

Una de las raíces más profundas del cosmopolitismo, tal y como hoy lo encontramos, es la filosofía moral, política y de la historia de Immanuel Kant. La amplitud y el calado del cosmopolitismo kantiano se mide por el hecho de que la enorme mayoría de los teóricos contemporáneos del cosmopolitismo discuten las ideas de Kant, cuando no se declaran, de un modo u otro, kantianos; pero también por el hecho de que las instituciones que en el mundo contemporáneo se han asumido como cosmopolitas se han presentado, para bien o para mal, como herederas de las ideas del filósofo de Königsberg.

En la obra histórico-política de Kant se interroga persistentemente al cosmopolitismo desde diversos ángulos.<sup>1</sup> El presente trabajo propone entender el cosmopolitismo kantiano como el ejercicio de la autonomía en condiciones históricas; y procede sobre la base de que hay tres contextos mutuamente relacionados en los que Kant aborda el concepto de cosmopolitismo: como actitud individual, la cual comprende condiciones de autoentendimiento de las personas; como orden político, que comprende condiciones de coordinación social, y como orden jurídico, que comprende condiciones de coerción justificada de determinados tipos de conducta. Este recorrido por los textos y las ideas de Kant sobre el cosmopolitismo tiene tres tramos. El primero comienza por la *Antropología en sentido pragmático*, donde Kant tematiza el cosmopolitismo entendido como actitud individual; después, recalca en las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, donde se presenta un examen de las condiciones de coordinación social en un orden político ideal; y, finalmente, se detiene en *Hacia la Paz perpetua* y, tangencialmente, en la *Metafísica de las Costumbres*, donde lo que emerge es el cosmopolitismo tomado como un orden jurídico planetario. El segundo tramo de este escrito examina brevemente la noción kantiana de pueblo (*Volk*), la cual resulta clave para entender su propuesta, y se detiene a continuación en dos dificultades del cosmopolitismo kantiano: primero, en la ambigüedad del principio kantiano de no intervención y, después, en la tensión entre federalismo y república mundial. Una conclusión importante de este segundo trayecto es que Kant no tiene una buena respuesta a la pregunta por las condiciones de coerción legítima entre los pueblos. En la última parte de este escrito se da cuenta de algunas lecciones que pueden extraerse de este recorrido. Una de ellas, en lo que tiene que ver con el argumento general del texto de *Hacia la paz perpetua*, es poco alentadora. Dada la ambigüedad en el principio de no intervención, y dada la tensión, cuando no la antinomia, en el federalismo kantiano, no es razonable esperar la paz perpetua –una condición de máxima libertad y máximo orden social extendida planetariamente. En el escrito se muestra, finalmente, una articulación de los contextos del cosmopolitismo kantiano alrededor de la idea de autonomía entendida como capacidad de los agentes individuales, y extendida a agentes colectivos tales como los pueblos. Este escrito se propone, así, dar un mapa crítico de los contextos del cosmopolitismo kantiano.

---

<sup>1</sup> Destacan *Ideas* (1784), *Teoría y práctica* (1793), *Paz perpetua* (1795) y la *Metafísica de las costumbres* (1797), la *Antropología* (1798); también pueden revisarse *KrV* A408 B435, y *Gr* iv 433-435. Para referencias y títulos completos ver Bibliografía.

1. Un contexto del cosmopolitismo kantiano aparece en la versión final de la *Antropología en sentido pragmático*, uno de los cursos intersemestrales que Kant impartiera durante tres décadas para una audiencia heterogénea y no filosófica. En efecto, la Antropología pragmática se propone como un conocimiento de lo que “el hombre (*Mensch*) hace de sí mismo, de lo que puede e incluso debe hacer de sí mismo como un ser que actúa libremente;” en contraste con la antropología fisiológica (acaso el análogo histórico de la antropología física de los siglos xix y xx), que aspira conocer lo que la naturaleza hace del hombre, *e.g.*, el estudio de las razas humanas. La antropología es pragmática sólo cuando contempla el estudio del humano considerado como residente del mundo (*Weltbürger*) [*Anthr* vii 120]. No es casual que Kant impartiera, también, la asignatura de Geografía física de modo paralelo a la de Antropología: el estudio del mundo –de la esfera terrestre—está íntimamente conectado con el estudio pragmático de lo humano. La conexión está sólo sugerida en los pasaje iniciales de la versión publicada: puesto que la superficie de la Tierra es esférica, los humanos no pueden evitar entrar en contacto con otros humanos, extraños, diferentes a ellos.<sup>2</sup> Las diferencias entre los humanos se revelan no sólo gracias a la Antropología física, sino sobre todo gracias a la Antropología pragmática y a la historia –el entramado de las acciones humanas efectivas visto en macro. Lo que es un hecho natural, producto de un complejo arreglo causal, adquiere un sentido normativo cuando las personas, en cuanto habitantes del mundo, se comprenden a sí mismas como agentes autónomos. ¿Cómo lidian los agentes autónomos con las diferencias ineludibles y con el contacto inevitable entre los grupos humanos? Kant tiene una respuesta a esta pregunta: la condición cosmopolita, un ideal de organización y coordinación social planetaria centrado en la paz.

Esta respuesta, sin embargo, no se halla en la *Antropología*, sino en *Hacia la paz perpetua* (1795) y en la Doctrina del Derecho de la *Metafísica de las costumbres* (1797).<sup>3</sup> En efecto, la peculiaridad de la *Antropología* es que los análisis que su autor ofrece en sus dos partes principales (la Didáctica y la Caracteriología antropológicas), con excepción de la última sección de la obra, se desarrollan en el ámbito de la interioridad, de la *Gemüt*, la mente, el psiquismo de los agentes, y no en el ámbito de los principios o normas de la ciudadanía mundial.<sup>4</sup> En un momento abundaremos en lo que he llamado la condición cosmopolita, que es una manera de entender la noción kantiana de paz perpetua. Lo que interesa dejar sentado ahora es que tal condición tiene una dimensión personal: la diferencia entre un mero habitante del mundo y un ciudadano del mundo es una diferencia en el autoentendimiento de los agentes. Es la diferencia entre entenderse fundamentalmente como parte de una determinada familia, clan, grupo, o nación, por un lado, y entenderse fundamentalmente como parte activa de un mundo de valores más amplio, que incluye potenciamente a cualquier persona que habite la Tierra. Esta es, por ejemplo, la médula del contraste que traza Kant entre el solipsismo y el pluralismo

<sup>2</sup> En *Hacia la paz perpetua* este punto es explícito. Ver ZeF viii 358.

<sup>3</sup> Si bien es cierto que desde las *Ideas* Kant había pensado una respuesta cosmopolita en el marco de la historia. Ver *Idee* viii 24.

<sup>4</sup> Esto lo nota Michel Foucault en su introducción a la versión francesa de la obra. Foucault 2009, p.34ss. La excepción es la interesantísima sección final de la *Antropología*. Ver *Anthr* vii 330 ss.

morales en los primeros apartados de la *Antropología* [*Anthr* vii 130]; es decir, el contraste entre el agente cuyo mundo moral solo incluye sus propios fines, y aquel que considera sus fines como unos entre otros muchos y que, por lo tanto, “se considera a sí mismo y se comporta como un mero ciudadano del mundo”. En este marco, la *Antropología* puede verse como una contribución pragmática a la formación de la autoidentidad cosmopolita de los agentes individuales: los ciudadanos cosmopolitas son pluralistas morales que reconocen la diversidad de fines, propios y ajenos, pero que se rehúsan a subordinar los fines morales a los fines del egoísmo, propio o ajeno.<sup>5</sup>

¿Qué es, pues, la condición cosmopolita? Puede decirse que la condición cosmopolita kantiana es una respuesta a la pregunta ¿cómo lidian los agentes autónomos con la diferencia? Y tal respuesta es, a su vez, un ideal de coordinación social planetaria centrado en la paz. Hay, sostengo, una continuidad entre el concepto de autonomía que está en el centro de la filosofía práctica kantiana y la condición cosmopolita. Lo que se agrega en el camino es el elemento de la diferencia radical y, en último término, el elemento de la violencia. Una manera de entender esto es examinando cuáles son las entidades y los planos en juego en este proceso. El asiento de la autonomía, que es también el de la autoidentidad cosmopolita sugerida por la *Antropología*, es el agente individual. Autonomía, como su contraste, heteronomía, se dice de las acciones de un sujeto individual.<sup>6</sup> Más específicamente, caracteriza la voluntad de un agente racional capaz de plantearse fines y de sopesar medios, pero, sobre todo, capaz de autolegislar al perseguir sus fines.<sup>7</sup>

En condiciones de coordinación social entra en juego ese tipo de acción instrumental que es la acción estratégica: cada agente, para perseguir sus fines, ha de contar con los motivos y los fines de otros, lo cual hace crucial distinguir, a lo largo del tiempo, las situaciones de cooperación y solidaridad de las situaciones de disputa y antagonismo. Nótese que, para los agentes autónomos, cooperar o antagonizar está subdeterminado por los fines de la acción: es la ley moral, entendida como imperativo categórico, la que lo determina. En efecto, nada elimina a priori aquellos casos en los que la ley moral y el antagonismo estén en concordancia, incluso casos en los que una acción autónoma sea, también, una acción violenta. Veamos esto un poco más detenidamente. Por un lado, parece claro que no toda diferencia (de fines, de intereses) lleva al antagonismo, ni toda forma de antagonismo es, por necesidad, violencia. En el marco moral kantiano, la forma modélica de la violencia es la instrumentalización pura de los agentes racionales. Un agente ejerce violencia sobre otro cuando lo trata únicamente como medio, y no, a la vez, como fin en sí mismo.<sup>8</sup> De modo que, podría decirse, desde el punto de vista de quien es objeto de la instrumentalización, es racional resistir, incluso poniendo en juego la integridad del agente instrumentalizador, esto es, ejerciendo violencia física. Ser autónomo, por tanto, es incompatible con tolerar la propia instrumentalización, y eso, en ocasiones, puede acarrear rumbos de acción que incluyen violencia. (La pregunta aquí es: ¿cuáles son los límites, pues tendría que haberlos, a la violencia?) Por otro lado, este marco coloca la violencia en el ámbito restringido de los

---

<sup>5</sup> Cfr: Martiarena 2009, p.281.

