demás son malintencionados, su respectivo juicio cuyo origen queda sobre el tapete, porque no cabe culpar a la *naturaleza* del ser humano en cuanto ser libre, es que todos valen poco en lo que concierne a los *hechos*. Sin embargo, ese respeto al concepto de derecho indisociable del ser humano sanciona del modo más solemne la teoría de su capacidad para acomodarse al derecho, viendo así cada cual que por su lado habría de actuar conforme a derecho al margen de lo que puedan hacer los demás.

* * *

De todas estas sinuosidades o contorsiones propias de la serpiente relativas a una inmoral teoría de la prudencia encaminada a conseguir un estado de paz entre los seres humanos a partir del estado natural de la guerra, se deduce cuando menos lo siguiente: que tanto en sus relaciones privadas como en sus relaciones públicas los seres humanos no pueden sustraerse al concepto de derecho y no se atreven a fundamentar abiertamente la política sobre los simples manejos de la prudencia, con lo que se negaría toda obediencia al concepto de un derecho público, resultando esto especialmente llamativo en el concepto del derecho de gentes, sino que por el contrario se le tributan de suyo todos los honores merecidos, aun cuando también se inventen mil escapatorias y solapamientos para sortearlo en la praxis e imputar falsamente al pícaro poder la autoridad de ser el origen y el vínculo de todo derecho.

Para poner término a esta sofistería, aunque no a la inequidad

encubierta por ella, y hacer confesar a los falsos *representantes* de los poderosos de la tierra que no hablan a favor del derecho sino del poder, cuyo tono adoptan como si con ello tuvieran algo que mandar, será bueno descubrir el engaño con el que se embaucan a sí mismos y a los demás, mostrando el supremo principio que nos aparta del propósito de la paz perpetua, a saber, que el moralista político empieza allí donde para ser justos se detiene el político moral y, al subordinar así los principios al fin, poniendo el carro delante de los caballos, frustra su propio designio de armonizar la política con la moral.

Para conciliar la filosofía práctica consigo misma es preciso resolver antes la cuestión de si en los cometidos de la razón ha de comenzarse por su *principio material*, el fin en cuanto objeto del arbitrio, o por su principio *formal*, es decir, por aquel principio emplazado sobre la libertad en las relaciones externas y que dice así: "Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba devenir una ley universal, sea cual fuere el fin".

Sin lugar a dudas, este último principio formal tiene que preceder al otro, puesto que posee como principio del derecho una necesidad incondicionada, mientras que el primer principio solo es obligatorio bajo la presunción de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fin, por ejemplo el de la paz perpetua, fuese también deber, entonces este deber tendría que deducirse del principio formal de las máximas del obrar externo.

Ahora bien, el primer principio, el del *moralista práctico*, es un mero *problema técnico*, mientras que el segundo, en tanto que principio del *político moral* para quien es una *cuestión moral*, se distingue radicalmente del otro en su proceder para conseguir la paz perpetua, que no solo anhela como un bien físico, sino también como un estado emanado del reconocimiento del deber.

Para solucionar el problema de la habilidad política se requiere mucho conocimiento de la naturaleza para utilizar su mecanismo en aras del fin imaginado y todo esto es incierto con respecto a su resultado, la paz perpetua, por mucho que se tome una u otra de las tres partes del derecho público. Es incierto si en el interior se puede mantener mejor y por más tiempo al pueblo bajo una obediencia combinada con prosperidad, si mediante la severidad o adulando su vanidad, mediante la supremacía de uno solo o la asociación de varios dirigentes, mediante la nobleza de espada o el poder popular. De todos estos gobiernos aporta la historia ejemplos adversos, excepción hecha del genuinamente republicano que solo puede cobrar sentido en el político moral.

Más incierto aún es un *derecho de gentes* presuntamente erigido sobre

unos estatutos y conforme a unos planes ministeriales, que de hecho solo es una palabra huera y descansa sobre pactos que contienen en el propio acto de su firma la secreta reserva de su transgresión.

En cambio, la solución del *problema de la sabiduría política* se impone de suyo por decirlo así, es obvia para cualquiera y desbarata toda artificiosidad, al ir directamente al fin, sin dejar de evocar la prudencia para no precipitarlo con violencia e ir acercándose incesantemente al mismo aprovechando las circunstancias favorables.