<sup>6</sup> En sentido estricto, para Kant, se dice de la voluntad (*Wille*) del agente. Ver *Gr* iv 440.

<sup>7</sup> Lo cual es ya, a la vez, un modo de autoconstituirse como agente racional.

<sup>8</sup> Recuérdese la llamada fórmula de la humanidad, o de la no-instrumentalización, en *Gr* iv 429.

agentes individuales en condiciones de interacción e coordinación social. Esas condiciones pueden incluir la coincidencia de fines e intereses, y cuando tal coincidencia se da en condiciones de escasez material, los agentes tienden naturalmente a antagonizar, incluso violentamente. Aquí la ley moral es claramente un tope, un límite ante lo que los agentes están moralmente autorizados a realizar para conseguir sus fines. Hay, así, un aspecto de la violencia moral que es interior y que se expresa con la autoprohibición para emprender rumbos de acción que anulen las capacidades racionales de otros agentes en competencia –de nuevo, el imperativo de la no instrumentalización. Otro aspecto de la violencia moral es externo, esto es, concierne el comportamiento de los agentes, con independencia de sus máximas e intenciones. Al margen de la consciencia moral de los agentes, sus acciones son susceptibles a caer bajo la ley jurídica, y exponen, por tanto, al agente, al menos potencialmente, a sufrir violencia como consecuencia de contravenir o violar la ley.

2. En el contexto de la historia y la política, tal y como las entiende Kant, surgen otras entidades a considerar, esto es, las entidades colectivas –la especie humana, los grupos, los pueblos, los estados, las instituciones. En el escrito que inaugura la reflexión kantiana sobre la historia, las *Ideas para una historia con propósito cosmopolita*, de 1784, es la especie humana (*Menschengattung*) la que se pone en juego. Es para la especie humana que se vuelve urgente lograr una condición social en la cual el derecho sea administrado universalmente (*die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft*) (Ak VIII 22). Esa condición, que en otra parte he denominado la condición civil,<sup>9</sup> puede traducirse como aquella donde conviven a un tiempo el máximo orden social con la máxima libertad individual; para Kant, insistamos, se trata de un reto perentorio no para ésta o aquella persona, para este pueblo o aquel, sino para la especie humana entera. Una de las razones de ello resulta ser la primera expresión del cosmopolitismo en los escritos de Kant: el problema que significa el logro de la condición civil “depende del problema de la legalización de las *relaciones externas entre los estados*” (Ak VIII 24).<sup>10</sup> La idea es que ningún pueblo (que se autoconstituya como estado) podrá lograr la condición civil aisladamente y por su cuenta, por lo que, desde el punto de vista de la especie, hay una interdependencia insoslayable entre lo local y lo mundial. A pesar de que en este escrito Kant entiende el cosmopolitismo exclusivamente como la legalización de las relaciones entre estados preexistentes, ya emerge aquí con claridad la idea importante de que la condición civil y la condición cosmopolita son inseparables o, si se quiere, aspectos de uno y el mismo proceso.<sup>11</sup>

Por otro lado, en este texto el cosmopolitismo kantiano está enmarcado en lo que he llamado el relato teleológico del proceso histórico.<sup>12</sup> La justicia y el derecho universalmente administrado es una meta colectiva que la naturaleza teleológicamente

---

<sup>9</sup> Ver Lazos 2009, p. 118ss.

<sup>10</sup> Aquí difiero de la traducción de R. Aramayo: quien propone “reglamentación” para traducir “gestzmässig”.

<sup>11</sup> Debe notarse aquí que la idea misma de que la especie humana, en su enorme complejidad y diversidad, está toda ella involucrada en *un* proceso, se presta a justificadas suspicacias y a acusaciones de eurocentrismo. Ver, entre otros, Duque 2006.

<sup>12</sup> Lazos 2009, p.117. El relato teleológico está en continuidad con el relato adamsmithoniano de la mano invisible del mercado; algo así como mecanismos subpersonales y transpersonales que ordenan lo que la racionalidad humana es incapaz de ordenar. Ver, entre otros, Roldán 1998, pp. 11-35.

arreglada le ha impuesto a esa suerte de categoría natural que es la especie humana. Sus componentes, los pueblos y los individuos, poco saben que, promoviendo sus propios fines, promueven un orden social superior, más avanzado en términos de equidad y justicia, que lo que la mera naturaleza, sin la intervención de los fines e intereses humanos, puede lograr. Aunque no me detendré aquí en ello, por haberlo tratado en el escrito ya mencionado, la formulación más acabada de esta importante idea se encuentra en la *Crítica del discernimiento*, de 1790, con la distinción entre fin final (*Endzweck*) y fin último (*lätzte Zweck*) (KU V ## 82-3).<sup>13</sup>

Para nuestros propósitos presentes, es notorio que la posibilidad y la realidad de la violencia, entendida como una forma extrema de antagonismo, es elevada por Kant a rango de principio constitutivo de la historia humana. En efecto, la célebre insociable sociabilidad (*ungesellige Geselligkeit*), la noción clave de la naturaleza humana histórica para Kant, acoge el hecho insoslayable de la diferencia llevada hasta sus consecuencias últimas: la instrumentalización descarnada, acompañada por su contraparte, la necesidad de cobijo comunitario, e instigada por la vulnerabilidad ante la violencia letal.<sup>14</sup> Como efecto de una suerte de diseño providencial --así es el relato teleológico-- tal necesidad de cobijo comunitario se traduce en la erección de instituciones que preservan la insociabilidad, sin sus efectos destructivos --esto es, lo que ahora llamamos el individualismo burgués: en el aspecto local, los pueblos constituidos en un estado logran, dada la astucia de la naturaleza teleológicamente entendida, organizarse bajo una constitución civil perfecta, la republicana, que garantiza la libertad de cada cual bajo el imperio imparcial e impersonal de la ley; en el aspecto planetario del proceso histórico, la naturaleza lleva a los pueblos a abandonar el estado de guerra efectiva o latente y a conformar una liga de pueblos (*Völkerbund*), que no es sino una federación pacífica (*pheadus pacificum*). Con diferentes énfasis y matices, el relato teleológico se presenta a lo largo de los escritos histórico-políticos de Kant, y ha sido sometido a justificadas críticas desde más de un ángulo. El que esto suscribe no ve ninguna buena razón para adoptarlo en una reconstrucción racional del pensamiento político de Kant.<sup>15</sup>

*Hacia la paz perpetua*, de 1795, es, por varias razones, el texto clave del cosmopolitismo jurídico kantiano. Por un lado, es, históricamente, un parteaguas en la tradición del llamado derecho de gentes --el antecedente del actual derecho internacional; rompe con el derecho de gentes entendido como las reglas de la guerra justa --una línea seguida por Grotius y Pufendorf-- y sigue la línea inaugurada a su modo por el Abad Saint Pierre, por Leibniz y por Rousseau, al concentrarse, más que en las condiciones legales de la guerra justa, en las condiciones para la instauración de la paz entre los pueblos.<sup>16</sup> Por otro

---

<sup>13</sup> Lazos 2009, p128.

<sup>14</sup> Para una reconstrucción alternativa del concepto kantiano de insociable sociabilidad, véase: Serrano 2004.

<sup>15</sup> Ver Arendt 1982, p.16. Acaso ha de emprenderse, en el marco de la historia y la política, una operación quirúrgica similar a la que P.F. Strawson propuso en el marco del conocimiento en su célebre *Bounds of Sense*.