Cabe formularlo así: “Tended ante todo al reino de la razón pura práctica y, conforme a su *justicia*, así se os dará de suyo vuestro fin, el beneficio de la paz perpetua”. Pues la moral tiene de suyo esa peculiaridad también con respecto a sus principios de derecho público y en relación por tanto con una política reconocible *a priori*, a saber: que cuanto menos se hace depender la conducta del fin proyectado, al margen de que se trate de un beneficio físico o ético, tanto mayor será sin embargo su coincidencia con ese fin en general. Esto se debe a que la voluntad general dada *a priori*, en un pueblo o en la relación de distintos pueblos entre sí, es la única que determina lo que es el derecho entre los seres humanos. Sin embargo, solo si se procede consecuentemente en la ejecución, puede ser esta unión de la voluntad de todos la causa de conseguir el resultado que se buscaba y hacer eficaz al concepto de derecho, también al mismo tiempo según el mecanismo de la naturaleza,

Así por ejemplo, un principio de la política moral es que un pueblo deba asociarse en un Estado únicamente según los conceptos jurídicos de la libertad y la igualdad, y este principio no se basa en la prudencia, sino en el deber. No merece la pena prestar oídos a los moralistas políticos, por mucho que mediten sobre el mecanismo natural de una masa humana al ingresar en sociedad, mecanismo que por cierto debilitaría esos principios y arruinaría su propósito, ni tampoco merece la pena prestar oídos a los ejemplos de constituciones mal organizadas en épocas antiguas y modernas, como v.g. las democracias sin sistema representativo, con los que intentar demostrar sus afirmaciones en sentido contrario. Y sobre todo, no merecen ser escuchados porque una teoría tan nociva acerca del mal acaba por provocar ella misma lo que predice, al homologar a los seres humanos con el resto de las máquinas vivientes con que cohabitan, injertándoles con ello la conciencia de no ser seres libres y convertirles a su propio juicio en los seres más miserables del mundo.

Hay un sentencia algo rimbombante que se ha hecho proverbial, pero que es verdadera: *Fiat iustitia, pereat mundus*³⁶, que se podría traducir así:

³⁶ Se trataría de un lema acuñado por Erasmo de Rotterdam (1466-1536) que habría

“Impere la justicia pese a que con ello hayan de sucumbir todos los canallas del mundo”. He aquí un audaz principio jurídico que sirve de atajo a todos los caminos retorcidos por la violencia o la insidia. Sin embargo, no hay que malentenderlo como una especie de autorización a usar su propio derecho con la mayor severidad, lo que contravendría el deber ético, sino como la obligatoriedad por parte de quienes detentan el poder de no rehusar o aminorar a nadie su derecho por antipatía o compasión hacia otros. Para ello se requiere una constitución interna del Estado erigida según principios puros del derecho, pero también se requiere su unión con otros Estados vecinos o distantes para dirimir legalmente sus litigios, en analogía con un Estado universal.

Este aserto no quiere decir otra cosa que lo siguiente: las máximas políticas no tendrían que partir de su persecución del provecho y la felicidad que cada Estado espera conseguir con su aplicación, ni tampoco tendrían que partir por tanto del fin que cada cual convierte en objeto suyo del querer como principio supremo pero empírico de la sabiduría política, sino del concepto puro del deber jurídico, del deber cuyo principio *a priori* viene dado por la razón pura, al margen de cuáles puedan ser las consecuencias derivadas del mismo. El mundo no perecerá porque haya menos seres humanos malvados. El mal moral tiene la cualidad inseparable de su naturaleza de contradecirse a sí mismo en sus propios propósitos, a los que acabo por aniquilar, sobre todo al confrontarse con otros designios homólogos, abriendo así camino al principio moral del bien, aunque su progreso sea muy lento.

* * *

Así pues, *objetivamente* en la teoría no hay ningún conflicto entre la moral y la política. Pero en cambio sí lo hay *subjetivamente* en la propensión egoísta de los seres humanos, que no ha de llamarse praxis al no fundarse en máximas de la razón, y más vale que no deje de haberlo, porque sirve como piedra de afilar a la virtud, cuyo auténtico coraje en el caso que nos ocupa no consiste tanto en oponerse con firme resolución a los males y sacrificios que han de asumirse, cuanto en mirar a los ojos al principio del mal que hay dentro de nosotros mismos y domar su perfidia según el principio de “no cedas ante el mal y muéstrate por el contrario más valeroso”, cuya índole mendaz y traidora se revela de lejos harto peligrosa cuando sutiliza con la debilidad de la naturaleza humana en

tenido gran influencia en el emperador alemán Ferdinand I.

orden a justificar cualquier transgresión.