<sup>16</sup> St. Pierre, Rousseau y Leibniz eran lo suficientemente modestos como para pensar en las condiciones legales para la paz en Europa, visto que las guerras de todo tipo no parecían cesar. Kant, en cambio, fiel a sus ambiciones universalistas, pensó en este texto en las condiciones para la paz planetaria. Ambas dimensiones, la europea y la planetaria, siguen vigentes en el imaginario de quienes aspiran a diseñar y perfeccionar instituciones planetarias centradas en la paz. Ver Roldán 2014.

lado, *Hacia la paz perpetua* contiene, tanto en su presentación en forma de una especie de tratado de paz, como en el contenido mismo de su articulaje, el proyecto histórico-político que ha servido de impronta para el diseño de instituciones de alcance planetario en la segunda mitad del siglo xx.<sup>17</sup>

El texto es, así, y según el propio subtítulo, una propuesta filosófica (*ein philosophischer Entwurf*) para el mundo, y está conformado por tres partes diferenciadas: la primera contiene seis artículos preliminares hacia la paz perpetua; las segunda, tres artículos definitivos; y la tercera, los añadidos: dos suplementos y un largo apéndice. Una pregunta usual es qué diferencia marcan los artículos definitivos respecto de los preliminares. Conviene en esto recordar que la obra aspira a ponernos (a los “pueblos libres”) en el camino de una condición donde reine la paz, no la de los cementerios sino la de los humanos vivos. Así, los artículos preliminares se refieren a aquellos obstáculos que es preciso remover para avanzar en ese camino: los tratados de paz, los que cuentan en el camino de la paz perpetua, no deben ser armisticios ni contener reservas secretas para mejor ganar las guerras (art.pre. 1); los estados no son patrimonios de los gobernantes ni del clan dominante en turno, por lo que no es lícito venderlos ni adquirirlos mediante tratados (art.pre. 2); los ejércitos profesionales deben desaparecer paulatinamente, por lo que no se deben destinar fondos del estado para mantener y empoderar a los ejércitos profesionales existentes (art.pre. 3); la deuda pública como método de financiamiento no debe estar sujeta a las condiciones de la política exterior (art.pre. 4); ningún estado tiene permitido inmiscuirse mediante la fuerza en los asuntos internos de otros estados (art.pre. 5); en caso de guerra interestatal debe evitarse el uso de mercenarios, sicarios y conspiradores de modo que sea imposible restituir la confianza de las partes para una paz futura (art.pre. 6). Por su parte, los artículos definitivos se refieren a las condiciones para mantenernos, perpetuamente, *i.e.*, en una línea asintótica, en el camino de la paz planetaria<sup>18</sup>: el primero señala la forma de organización interna de los pueblos, esto es, los principios de una república de hombres libres, iguales e independientes;<sup>19</sup> el segundo señala que los pueblos deben formar una liga de pueblos confederados, y no un estado mundial; y el tercero, el que según Kant hace emerger propiamente el derecho cosmopolita, indica, por un lado, que ningún estado puede lícitamente negar a los individuos extranjeros el derecho de visita; y, por otro, que el móvil de la expansión de los mercados para el comercio internacional no puede justificar legalmente las acciones depredadoras de los poderes colonialistas. Los añadidos son, a su manera, pequeños ensayos en sí mismos, y contienen algunos de los pasajes más célebres del corpus histórico-político kantiano.

El argumento general de Kant en *ZeF* puede verse, así, como un gran condicional con dos antecedentes: *si* removemos los obstáculos referidos en los artículos preliminares y *si* seguimos los artículos definitivos, *entonces* podremos esperar justificadamente la paz de los vivos para las generaciones futuras de los pueblos libres. Nótese que los dos antecedentes no son del mismo nivel: los primeros apelan a la necesidad de remover obstáculos y, por ello, pueden verse como condiciones negativas; los segundos, en cambio, refieren a la estructura interna de la organización cosmopolita deseable y pueden,

---

<sup>17</sup> Ver Habermas 1998, p.127.

<sup>18</sup> Ver Pereda 1996, p.87.

<sup>19</sup> En efecto, los participantes en la forma republicana de organización política que Kant vislumbra son los hombres, adultos propietarios, no las mujeres ni los niños ni los desposeídos.

así, tomarse como condiciones positivas de la paz.<sup>20</sup> En suma, la propuesta de Kant en este texto es la creación de un orden jurídico internacional que establezca la paz –el fin de la violencia arbitraria mediante el derecho.<sup>21</sup>

## II

3. En este contexto, el del cosmopolitismo entendido como orden jurídico, se encuentra condensado, acaso, el mayor cúmulo de ambivalencias y tensiones internas en el planteamiento de Kant. Algunas de ellas perduran, otras caducaron ya. Entre las ambivalencias perdurables destacaremos a continuación sólo una que, no obstante, resulta central, y es la que se presenta en el principio de no intervención (artículo quinto preliminar). Una tensión interna emblemática, que examinaremos seguidamente, es la que se expresa en la forma de un dilema con el federalismo planetario propuesto en el segundo artículo definitivo: ¿república mundial o liga de los pueblos?

Es notorio que en ambos casos esté en juego, centralmente, la categoría de ‘pueblo’. En efecto, aquí son los pueblos las entidades colectivas que devienen protagonistas del proceso histórico-político del cosmopolitismo. Pero, como bien se sabe, la de ‘pueblo’ no es una categoría unívoca, con bordes precisos, fijos y definidos. A riesgo de simplificar, cabe decir que *Hacia la paz perpetua* utiliza este concepto predominantemente según lo que puede considerarse una máxima reductivista: muchos pueblos bajo una sola ley son un solo pueblo: “...viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden...” (ZeF Ak VIII 354).

Hay varias interrogantes a propósito de esta máxima. Una pregunta es, ¿cómo entender ‘los pueblos’, así en plural, en la condición previa a ser unificados? Otra pregunta es, ¿cómo procede esta unificación –el devenir de muchos pueblos en uno solo: se trata acaso de la noción de que, como ahora diríamos, una etnia apabulla a las otras; o se trata, en cambio, de que las diferentes etnias abandonan su carácter particular y se lanzan a un proyecto común, más amplio y profundo? Otra pregunta aún es, qué papel juega, en los procesos que siguen la máxima reductivista, la forma republicana de organización social. Veamos, así sea a vuelapluma, cómo podrían abordarse estas interrogantes en el marco kantiano que estamos considerando.

Kant mismo no se planteó tales preguntas, al menos de esa manera, por lo que conviene no hacerse grandes expectativas de encontrar respuestas claras y precisas. Lo que hay está sujeto a muchos vaivenes, históricos e interpretativos, y debe ser extraído, a la manera de premisas implícitas, de lo que Kant dice a propósito de otros temas y categorías. Encontramos una línea de una respuesta a la primera interrogante con alguna claridad en la Doctrina del derecho (*Rechtslehre*), la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, de 1797.<sup>22</sup> Ahí, para distinguir el derecho de gentes tradicional (el *Volkerrecht* como derecho interestatal) del derecho cosmopolita (*Völkerrecht* como derecho de los individuos y de los pueblos), escribe Kant:

“A los hombres que como oriundos [*Landesangeborne*] constituyen un pueblo se les puede representar, según la analogía de la procreación, como [precedentes] de una misma

---

<sup>20</sup> Ver Pereda 1996, p.77.

<sup>21</sup> Cfr: Serrano 2004, p.156.

<sup>22</sup> Notoriamente, esta es la última obra sistemática del maestro.

rama (*congeniti*), aunque no lo sean; sin embargo, en un sentido intelectual y jurídico, en cuanto nacidos de una madre común (la república), constituyen –por así decirlo– una familia (*gens, natio*), cuyos miembros (ciudadanos) son todos nacidos iguales [*ebenbürtig*] y no aceptan mezclarse, por plebeyos, con aquellos que, junto a ellos, desean vivir en el estado de naturaleza; aunque éstos (los salvajes), por su parte, se crean superiores por la libertad sin ley que han escogido, y formen asimismo pueblos [*Völkerschaften*], pero no Estados.” *MS* vi 343<sup>23</sup>

El pasaje sugiere que los humanos (*Menschen*) pueden considerarse un pueblo mediante dos procesos que pueden ser mutuamente independientes: por el origen y por la ley. En sentido analógico, dice Kant, quienes proceden de un tronco común constituyen un pueblo, están emparentados --sucede que nacieron en el mismo lugar y ese hecho, plenamente contingente como es, los hermana; pero hay otro sentido, que Kant denomina intelectual o jurídico, en el que las personas constituyen un pueblo: en tanto miembros, nacidos iguales (*ebenbürtig*), de una misma madre que es la república. En uno la pertenencia es, por así ponerlo, natural –fruto de un complejo arreglo causal donde el arbitrio y la acción humana no aparece o bien sólo lo hace indirecta y lejanamente; en el otro la pertenencia es, contrastadamente, fruto de un arreglo humano y casi solo humano.<sup>24</sup> Según esta línea, la pregunta por la entidad colectiva que son los pueblos antes de convertirse en estados, por la situación prereductiva, digamos, se responde así: son el tipo de entidad colectiva creada por la contingencia de la historia y la geografía, quizás con un pasado institucional, comunitario, el cual a menudo incluye lo que ahora llamaríamos una tradición cultural. Es un amasijo de elementos contingentes (espaciales y temporales) y convencionales (e.g., creación de instituciones bajo decreto) que puede llamarse pueblo, y que está a la base de cualquier sentido de pertenencia extendido un poco más allá del segundo grado de separación; pero que, sin embargo, no puede identificarse con un pueblo en el sentido político, esto es, con un Estado. Es lo que, en los términos de la metafísica mereológica que cultivaba Kant, un agregado de partes, pero no una totalidad sistemática y según principios; corresponde, acaso, con lo que ahora suele llamarse etnia.

Kant tiene en mente aquí como condición civil el modo republicano de coordinación social: la voluntad unida del pueblo que proviene a priori de la razón un sistema de autorepresentación del pueblo (*MdS*, Ak. vi 341). Baste decir aquí que el concepto de república es el análogo, para los pueblos, de lo que la autonomía es para los individuos: es un principio de autoconstitución normativa: en tanto principio de coordinación de lo diverso (en este caso, de los pueblos en el sentido de etnias), la república crea el mundo de la libertad y los derechos políticos.<sup>25</sup> Una diversidad de pueblos en condición no jurídica se convierte en un pueblo en sentido jurídico, un Estado, al coordinarse a sí misma del modo republicano. La máxima reduccionista según la cual muchos pueblos bajo un Estado son un solo pueblo, en clave republicana, tiene, así, dos consecuencias. Una, sea como individuos, sea como grupos, la pertenencia a una

---

<sup>23</sup> No sigo del todo la traducción de Adela Cortina.

<sup>24</sup> La conjetura de un diseño inteligente de la naturaleza teleológicamente concebida es, en el mejor de los casos, un expediente para encontrar inteligible el concepto de “lo vivo”, pero no pueden de ahí extraerse según Kant consecuencias ontológicas ni juicios objetivos sobre los procesos de la vida.

<sup>25</sup> Ver Lazos 2009, p.120.



república asegura determinados privilegios legales –igualdad ante la ley, debido proceso, inexistencia de fueros especiales, participación política, etc.--, los privilegios de la ciudadanía. La otra consecuencia es que el proceso mediante el cual una diversidad de pueblos se vuelve un estado, una *polis*, no requiere de los pueblos constituyentes que abandonen sus marcas distintivas –sus identidades y mitologías, dadas por las contingencias del espacio y del tiempo, *i.e.*, que abandonen su tradición cultural. La república es un modo de coordinarse socialmente desde la diferencia (es por eso que la vida urbana, vivir en la ciudad, es el modelo de república).

Nótese que la identificación de un pueblo en condición civil con el modo republicano de coordinación social, convierte inmediatamente en “salvaje” a cualquier pueblo que no esté regido de modo republicano. Si recordamos que el concepto contrapuesto al de república es el de despotismo o tiranía, la conclusión que parece seguirse inevitablemente es que hay conjuntos de pueblos que, si bien están unificados bajo leyes positivas, son sin embargo *salvajes* –*i.e.*, viven en estado de naturaleza, ya sea por el tipo de leyes que prevalecen, ya sea porque la ejecución de la ley es despótica. La oposición entre el estado de naturaleza, que Kant caracteriza como un estado de libertad sin ley, y la condición civil, es, así, la oposición entre despotismo y república.

La complicación de esta ecuación es que la oposición república-despotismo sugiere una distinción de naturaleza o estructura interna más que una distinción de grado; pero, simultáneamente, es muy difícil hacerse una idea clara de los términos de la distinción si no nos contamos una historia de desarrollo y del paso de uno a otro que sea más bien gradualista –con lo cual la distinción deja de parecer radicalmente cualitativa. Kant no se plantea esto, en parte, acaso, por un sesgo, expresado en la máxima reductivista, que le impide ver con más claridad la importancia de la categoría no jurídica de pueblo. Por ello, parece aconsejable no entender la presencia o ausencia de ley o condición jurídica como una distinción de máxima determinación, *i.e.*, como una distinción absoluta: hay muchas maneras de tener leyes, y hay muchas maneras de ser salvajes. Y quizás algunas de sus variaciones pueden acercar bastante los extremos que parecen irreconciliables. Lo salvaje puede convivir con lo civil en más de un modo. En todo caso, aquí como en otros puntos, conviene analogizar el marco del agente individual con el marco de las entidades colectivas, específicamente el de los pueblos. Así como, en el contexto de las personas se requiere, para actuar por deber (y no meramente según el deber) un vuelco del corazón (que es un cambio en la autoidentidad de los agentes), así también, para los pueblos, entrar en una condición jurídica requiere un cambio en su autorepresentación y, con ello, un cambio en su modo de ser y de relacionarse, un cambio en su disposición para coordinarse internamente y con otros. La idea, expresada con bastante claridad en la división de los artículos definitivos en *Hacia la paz perpetua*, es que la republicana es la única forma de coordinación social donde la diferencias pueden gestionarse sin violencia fratricida –el final de las guerras (interiores, exteriores) más o menos soterradas. En tal situación, se abren posibilidades de acción externa por parte de los pueblos unificados políticamente de modo republicano, los cuales no pueden evitar coexistir con toda una gama de pueblos que no están organizados de modo republicano.

4. Con estas consideraciones sobre la mesa, regresemos al asunto de la ambigüedad en principio kantiano de no intervención. El artículo 5 preliminar de *Hacia la paz perpetua* reza así:

“Ningún estado debe inmiscuirse violentamente (*gewaltthätig*) en el gobierno y constitución de otro”.

El adverbio es, por supuesto, crucial, pues de él depende la autorización para intervenir en los asuntos de un pueblo ajeno. Tengamos claro que la autorización (como, por cierto, el articulado mismo de ZeF) se dirige a los pueblos unificados al modo de repúblicas. Y es desde el punto de vista de las repúblicas en funciones, digamos, que se juzga si es lícita o no una intervención violenta. Esto es importante y problemático. Para ponerlo de manera abrupta: Kant está suponiendo que el problema de la legitimidad de la coerción está resuelto bajo el modo republicano de coordinación social. Esto es importante, porque, a falta de una distinción precisa entre las condiciones que autorizan y las que no autorizan coerción de determinadas conductas, Kant estaría, si lo que digo es correcto, cometiendo una petición de principio en este punto. Estaría suponiendo lo que debería mostrar, a saber, que sólo bajo la coordinación social republicana es legítimo coartar las conductas de los agentes, los grupos y los pueblos. Después de convencernos acaso de que no cualquier pueblo con leyes es un pueblo que se encuentra propiamente en la condición civil, ahora nos tiene que convencer de que la república, y sólo la república, resuelve el problema de la legitimidad de la coerción.<sup>26</sup>

En la medida en que puede discernirse, la línea de argumento es compleja y larga, y no la podemos reproducir aquí por completo. Baste mencionar que, en el marco del agente individual, para asegurar que la libertad de cada uno sea compatible con la libertad de los demás, y dada la insociable sociabilidad (la tendencia a manipular a los demás en provecho propio junto con la necesidad de coordinación con otros agentes para lograr fines), es necesaria la coerción de las conductas que, abierta u ocultamente, son un obstáculo para la libertad de los demás –la manipulación, el fraude, el engaño– acciones de mera instrumentalización.<sup>27</sup> Pero, como Kant se pregunta retóricamente en *Ideen*: quienquiera que sea el encargado de ejecutar la coerción (empuñar la espada) es humano y, como tal, susceptible a las tendencias hacia el poder (*Machtsucht*), la riqueza (*Habsucht*) y la reputación (*Ehrsucht*) que hacen a los humanos instrumentalizarse mutuamente. Será, por lo tanto, siempre una tentación empuñar la espada en beneficio propio (o del clan al que pertenece el portador). Bajo una república, en tanto sistema de representación del pueblo, el poder es sólo poder de ejecutar la ley que el pueblo mismo se ha autoimpuesto. Por ello, la espada no es arbitraria, caprichosa, ni obedece a los fines particulares de unos cuantos, sino a “la voluntad unida del pueblo que proviene a priori de la razón.”

El razonamiento, a partir de Kant, podría reconstruirse como sigue: en la vida en común republicana, un rumbo de acción violento por parte de la autoridad pública, cuando se ha de tomar, debe estar siempre justificado. Las normas de justificación de la

---

<sup>26</sup> Este es, hay que notarlo al paso, un punto en el que la analogía entre el caso local y el caso supralocal tiene que romperse.