De hecho el moralista político puede decir cosas como ésta: un gobernante y un pueblo o un pueblo y otro no se infligen *mutuamente* injusticia alguna cuando se hostigan recíprocamente con violencia o astucia, sino que perpetran la injusticia al no respetar el concepto de derecho, lo único que podría fundamentar la paz para siempre. Dado que uno transgrede su deber frente a otro, quien a su vez alberga contra aquel intenciones contrarias al derecho, entonces les *acontece* a ambas partes algo totalmente justo cuando se aniquilan mutuamente, si bien siempre quedan suficientes de esta ralea para que este juego no deje de darse hasta los tiempos más remotos, para que una lejana posteridad tome de ellos un ejemplo aleccionador. Se justifica con ello la providencia en el curso del mundo. Como el principio no se extingue jamás en el ser humano, la razón habilitada para el desempeño pragmático de la idea jurídica según aquel principio crece constantemente gracias a una cultura en continuo progreso, pero con ella crece también la culpabilidad de tales transgresiones. La mera creación, es decir, que deba haber sobre la tierra semejante casta de seres corruptos en general, parece algo que ninguna teodicea puede justificar, bajo el supuesto de que el género humano nunca fuera mejor ni pudiera mejorar, pero esta perspectiva de enjuiciamiento es demasiado elevada para nosotros, como para poder someter nuestros conceptos de sabiduría al supremo poder que nos es insondable en sentido teórico.

Nos vemos inevitablemente compelidos a estas conclusiones desesperanzadas, si no asumimos que los principios puros del derecho poseen una realidad objetiva, es decir, que se pueden aplicar y que conforme a ello han de actuar el pueblo en el Estado así como los Estados entre sí, al margen de lo que objete la política empírica. La verdadera política no puede dar ningún paso sin haber tributado un previo homenaje de respeto a la moral y, aunque de suyo la política sea un arte difícil, su acuerdo con la moral no precisa de arte alguno, toda vez que la moral corta el nudo gordiano que la política no puede deshacer tan pronto como medie un conflicto entre ambas.

El derecho de los seres humanos ha de mantenerse como algo sagrado, por grandes que sean los sacrificios que tal cosa le cueste al poder dominante. Aquí no cabe partir la diferencia e inventarse un híbrido pragmáticamente condicionado³⁷ del derecho a mitad de camino entre lo

³⁷ Este híbrido entre lo justo y lo útil sería, dentro del ámbito jurídico, el equivalente funcional de un principio moral orientado por la experiencia: "Todo cuanto sea empírico no sólo es algo totalmente inservible como suplemento del principio de la moralidad, sino