<sup>27</sup> Por cierto que, aunque la coerción es necesaria, el arte y la cultura en la forma del cultivo del gusto estético son también importantes medios para amortiguar los efectos de la insociable sociabilidad, y para propiciar un sentimiento de comunidad sin el cual la república es un páramo de derechos y obligaciones, sin posibilidades de disfrute colectivo.

coerción se hallan contenidas en constituciones y códigos del lugar, y el principio racional bajo el cual esas normas hallan sustento es el de la publicidad (*Publizität*). Cualquier acción que no pueda ser sometida al escrutinio abierto de los ciudadanos es contraria a derecho y, por lo tanto, punible –la publicidad es algo así como un antídoto contra las acciones que meramente instrumentalizan a los agentes. Podría decirse que ella es a la condición civil de los pueblos, lo que el imperativo categórico es a los individuos: un rasero al que someter ciertos rumbos de acción.<sup>28</sup> Bajo el modo republicano de coordinación social, la coerción es legítima en virtud de su carácter igualitario y no arbitrario, y en virtud de que es esa coerción lo que permite la libertad política para discrepar públicamente incluso de la autoridad.<sup>29</sup> Para decirlo rápidamente: el disenso y la diferencia (de creencias y convicciones) son constitutivos de esa manera de vivir en común que es una república; es eso lo que permite el perfeccionamiento de la república, y es justamente eso lo que presta legitimidad a la coerción.

Pero, cabe acaso preguntar, ¿es la coerción bajo condiciones republicanas una forma de violencia? Sí lo es, pues en la medida en que la coerción impide la capacidad de los agentes para realizar fines, afecta su capacidad de elegir fines, lo cual es un impedimento evidente a su razón práctica, y una forma, legal y justificada, de instrumentalizar a los agentes. Y si la coerción republicana está justificada, la violencia republicana también lo está.

Un razonamiento similar, aunque sólo similar, se aplica a los pueblos autogobernados --las repúblicas-- en sus relaciones mutuas y en sus relaciones con otros pueblos no organizados republicanamente, sólo que ahora se añade la condición planetaria, esto es, el hecho de que la extensión habitable de la Tierra es finita y de que, más tarde o más temprano, todos somos vecinos de todos. Ahora bien, aquí el paradigma de la violencia es la instrumentalización de los pueblos, la cual, en su forma más obvia, aunque de ningún modo única, se manifiesta en la anexión territorial. Además, al igual que en el caso local, en las relaciones entre pueblos el uso de la violencia (incluyendo sus formas menos obvias) debe estar siempre justificado. Se vuelven entonces urgentes las preguntas: ¿Cuáles son las condiciones en las que los pueblos que se autogobiernan deben aceptar la coerción externa? ¿Cuáles son las condiciones en las que los pueblos autogobernados pueden ejercer coerción frente a otros pueblos? El problema del federalismo cosmopolita puede entenderse en términos de la primera pregunta, mientras que el principio de no intervención puede entenderse en términos de la segunda.

Debe notarse que, en su presentación del principio de no intervención, Kant supone tácitamente que inmiscuirse [*einmischen*] en la constitución y gobierno de otro pueblo no es un rumbo de acción que necesite justificación especial, en caso de que la forma o manera de inmiscuirse sea no violenta. Dos situaciones, al menos, pueden ejemplificar este supuesto. Una, cuando la intervención (el inmiscuirse) es una forma de cooperación o ayuda. Es patente que la cooperación no tiene porqué interferir con la capacidad de un pueblo para elegir sus fines; se trata más bien de colaborar para procurar los medios que llevan a esos fines. Ayudar, asistir, cooperar son formas no violentas de inmiscuirse en la esfera de acción de otros. De modo que un pueblo no violenta a otro cuando le brinda

---

<sup>28</sup> Ver Lazos 2013, p. 273.

<sup>29</sup> Esta línea de argumento se halla presente ya en *WA* (viii 37ss), con la distinción entre de uso público y privado de la razón.

asistencia, por ejemplo, en el diseño de su constitución y en la marcha de su gobierno. Otra situación que acaso ejemplifica también el supuesto tácito de Kant es aquella en la que un pueblo interviene en la elección misma de los fines de otro, por ejemplo, cuando interviene para que el pueblo vecino adopte una constitución republicana y una determinada forma de Estado --monarquía, aristocracia o democracia. Esto puede entenderse como una forma de paternalismo (¿benevolente? ¿ilustrado?); aunque no está claro que la intervención en este caso no cuente como una forma de coerción, podría admitirse que es una forma no violenta de inmiscuirse en los asuntos de otro pueblo, y que por ello no requiere una autorización especial.

Aquí puede apreciarse ya una primera zona de ambigüedad en el principio kantiano de no intervención: ¿dónde se halla la línea que divide la intervención paternalista, que no requiere autorización especial, de la intervención violenta, que coarta las capacidades del pueblo para llegar a sus propias decisiones –decisiones que pueden ir, incluso, en contra del fin de conformar una constitución civil republicana?

Por otro lado, si bien la presentación del principio es bastante contundente en su rechazo de las intervenciones violentas, hay otra ambigüedad localizable en la actitud de las repúblicas frente a los pueblos que no están (aún) organizados republicanamente y que pasan por turbulencias internas. Desde el punto de vista de un pueblo organizado republicanamente, la condición no autogobernada de un pueblo vecino (y recordemos que, al final, todos somos vecinos de todos) no autoriza, por sí misma, el uso de la fuerza para cambiar un rumbo de acción que de otro modo no cambiaría. Kant se expresa en términos de que el escándalo que produce la vida de libertad sin ley de un pueblo no es, de suyo, ninguna lesión, ningún agravio (ZeF Ak viii 346). Sin embargo, cuando esa condición se vuelve una amenaza, la intervención violenta no sólo está justificada, sino que es incluso requerida. Y hay una gama de casos que pueden ser considerados como una amenaza. Por ejemplo, ante una invasión territorial –es claro que el uso de la violencia para evitarla está justificado (acaso invocando el derecho a defenderse para la autopreservación). Pero hay ciertamente casos problemáticos: el ejemplo del propio Kant es el de las llamadas guerras civiles o intestinas, donde la intervención está justificada sólo cuando una de las partes en conflicto se presenta a sí misma como el todo.

Una situación diferencial emerge cuando los pueblos vecinos son pueblos en estado de naturaleza, de libertad sin ley. Así como la mera existencia de un vecino desquiciado puede verse como una amenaza para la integridad física de las personas, así también la mera existencia de un pueblo vecino que viva en un estado de libertad sin ley, salvaje en fin, puede verse como una amenaza para un pueblo unificado bajo una ley. Y al igual que en el caso de las personas en tanto agentes racionales, en el caso de los pueblos en tanto estados, el uso de la violencia física puede estar justificado si la acción de otros, segundos o terceros, es considerada como una amenaza. La guerra civil en un país vecino, por ejemplo, puede significar una amenaza real para el pueblo, y en esa situación, la intervención violenta, piensa Kant, está legitimada. El código que legitima esa violencia es justamente ese contrato con cláusulas transitorias y definitivas que es la paz perpetua –es por eso que la paz tiene que ser instaurada, pues lo que hay, lo que hay que dar por sentado en el terreno de las relaciones externas entre naciones o pueblos es el estado de naturaleza, la violencia arbitraria, la hostilidad y las lesiones constantes. Aquí es, sin embargo, donde la ambigüedad del planteamiento de Kant en este punto se torna evidente. ¿Cuándo es una amenaza el estado de un pueblo vecino, y cuándo deja de serlo?

Si un vecino hostil no da seguridades (las seguridades que corresponden a los poderes públicos republicanos), su mera existencia puede ser considerada como una amenaza y, por lo tanto, habrá siempre razones para intervenir, incluso violentamente.

“Pero un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta seguridad y me está lesionando ya al estar junto a mí en tal estado, no de hecho (facto) ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (statu iniusto), que es una constante amenaza para mí, y yo puedo obligarle a entrar conmigo en un estado social-legal o a apartarse de mi lado.” (ZeF Ak viii 349n)

Como lo indica claramente esta nota, el mero estado de naturaleza de un pueblo vecino es ya una amenaza, al menos latente, y eso da autorización para forzar al pueblo vecino a adoptar una constitución y a organizar el gobierno de cierta manera, y si ello no es posible, también autoriza medidas como la emigración forzada, y sólo podemos especular qué tuviera en mente Kant con la expresión “obligarlo ....a apartarse de mi lado” [*aus meiner Nachbarschaft zu weichen*]. Es esta situación de hostilidad y guerra al menos latente la que obliga a salir del estado de naturaleza planetario y a conformar una autoridad jurídico-política supranacional que asegure a cada pueblo su lugar frente a la hostilidad de los otros. Y es por eso que el estado de paz debe ser instaurado a la manera de un acto público, con la igualdad política entre los pueblos, donde los ciudadanos de cualquier parte del mundo posean determinadas garantías frente a la arbitrariedad de otras personas, frente a la autoridad pública misma, y frente a otros estados y pueblos del mundo.

A pesar de que en su presentación en el artículo preliminar el principio de no intervención Kant parece muy reticente a la intervención violenta, ya en los artículos definitivos el principio es tratado de tal manera que hay una variedad amplia de posibilidades de intervención, hasta en tanto no se instaure el estado de paz planetaria. Aquí es, sin embargo, donde las analogías comienzan a fracturarse, pues, el estado de naturaleza planetario no puede abandonarse del mismo modo que en el caso de la conformación de las repúblicas. En el caso planetario, la máxima reductivista se rompe, y, por así decirlo, tiene que dar lugar a otro principio de orden de lo diverso. Esto lleva al problema de la legitimidad de la coerción planetaria, el cual discutiremos en los siguientes apartados.