justo y lo útil³⁸, sino que cualquier política ha de doblar sus rodillas ante la

que se muestra sumamente peijudicial para la pureza misma de las costumbres, en las cuales el valor intrínseco de una voluntad absolutamente buena consiste precisamente en que el principio de la acción se vea libre del influjo ejercido por fundamentos contingentes que sólo puede suministrar la experiencia. Contra ese banal modo de pensar que rebusca el principio entre motivaciones y leyes empíricas tampoco cabe promulgar demasiadas advertencias, porque, para no extenuarse, a la razón humana le gusta reposar sobre tal almohada y, al soñar con simulaciones más melifluas (que sin embargo le hacen estrechar entre sus brazos una nube en vez de abrazar a Juno), suplanta a la moralidad por un híbrido cuyo bastardo parentesco es de muy distinto linaje y que se parece a cuanto uno quiera ver en él, si bien jamás le confundirá con la virtud aquel que haya contemplado una sola vez su verdadero semblante” (*Fundamentación*, Ak IV 426). En el prólogo a mi traducción comento el relato mítico que Kant evoca en su paréntesis. “Zeus invitó a Ixión al Olimpo para purificarle del asesinato de su propio suegro, pero Ixión quiso aprovechar su estancia en el Olimpo para seducir a la esposa de su benefactor, la cual no dejó de quejarse ante su poderoso marido. Antes de castigar ese atrevimiento amarrándole a una rueda flamígera que gira sin cesar en los infiernos, Zeus decidió divertirse un poco dando a una nube la figura de su mujer. Esta nube que tenía el aspecto de Hera -cuyo alias es aquí Junose llamaba Nefele y, creyendo realizar su conquista, con esa nube que aparentaba ser Juno engendró Ixión a Centauro, un ser monstruoso que, al aparearse con las yeguas del monte Pelión, sería el padre de los centauros. El cuerpo y las patas de tales criaturas eran como los del caballo, aunque su cabeza, pecho y brazos fueran propios del hombre. Los centauros, dentro de la mitología griega, simbolizaban los apetitos del mundo animal y son el híbrido al que se refiere Kant, quien enfatiza que su linaje no está emparentado en absoluto con los dioses del Olimpo. Los partidarios de la filosofía popular, al entremezclar toda suerte de ingredientes y motivos empíricos en sus polifacéticos principios morales, estarían suplantando a la moralidad por unos híbridos de muy otra estirpe, cuyo linaje sólo guarda con ella un ilusorio e irreal grado de parentesco. Este tipo de moralistas pone sus ojos en nebulosas fantasías y se deja embaucar por lo que no pasa de ser un mero espejismo, al pretender colocar a esos centauros prohijados por su eclecticismo ético en el trono que sólo puede ocupar con pleno derecho la diosa Juno, quien únicamente puede identificarse con una voluntad buena en sí misma, si se quiere garantizar la pureza de nuestras costumbres. Esta buena voluntad, instaurada como principio regente de la moralidad, nos libera justamente de los principios contingentes y aleatorios que son aportados por la experiencia, cuyo papel en la moral nada tiene que ver con el jugado por ella misma dentro del conocimiento especulativo” -cf. Roberto R. Aramayo, “El empeño kantiano por explorar los últimos confines de la razón”, estudio preliminar a I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial, Madrid, 2012, pp. 35 y ss.

³⁸ Salvador Mas me hace ver que Kant estaría siguiendo aquí la huella de Cicerón y en esa misma línea María Julia Bertomeu ha escrito lo siguiente: “En la definición ciceroniana de república, *res publica res populi*, la cosa pública es la cosa del pueblo. Pero el ‘pueblo’ no es una colección arbitraria de seres humanos juntados de cualquier manera, sino una asamblea de personas libres (es decir, con capacidad para realizar actos y negocios jurídicos) que están de acuerdo en una noción de justicia y que se asocian con miras al ‘bien común’. La locución empleada para ‘bien común’ es *utilitatis comuniones*. Traducirla como ‘utilidad común’ sería impreciso, habida cuenta de las connotaciones actuales - instrumentales y particularistas— de la palabra ‘utilidad’: es obvio que Cicerón no equipara a la república con una asociación privada de individuos que se limitan a perseguir ventajas particulares mutuas”, en Carlos Pereda (ed.), *Diccionario de Justicia*, Siglo XXI, México,

Apéndice I. Sobre la desavenencia entre moral y política con respecto a la paz perpetua

moral, si bien cabe esperar que aun cuando sea lentamente alcance un estadio donde brille con luz propia.

2017, entrada "Cicerón, la república y la *utilitas comuniones*".

Apéndice II. Sobre la unanimidad de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público

Si del derecho público, tal como suelen pensarlo habitualmente los juristas, conforme a las diversas relaciones de los seres humanos en el Estado o también de los Estados entre sí, abstraigo toda *materia*, solo me queda entonces la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad se ve comprendida en cualquier pretensión jurídica, dado que sin ella no habría ninguna justicia, que solo cabe pensar como *publicable*, ni por lo tanto tampoco habría ningún derecho, que solo se otorga desde la justicia.

Cualquier pretensión jurídica ha de tener esta disposición a la publicidad, toda vez que la publicidad puede suministrar un criterio *a priori* de la razón, al ser muy fácil de juzgar si se da en un caso dado y permitir al usuario juzgar si esa pretensión concuerda o no con ella, reconociéndose de inmediato la falsedad o lo que viene a ser lo mismo la ilegalidad de tal pretensión jurídica gracias por decirlo así a un experimento de la razón pura.