Quizás la tensión más célebre del cosmopolitismo de Kant se presenta en su propuesta federalista, la cual se encuentra condensada en el segundo artículo definitivo de *Hacia la paz perpetua*:

“El derecho de gentes debe estar fundado en una federación de pueblos libres.”

En este artículo se rompe la máxima reductivista según la cual una multiplicidad de pueblos bajo una constitución civil conforma políticamente un solo pueblo. Aquí, ‘pueblo’ vuelve a emerger como categoría central. Cada pueblo, sin importar el momento de su proceso político, se encuentra, en relación con otros pueblos, en estado de naturaleza – una condición de inseguridad y amenaza al menos latente de avasallamiento mediante la violencia. ¿Es esta una afirmación sorprendente? No del todo. Por un lado, no hay por qué suponer que todos los pueblos se encuentran simultáneamente en la condición civil, por lo que es razonable esperar conflictos ya sea en la obtención de medios, ya sea en el diseño mismo de los fines, entre dos o más pueblos que no pueden evitar coexistir sobre la superficie planetaria. Por ello, la paz debe ser instaurada, en un proceso institucional

consciente. Por otro lado, incluso entre pueblos libres, piensa Kant, es decir, entre pueblos organizados republicánicamente, cabe esperar hostilidad, al menos hasta en tanto las discrepancias y conflictos entre ellos no se diriman dando pruebas y razones, por ejemplo, ante un tribunal competente.

Es patente que Kant está poniendo aquí sobre la mesa la cuestión de la legitimidad de la coerción entre los pueblos. Lo que indica el artículo 2 definitivo en su formulación es que el de la federación de pueblos libres es el modelo para la legislación de las relaciones interestatales, para un reconcebido *Ius gentium*, o derecho de gentes (*Völkerrecht*), centrado en la paz. No se trata de lo que se conoce en ocasiones como balance de poderes convertido en código, ni de un armisticio acordando integridad territorial, fronteras, etc. Esta federación es equivalente en su estatus como entidad normativa al de una asociación profesional internacional:<sup>30</sup> es voluntaria, pero requiere ciertas credenciales, a saber, credenciales republicanas. Las repúblicas, recordemos, para Kant tienen una estructura asimétrica que concentra la capacidad de ejercer la ley --el poder público-- en un representante de los ciudadanos, el soberano, quien funge como “legislador superior” que ejerce la ley, y los legislados, quienes están sometidos a la ley. Es la estructura de la autodeterminación de esos agentes colectivos que llamamos pueblos. Para el caso de la coexistencia entre los pueblos Kant recomienda otra cosa: mirar hacia una *liga* [*Bund*] de pueblos libres.<sup>31</sup> En lugar de una república mundial --un Estado político de pueblos-- propone una liga de socios. Esto sí que es sorprendente; porque, ¿cuál es el impedimento para, siguiendo con el razonamiento analógico, plantear una república de repúblicas? Y, al hilo de ello, ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales está justificado coartar determinados rumbos de acción por parte de los pueblos? En suma, ¿en qué se basa la legitimidad de la coerción entre los pueblos?

Hay, en efecto, muchas posibles razones por las cuales no aceptar la idea de un estado mundial o planetario --una república que abarque todas las repúblicas. Kant está bien conciente de algunas de ellas. Por ejemplo, parece justificado el temor de que el Estado mundial derive en ese engendro político del totalitarismo, la tiranía mundial. Esta es la paz de los sepulcros en la que descansan la diferencia y el disenso. Kant consigna este miedo como la posibilidad, siempre latente, de que la república mundial degenera en un despotismo de dimensiones planetarias en la forma de una monarquía mundial (*Weltmonarchie*). El despotismo, de naturaleza inherentemente inestable, da lugar fácilmente a una condición de anarquía (i.e., una guerra interna generalizada), por lo que también es de temerse un regreso a la barbarie, a la libertad sin ley de los salvajes. Kant menciona también la posibilidad de que el estado planetario sea, por su dimensión y complejidad, inmanejable e imposible de gobernar (ZeF 367).

Como puede apreciarse, estas razones no apuntan todas en la misma dirección. Son, si se quiere, consideraciones prudenciales para oponerse a un estado mundial, y no todas valen igual. En particular, el temor a que la república de repúblicas dé lugar al despotismo universal no parece justificar la ruptura de la analogía. El mismo resquemor, en todo caso, cabe en el plano local, y si no se tiene ahí, no se ve qué justifica tenerlo allá. El dominio de un pueblo sobre otros configura ciertamente un escenario para el

---

<sup>30</sup> Esto tiene un eco leibnizeano no reconocido. ver: Roldán 2014.

<sup>31</sup> Para Kant, pues, sólo los pueblos organizados republicánicamente son libres: los que se han dado una ley a sí mismos y, con ello, han abandonado el vasallaje externo y el despotismo interno. Ver. Höffe 2004, pp. 113.

despotismo; pero la unión republicana –con el principio de autoridad o poder público equilibrado por el principio de publicidad—promete ser el modo de coordinación social donde los participantes adquieren derechos y prerrogativas sin abandonar sus diferencias, y donde los conflictos –de intereses, de valores—se dirimen en un proceso jurídico, no por la violencia arbitraria. Se trata de la condición civil, donde la ejecución de la ley no depende de las personas, sino de condiciones institucionales republicanas. De nuevo, entonces, ¿cuál es el impedimento para aplicar el mismo razonamiento al plano global?

Es patente que hay aquí una tensión entre la condiciones de coerción legítima y la necesidad de coexistencia de pueblos diversos y mutuamente hostiles. No se trata de una razón prudencial, de conveniencia, ni de una imposibilidad práctico-política, sino de lo que Kant califica abiertamente como una contradicción (*Widerspruch*) (ZeF 354), y que bien podría haber calificado como una antinomia.<sup>32</sup> La existencia de un estado mundial significaría la pérdida de la capacidad de autodeterminación de cada pueblo, pérdida de lo que, desde el armisticio de Westfalia, se estiló llamar soberanía nacional. Si el problema es la coexistencia de estados soberanos, el estado planetario sólo se lograría, de seguir con la analogía, a costa de los estados locales o nacionales, a costa de lo que son los pueblos republicanamente organizados: cuerpos políticos con la capacidad de determinarse a sí mismos; y, si esto es así, el estado planetario entra en franca tensión con los estados nacionales, y el problema de la coexistencia en la diferencia no queda resuelto sino, en todo caso, pospuesto.

Otro elemento que produce tensión con el federalismo kantiano es el principio propuesto en *Ideas*, donde Kant hace depender la condición civil misma de la legalización de las relaciones entre los pueblos (Ak...). En efecto, *Hacia la paz perpetua* sugiere la construcción de una condición civil internacional a partir de unidades locales previas –algo así como los bloques con los que se levanta una pared. Esta es la razón por la cual se rompe la máxima reduccionista. Los diferentes pueblos de la tierra no pueden fusionarse en un sólo pueblo, a riesgo de perder la posibilidad de legitimar la coacción de la ley republicana. Pero si, con anterioridad al orden cosmopolita, no hay unidades políticas acabadas, se puede pensar la condición cosmopolita de otra manera, por ejemplo, como en *Ideen*, donde la ésta no puede lograrse aisladamente. (El republicanismo en un solo país es, a la larga, inviable.) Es plausible pensar entonces en un continuo entre la condición civil local, de un país, la condición civil de muchos otros países, y la condición civil planetaria. De modo que no se trata de un proceso de dos pasos secuenciales –como lo sugiere poderosamente la idea de pueblos libres, entendidos como unidades políticas discretas y acabadas—es decir, un primer paso de autoconstitución política de los pueblos, y uno segundo, la constitución de una federación de pueblos. Se trataría de pensar la condición civil como un mismo proceso político en varios planos; por ejemplo, un plano que atañe a las actitudes de los agentes individuales, un plano de coordinación e interacción sociales y comunitarias locales (los pueblos), y un plano de coordinación e interacción entre los pueblos (la federación pacífica). Por así ponerlo, la autoconstitución de un pueblo es interdependiente de la autoconstitución de muchos otros pueblos, por lo que tener como meta la membresía universal a la federación pacífica puede ser el elemento unificador de los intereses y esfuerzos de los pueblos. Esto nos lleva al tema, que no podemos dejar de tratar aquí, del carácter ideal del cosmopolitismo kantiano.

---

<sup>32</sup> Höffe (2004, p. 121) ha señalado que el asunto configura una genuina antinomia de la razón práctico-jurídica.