Una vez hecha abstracción de todo lo empírico que contiene el concepto de derecho político y el derecho de gentes, cual sería el caso de la maldad de la naturaleza humana que hace necesaria la coacción, cabe denominar *fórmula trascendental* del derecho público al siguiente principio:

“Todas las acciones referidas al derecho de otros seres humanos que no sean compatibles con la publicidad son injustas”.

Este principio no tiene que verse considerado simplemente como un principio *ético* y perteneciente a la teoría de la virtud, sino también como un principio *jurídico* que concierne al derecho de los seres humanos. Pues una máxima que no quepa *explicitar* sin frustrar al mismo tiempo mi propio propósito y que por lo tanto haya de permanecer *secreta* para tener éxito, de modo que no me quepa *confesarla públicamente* sin suscitar indefectiblemente con ello la oposición de todos contra mi

designio, es una máxima cuya iniquidad se reconoce *a priori* gracias a esa necesaria y universal reacción de todos en mi contra motivada por la injusticia con que se ve amenazado cada cual.

Por añadidura es un principio meramente *negativo*, que solo sirve para reconocer por medio del mismo lo que *no* es *justo* para otro.

Al igual que un axioma es cierto, indemostrable y además fácil de aplicar, como vienen a constatar los siguientes ejemplos del derecho público.

1. *En lo concerniente al derecho político* cuyo ámbito es interno se plantea una cuestión que muchos consideran difícil de responder y que el principio transcendental de publicidad resuelve con toda simplicidad: “¿Acaso la revolución es un medio legítimo para que un pueblo se zafe del opresivo poder ejercido por un presunto tirano, del cual no importa el título sino la función? No hay duda de que los derechos del pueblo están cercenados y de que no se comete ninguna injusticia con el derrocamiento del tirano. Pero con todo, es sumamente injusto por parte de los súbditos reivindicar su derecho de este modo e igualmente tampoco podrán quejarse de una injusticia si se vieran derrotados en esa contienda y a resultas de ello tuvieran que padecer las penas más severas.

Sobre esta cuestión se puede utilizar mucho en pro y en contra, si se pretende solventarlo mediante una deducción dogmática de los principios jurídicos y solo el principio transcendental de la publicidad del derecho público puede ahorrar esos prolijos rodeos. Conforme a este principio cabría preguntar al pueblo, antes de instaurar el pacto civil, si se atrevería a publicitar la máxima del intento de una eventual rebelión. Resulta obvio que, si al erigir una constitución política, se pretendiera poner como condición para ciertos casos sobrevenidos ejercer la violencia contra la jefatura suprema, entonces el pueblo tendría que arrogarse un poder legítimo por encima de dicha jefatura. Pero entonces no sería ésta la jefatura o, si ambos se pusieran como condición previa para instaurar el Estado, no sería posible su instauración, siendo esto sin embargo lo que se proponía el pueblo. La injusticia de la insurrección se revela por el hecho de que al *confesarse públicamente* su propio designio se vuelve imposible y habría que mantenerla necesariamente en secreto.

Pero esto último no sería necesario por parte de la jefatura del Estado. Esta puede manifestar con toda franqueza que toda insurrección se castigará con la muerte de los cabecillas, aun cuando estos sigan creyendo que la jefatura es quien ha transgredido primero la ley fundamental. Pues cuando quien detenta la jefatura es consciente de poseerla de un modo

irresistible, lo que ha de asumirse en cualquier constitución civil, ya que quien no posee suficiente poder para proteger a un pueblo frente a otros tampoco tiene el derecho de mandarlo, entonces no le cabe preocuparse por el hecho de que dar a conocer sus máximas frustren su propio propósito. Ahora bien, coherentemente con esto, si triunfa la insurrección del pueblo, quien detenta la jefatura se retrotrae a la situación de súbdito y no le compete iniciar una contrarrevolución, pero tampoco habría de temer que se le hiciera rendir cuentas por su previo liderazgo del Estado.

2. *En lo relativo al derecho de gentes*, solo puede hablarse de tal derecho bajo la presuposición de algún estado jurídico, aquella condición externa bajo la cual cabe dispensar al ser humano un derecho, porque al ser un derecho público su concepto entraña ya la publicación de una voluntad general que determina a cada cual lo suyo y este *estado jurídico* ha de emanar de algún contrato que no precisa fundarse sobre leyes coactivas, como sí lo hace aquel contrato del cual proviene el Estado, sino que puede ser en todo caso el contrato de una asociación *libre sin solución de continuidad*, como el ya citado federalismo de diversos Estados. Pues sin *estado jurídico* alguno que vincule efectivamente a diferentes personas físicas o morales, o sea en el estado de naturaleza, no puede darse nada más que un derecho privado.