Podría pensarse que en *Hacia la paz perpetua* hay recursos y distinciones para acometer exitosamente las tensiones internas mencionadas. Hay casi un consenso en que la distinción que sugiere Kant en la explicación del art 2 definitivo entre *ideal* y *sustituto* está diseñada para aliviar la tensión entre la autonomía (o soberanía) de los pueblos y el necesario poder cosmopolita. En su formulación más clara, el federalismo es el sustituto negativo (*negative Surrogat*) de la idea positiva de una república mundial. Esto se ha denominado optimismo evolutivo: “aunque no se pueda realizar empíricamente la idea de un Estado internacional, dicho Estado es una idea moral regulativa, que en alguna medida debe regir las relaciones entre los Estados y hacia la cual nos aproximamos gradualmente aunque sin lograr e incluso ‘sin querer lograr’ nunca alcanzarlo” (Pereda 1996, p. 97). Por ello, prosigue el argumento, es razonable depositar una confianza moderada en aquellas organizaciones internacionales de membresía voluntaria que, aunque sin plenos poderes coactivos, se encarguen de adjudicar derechos y obligaciones de sus miembros y, al menos en ese sentido, regulen las relaciones entre los Estados. No es necesario repetir aquí que, en el vocabulario kantiano, ‘idea’ es una representación de la razón cuyo objeto nunca es dado en la intuición y que puede tener un carácter regulativo en relación con los juicios objetivos del entendimiento. Decir, por eso, que el estado internacional es una idea moral no es decir sin embargo que tiene un determinado contenido prescriptivo, sino que funciona como un fin normativo de esas entidades colectivas que son los pueblos. Así, cualquier condición de coordinación social históricamente dada será inadecuada frente a ese fin normativo; pero, al mismo tiempo, tal fin se realiza al menos parcialmente en la medida en los agentes, individuales, colectivos, se proponen conscientemente alcanzar tal fin. Se trata de un concepción asintótica de la historia humana, donde las pueblos pueden acercarse cada vez más a la idea, aunque sin alcanzarla nunca. De modo que el federalismo de pueblos libres es lo que, según esta interpretación, sustituye a la república mundial en el plano de la historia, la cual permanece como una idea regulativa histórico-política.<sup>33</sup>

Por más que esta línea de interpretación tenga sustento textual, no resuelve, sin embargo, el problema planteado. Dada la necesaria coexistencia entre pueblos potencialmente antagónicos, ¿cómo asegurar a cada pueblo su derecho? ¿en qué condiciones está justificado coartar las acciones de los estados? Tener a la república mundial por una idea regulativa responde quizás al problema de la motivación que deben poseer los pueblos como entidades políticas para solicitar membresía en la federación pacífica. La federación pacífica, como sustituto de una república mundial, puede, en efecto, servir como principio unificador de los intereses y esfuerzos de los pueblos, si es que poseen ya la voluntad de relacionarse con otros en términos no violentos (o al menos legales). Pero ello no responde la pregunta por las condiciones de coerción legítima entre los pueblos. Si descartamos que el relato teleológico ofrezca ya no digamos alguna una garantía para hacer efectiva la condición civil planetaria, sino siquiera indicios de que ella pueda lograrse (puesto que descartamos que los intereses comerciales sean inherentemente pacíficos), y si tomamos en cuenta que cada pueblo federado tenderá a conservar y a acrecentar su poderío y a rechazar cualquier merma de autodeterminación o soberanía, no hay fundamento alguno para el llamado optimismo evolutivo kantiano. Y

---

<sup>33</sup> En la MdS (vi 355) Kant llama a la paz perpetua el supremo bien político, evocando la dialéctica de la razón práctica, la cual se ocupa de las ideas práctico-morales.



sin el optimismo evolutivo la distinción entre la idea de república y su sustituto, el federalismo pacífico, no juega ningún papel en la explicación de las condiciones bajo las cuales está justificado coartar las acciones de los pueblos. Dicho de otro modo: ante la ruptura de la analogía entre los individuos y los pueblos, y ante la ruptura de la máxima reduccionista, el contenido normativo de la idea de república mundial no es trasladable sin más a la federación de pueblos, de modo que nunca habría ninguna razón para decir que los pueblos de la Tierra (en su modo de vida político) están siquiera en el camino de la paz perpetua. Nótese que no se trata tan solo del problema de la ejecución (en el sentido de enforcement) de leyes que están bien diseñadas, sino de que la estructura normativa de la federación de pueblos libres es insuficiente para *diseñar* leyes coercitivas; el problema, diríase, es el de la autoridad para ejercer violencia sobre agentes estatales de otros pueblos. Y sin coerción legal planetaria, los pueblos se hallan, como dice el propio Kant, “en estado de naturaleza en sus relaciones externas”.

### III

5. Es tiempo de sacar algunas lecciones de este recorrido por los contextos del cosmopolitismo kantiano. Veamos, primero, cuál es el efecto de la ambigüedad en el artículo 5 preliminar, y de la tensión en el artículo segundo definitivo, en el argumento de *Hacia la paz perpetua*. Dijimos que el argumento general de esta obra puede verse como un condicional: *si* removemos los obstáculos referidos en los artículos preliminares y *si* seguimos los artículos definitivos, *entonces* podremos esperar justificadamente la paz de los vivos para las generaciones futuras de los pueblos libres. De nuestro análisis se desprende, no obstante, que la paz perpetua —una condición que concilia un máximo de orden social y un máximo de libertad individual— no se puede esperar justificadamente. Dada la ambigüedad en el principio de no intervención, y dada la incertidumbre sobre las condiciones de coerción entre los pueblos, no es razonable asumir que nos encontramos en el camino hacia un orden político pacífico de alcance planetario. Sin condiciones de coerción legítima, los pueblos se hallan, como el propio Kant suele recordarlo, en estado de naturaleza planetario.

Por otro lado, en lo que se refiere a la tensión entre la necesidad de coerción cosmopolita y las genuinas demandas de la soberanía, hay que decir que Kant no se permite decir que la tensión es irresoluble. En lugar de eso, usa la distinción entre idea y sustituto, donde la idea de república mundial funciona como fin inalcanzable que guía las acciones de los pueblos confederados pero que no posee plena fuerza normativa sobre ellas, menos aún sobre las acciones de los pueblos no confederados. Acaso Kant debería haber dicho que se trata de un falso dilema (como por cierto es su estrategia en las antinomias tercera y cuarta de la *Crítica de la razón pura*), en la medida en que se piense la soberanía no como la esencia del alma colectiva o algo así, sino como un proceso multiforme y variable. La soberanía, como la autonomía, no es un proceso todo o nada, y algunas prácticas de soberanía westfaliana (tales como la exclusión y el exterminio de las propias “minorías”) vale más ponerlas en el basurero de la historia sin posibilidad de reciclaje. Desde Kant podría decirse, en contraste, que la soberanía de las repúblicas no debe confundirse con la supuesta o aparente soberanía de los tiranos. Otras formas de soberanía —de autonomía política— son posibles e incluso deseables. Y no olvidemos, por

ello, que, según Kant, ciertas formas de intervención no pueden descartarse nunca y pueden estar justificadas.

Lo que se vislumbra aquí, quizás sin proponérselo Kant, es la idea de un poder coactivo no centralizado. Independientemente del argumento por analogía, ¿cuál sería el impedimento para pensar que la coacción legal entre los pueblos es legítima cuando la autoridad proviene del autogobierno y la publicidad? ¿cuál es el impedimento para pensar, por ejemplo, en la comunidad y la ciudadanía mundiales en términos de participación en consejos, asambleas, instituciones planetarias con poder coactivo sobre individuos, grupos, estados? Bajo un principio de publicidad cosmopolita, además, podría pensarse incluso en un mecanismo de autocorrección, y en un paulatino perfeccionamiento de las prácticas de comunidad y ciudadanía mundiales. En efecto, la ecuación republicana de libertad bajo la ley sirve como estructura normativa donde lo diverso no debe abandonar su especificidad para entrar, junto con otros, en una condición civil. Ese es el reto al que Kant se enfrentó teóricamente en su tiempo, y que sigue vigente.

De modo que la fórmula de una república de repúblicas, por así ponerlo, no tendría porqué prestarse a tentaciones absolutistas o despóticas, y con plena legitimidad republicana y cosmopolita podría coartar las conductas de personas, grupos, instituciones, y cuerpos políticos.<sup>34</sup> En tal situación, puesto que no se puede actuar contra la libertad e igualdad de los pueblos confederados, la república de repúblicas –su andamiaje institucional– sólo tendría un mandato para la acción en aquellas esferas de la vida social que los estados individuales no puedan regular por sí mismos (piénsese, por ejemplo, en la regulación efectiva del comercio internacional de armas y en el tráfico de personas, y no sólo en los llamados ‘estados fallidos’). Así, puesto que el orden cosmopolita sería una extensión del orden republicano, no sólo no cabe contradicción entre los ámbitos local y cosmopolita, entre soberanía de los pueblos y unidad política planetaria, sino, al contrario, complementareidad y cooperación.<sup>35</sup>

Kant imaginaba la expansión de su asociación de estados libres de modo tal que cada vez más repúblicas se aglutinaran alrededor de una especie de vanguardia de repúblicas pacíficas, algo así como el convencimiento a través del ejemplo. Si la organización republicana confederada prueba ser mejor para sus pueblos, comunidades y ciudadanos, eso impulsará a más y más pueblos, incluso los más rijosos y resistentes, a entrar en el camino hacia la paz perpetua. Kant, buen hijo del siglo dieciocho, no podía anticipar el nivel de interdependencia planetario que vive nuestra generación, las posibilidades de interacción y los riesgos compartida de las sociedades contemporánea; tampoco podía anticipar el problema decisivo de la ejecución de las leyes. No podía prever que la política del buen ejemplo –que deja siempre la rectificación de la conducta instrumentalizadora a la consciencia de los agentes– sería siempre superada por la política del predominio militar.

6. Regresemos ahora, brevemente, a los contextos del cosmopolitismo kantiano. Hemos dicho que éste puede entenderse como el ejercicio de la autonomía en condiciones históricas. Kant tiene claro que la autonomía requiere para su ejercicio ser situada terrenalmente. Como habitante de la Tierra, el agente racional se enfrenta al hecho de la

---

<sup>34</sup> Ver Lutz-Bachmann 1997, p. 70-71.

<sup>35</sup> Bajo esta premisa la actual Organización de las Naciones Unidas no cuenta como institución cosmopolita, en la medida en que no demanda libertad e igualdad interna de sus miembros (basta con que en el discurso, y meramente en el discurso, exista un compromiso de proteger los derechos humanos.

diferencia: al hecho de que la superficie terráquea es finita y de que (en un mundo cada vez más interconectado) todos somos vecinos de todos. Tales condiciones, las históricas, pertenecen al reino de la contingencia, e incluyen la posibilidad, siempre latente, de la violencia. Para el agente individual, el imperativo categórico exige tratar a los demás siempre al menos como fines en sí mismos, incluso si los demás resultaran una amenaza para la integridad del propio agente como ser racional. Esto apunta en tres direcciones, coincidentes con los tres contextos señalados. Por un lado, en el contexto de agente individual, apunta a una amplia autoformación que involucra una gran capacidad de discernimiento o juicio moral por parte del agente. Volverse un agente autónomo es autoeducarse al mismo tiempo como uno entre muchos (ApH), y como un miembro legislador de un reino de los fines (Gr). Es este el proceso mediante el cual un ser humano deja de ser un mero habitante del mundo para convertirse en un ciudadano del mundo.

Ahora bien, el ejercicio de la autonomía no sólo remite a cierta manera de autoconocerse de los agentes, sino que demanda condiciones de coordinación y cooperación social que no sólo minimicen la posibilidad de la violencia, sino que permitan maximizar la libertad y la igualdad. Dado el principio de que el republicanismo no es viable en un solo país (Ideen), esto vale para las condiciones locales tanto como planetarias, y por ello el cosmopolitismo puede entenderse también como un orden político de los pueblos y entre los pueblos. Por otro lado, seguir el imperativo de la humanidad en condiciones de amenaza apunta a la necesidad de un marco legal que centralice la autoridad para ejercer violencia y que regule las condiciones para sancionar las conductas (independientemente de las máximas o propósitos de los agentes involucrados). El derecho es así, claramente, un elemento esencial del proceso hacia la paz perpetua. Por ello, el cosmopolitismo kantiano es también un orden jurídico entre los países, y requiere condiciones de coerción legítima. Si lo que hemos dicho es correcto, éste es, históricamente el punto débil de su propuesta. La paz, como insiste repetidamente Kant, debe ser instaurada, y el derecho tiene por ello un papel central para generar condiciones para la paz. La constitución republicana, su proliferación local y su extensión a una normativa cosmopolita, abrazan instituciones diseñadas para la paz. En una república, la coacción de conductas que instrumentalizan a las personas (los códigos penales y las jurisprudencias) está legitimada en la publicidad, y por ello, no cuenta como violencia arbitraria. Lo mismo tendría que valer en el plano extralocal. Además, el derecho republicano y cosmopolita no tiene solamente un papel coactivo o represivo, sino también uno creativo: moldea las prácticas comunitarias y contiene recursos para autocorregirse.<sup>36</sup>

No hay que olvidar que la paz perpetua –la expresión emblemática del cosmopolitismo kantiano– no significa el fin del antagonismo y de los conflictos, sino que remite a un proceso de cambio en el modo de lidiar con los conflictos, incluso los más agudos. La complejidad de las causas de los enfrentamientos y de las guerras, tanto internas como externas, requiere entender la paz como un proceso que sólo se puede lograr por medios no violentos –entendiendo por violencia la coerción arbitraria de individuos, grupos o pueblos no sólo en sus conductas y acciones sino también en sus

---

<sup>36</sup> Ver Lazos 2013, pp. 273-74.

capacidades de perseguir fines. No obstante, el propósito de la paz perpetua no puede ser meramente evitar o detener la violencia ya existente, sino satisfacer las condiciones reales para una vida en común menos violenta. Eso puede requerir más o requerir menos de las instituciones cosmopolitas en lo que a competencias y funciones se refiere. Una posibilidad, por ejemplo, es ajustar las instituciones internacionales al balance de poder entre las potencias financieras y militares—aproximadamente lo que representa hoy la ONU con su Asamblea General y su Consejo de Seguridad. Otra posibilidad, en una situación donde predomina una enorme inequidad material entre los pueblos, y dentro de los pueblos, es que las instituciones cosmopolitas se encarguen de implementar políticas planetarias de redistribución más o menos radical. Eso, por supuesto, requeriría de plena legitimidad republicana y de poderes ejecutivos inusitados para una nueva autoridad cosmopolita.

---

## BIBLIOGRAFÍA

1. KANT, I. Las obras de este autor se citan según la paginación de la edición de la Academia (AA): *Kants Gesammelte Schriften*, Berlín, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, 1908-13. Las referencias corresponden a las abreviaturas enlistadas, seguidas por la indicación del tomo y la página. Con excepciones, las citas siguen las traducciones españolas indicadas entre corchetes.

- Anthr*      *Anthropologie pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII 119-333. [*Antropología en sentido pragmático*, traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991.]
- Gr*          *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA IV, 387-463. [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de J. Mardomingo, Barcelona, Ariel, 1996]
- Idee*        *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), AA VIII, 17-31. [Idea para una historia en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, traducción de Concha Roldán y Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987.]
- KU*         *Kritik der Urteilskraft* (1790), AA V, 167-485. [Crítica del discernimiento, traducción y edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid: Alianza Editorial, 2012.]
- MS*         *Die Metaphysik der Sitten* (1797), AA VI, 205-492. [La metafísica de las costumbres, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Tecnos, 1989.]
- T&P*        *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), AA VIII, 275-313. [Teoría y práctica, traducción de J. Miguel Palacios, M. Francisco Pérez López y Roberto R. Aramayo, Madrid, Tecnos, 1986]
- WA*         *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), AA VIII, 35-42. [¿Qué es la Ilustración, traducción de Agapito Mestre y José Romagosa, Madrid, Tecnos, 1989]
- ZeF*         *Zum ewigen Frieden* (1795), AA VIII, 343-386. [La paz perpetua, traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1998.]

- ARENDRT, H. 1982 *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press.
- BOHMAN, J & Lutz-Bachman (eds.) 1997 *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Idea*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- DUQUE, F. 2006 *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?* Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- FOUCAULT, M. 2009 "Introduction a l'Anthropologie de Kant" en *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris: Vrin.
- HABERMAS, J. 1997 "Kant's Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years' Hindsight" en Bohman & Lutz-Bachman 1997, pp. 113-154.
- HÖFFE, O. 2004 "Völkerbund oder Weltrepublik?" en Höffe, O. (hsg.) *Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag,
- KLEINGELD, P. 2012 *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship*. N. York: Cambridge University Press.
- LAZOS 2009 "Demonios con entendimiento. Moral y política en la filosofía práctica de Kant" *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, no. 41, pp. 115-135.
- LAZOS 2013 "Confianza, publicidad y reduccionismo" en Fernández, M.A. & Hurtado, G. (eds.) *Normatividad y argumentación*. México: IIFs-UNAM.
- LUTZ-BACHMANN, "Kant's Idea of Peace and a World Republic" en Bohman & Lutz-Bachman 1997, pp.59-78.
- MARTIARENA, O. 2009 *La formación del ciudadano del mundo*. México: Alia.
- MUGUERZA, J., R. Aramayo, R., Roldán, C. (eds.) 1996 *La paz y el ideal cosmopolita de la ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua, de Kant*. Madrid: Tecnos.
- PEREDA, C. 1996 "Sobre la consigna, 'Hacia la paz perpetuamente'", en Muguersa *et al* 1996, pp. 77-100.
- ROLDÁN, C. 1998 "Los antecedentes del proyecto kantiano sobre la paz perpetua y el escollo de la filosofía de la historia", *Laguna, Revista de Filosofía*, no. 5, pp. 11-35.
- ROLDÁN, C. 2014 "Paz perpetua y federación europea: la crítica de Leibniz a Saint-Pierre." Manuscrito.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. 1994 "El utopismo ucrónico de la reflexión kantiana sobre la historia" (Estudio preliminar a *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.)
- SERRANO, E. 2004 *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Barcelona: Anthropos.