También se plantea aquí un conflicto de la política con la moral, considerada ésta como teoría del derecho, donde entonces encuentra igualmente su fácil aplicación cualquier criterio de publicidad de las máximas, con tal de que el contrato de los Estados solo sea vinculante con el propósito de mantener la paz entre sí y conjuntamente frente a otros Estados, pero en modo alguno para llevar a cabo ninguna conquista.

He aquí varios casos de antinomia entre política y moral, a los que se añade su respectiva solución.

a) “Si uno de esos Estados ha prometido algo al otro, ya se trate de prestar ayuda, la cesión de ciertas tierras, subsidio u otras cosas por el estilo, la cuestión es, si llegado el caso de verse comprometida la salud del Estado, puede verse liberado por ello de la palabra pretendiendo desdoblarse su personalidad y se considerase primero como *soberano* que no es responsable ante nadie en su Estado, pero a su vez como el más alto *funcionario del Estado* que habría de rendir cuentas al Estado, concluyéndose que la obligación contraída por el soberano queda saldada por su cualidad de funcionario”.

Si un Estado o su jefatura proclamara esta máxima suya, como es natural cada uno de los demás le rehuiría o se aliaría con otro para

resistirse a sus pretensiones, lo cual demuestra que pese a toda su astucia la política ve arruinado su propio fin al situarlo sobre el pedestal de la publicidad y que por lo tanto esa máxima ha de ser injusta.

b) “Cuando una potencia vecina crece desmesuradamente hasta alcanzar unas dimensiones temibles, puede suponerse que, porque *puede* hacerlo, también *quiere* oprimir. ¿Acaso confiere esto a las potencias menores un derecho a una agresión conjunta incluso sin mediar una ofensa previa?”.

Un Estado que quisiera responder afirmativamente haciendo *divulgable* su máxima, provocaría el mal temido con mayor certeza y celeridad. Pues la potencia mayor se adelantaría a la más pequeña y la unión de las pequeñas es una caña muy débil para quien sabe utilizar el *divide y vencerás*.

Al declararse públicamente esta máxima de la prudencia política da necesariamente al traste con su propósito y por consiguiente es injusta,

c) “Si por su situación un Estado más pequeño rompe la cohesión de uno mayor y además esa cohesión le hace falta para su conservación, ¿acaso no se ve autorizado el más grande a someter y anexionarse al más pequeño?”.

Se advierte muy claramente que el Estado más grande no ha de proclamar previamente tal máxima, pues o bien los Estados más pequeños se apresurarían a coaligarse o bien otras potencias pugnarían por el botín, con lo que la máxima se vuelve inviable por mor de la publicidad, siendo esto un signo de que es injusta e incluso puede serlo en muy alto grado, pues el ínfimo tamaño del objeto de la injusticia no es óbice para que ésta sea enorme.

3. *En lo que atañe al derecho cosmopolita* guardaré silencio, porque sus máximas son muy fáciles de indicar y apreciar gracias a su analogía con el derecho de gentes.

* * *

El principio de la incompatibilidad de las máximas del derecho de gentes con la publicidad es una buena muestra de la *discordancia* de la política con la moral en cuanto teoría del derecho. Pero ahora es preciso saber cuál es la condición bajo la que sus máximas concuerdan con el derecho de gentes. Pues no cabe concluir a la inversa que las máximas que soportan la publicidad ya son justas por ello, porque quien tiene el supremo poder decisorio no requiere tener bajo secreto sus máximas.

La condición de posibilidad de un derecho de gentes en general es que exista con anterioridad un *estado jurídico*. Pues sin dicho estado no hay derecho público alguno y todo el derecho que puede pensarse fuera de tal estado jurídico, en el estado de naturaleza, es simplemente derecho privado. Antes vimos que un estado federativo de Estados que albergue BIOS como propósito el alejamiento de la guerra es el único estado *jurídico* compatible con su *libertad*. Por lo tanto, la concordancia de la política con la moral solo es posible en una unión federativa, que a su vez es necesaria y dada *a priori* conforme a principios del derecho, y toda la prudencia política tiene como base jurídica el establecimiento de esa federación con su mayor contorno posible, un fin sin el cual se revela como una injusticia encubierta por todas las nada sabias argucias de la política.

Esta pseudo-política tiene una *casuística* propia que desafía a las mejores escuelas jesuíticas. A saber:

— La *reserva mental*: al redactar los tratados públicos con expresiones tales que uno pueda interpretarlos a su gusto según se presente la ocasión, como ejemplifica la distinción entre *statu quo de hecho* o *de derecho*.

— El *probabilismo*: achacar malas intenciones a los demás o convertir la probabilidad de un posible desequilibrio por su parte en un fundamento jurídico para sojuzgar a otros Estados pacíficos.

... El *pecadillo de poca monta*: considerar una menudencia fácilmente disculpable que un pequeño Estado sea deglutido por uno de mayor tamaño en aras de un presunto mundo mejor también más grande³⁹.

El apoyo a todo esto lo proporciona la doblez de la política con respecto a la moral, al usar una u otra de sus ramas en aras de sus designios.

Ambos, el amor a la humanidad y el respeto por el *derecho* del ser humano, constituyen el deber, pero el primero solo es un deber *condicionado*, mientras que el segundo por el contrario es un deber *incondicionado* que obliga en términos absolutos y primero hay que asegurarse de no sobrepasar éste para tener aquel, abandonándose al dulce sentimiento del obrar benéfico. Con la moral en el primer sentido en cuanto ética viene a coincidir fácilmente la política, a la hora de sacrificar el derecho de los seres humanos en aras de sus jefes. Pero con la moral en

³⁹ Los comprobantes de tales máximas pueden encontrarse en el tratado *Sobre la conexión entre moral y política* (1788) del profesor Garve. Este digno académico comienza por confesar que no puede aportar una respuesta satisfactoria a esta cuestión. Sin embargo, dar por buenas esas máximas, aunque se reconozca que no se pueden eliminar por completo las objeciones suscitadas en su contra, parece ser una deferencia mucho mayor de lo que sería aconsejable para con quienes se hallan harto inclinados a abusar de tales máximas.

el segundo sentido, en cuanto teoría del derecho ante la que debería doblar su rodilla, la política encuentra muy raramente la ocasión de coincidir con ella y prefiere disputarle toda realidad adscribiendo todos los deberes a la pura benevolencia. Este ardid de una tenebrosa política sería fácilmente desbaratado por la filosofía gracias a la publicidad de aquellas máximas suyas, con tal de que la política se atreviese a consentir que los filósofos no tengan trabas para la publicidad de sus propias máximas.

Con este propósito planteo otro principio del derecho público, que en este caso es afirmativo y cuya fórmula reza como sigue:

“Todas las máximas que requieran de la publicidad para no frustrar su propósito coinciden unánimemente con el derecho y la política”.

Porque si no pueden alcanzar su fin sino mediante la publicidad, entonces tienen que ser conformes al fin general del público, la felicidad, con lo cual coinciden con la auténtica tarea de la política, cual es la de que el público esté contento con su situación. Pero si este fin *solo* debe conseguirse por medio de la publicidad, esto es, mediante la eliminación de toda desconfianza contra sus máximas, entonces también tienen que venir a b u i concordar con el derecho del público, pues tan solo en ese derecho se posibilita la unión de todos los fines.

Tengo que posponer para otra ocasión el ulterior desarrollo y explicación de este principio. Ahora solo señalo que es una fórmula transcendental a partir de la eliminación de todas las condiciones empíricas relativas a la teoría de la felicidad como materia de la ley y la mera consideración de la forma de la legalidad universal.

* * *

Si es un deber a la par que una esperanza fundada hacer realidad el estado de un derecho público, aunque solo sea en un acercamiento que progresa hacia el infinito, la *paz perpetua*, sucesora de lo que hasta el momento se han denominado falsamente tratados de paz y que son estrictamente armisticios, no es una vana idea, sino una tarea que acometida poco a poco puede aproximarse continuamente a su fin, porque es de esperar que los plazos en que acontezcan progresos homologables irán siendo cada vez más cortos.

Apéndice II. Sobre la unanimidad de la política con la moral según el concepto
transcendental del derecho público