

EL IDEAL DE LA PAZ PERPETUA EN ROUSSEAU Y KANT

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO*
EDUARDO CHARPENEL ELORDUY**

Resumen: El propósito de este artículo es discutir y comparar las concepciones de Rousseau y Kant sobre la paz perpetua. Como escritores de la Ilustración, ambos tuvieron el interés filosófico de establecer los fundamentos para un orden internacional justo que permitiera a las naciones coexistir y desarrollarse pacíficamente. En nuestro análisis nos centramos en las estrategias discursivas que ambos filósofos emplearon a fin de presentar y justificar sus proyectos. Asimismo, realizamos una comparación entre el procedimiento pragmático de Rousseau y la postura moral de Kant. Con ello ponemos de relieve los defectos de la postura de Rousseau y presentamos la postura kantiana como un proyecto robusto que puede presentar una base normativa adecuada de cara al fin de la paz perpetua.

PALABRAS CLAVE: ROUSSEAU, KANT, ILUSTRACIÓN, FILOSOFÍA POLÍTICA, PAZ PERPETUA

THE IDEAL OF PERPETUAL PEACE IN ROUSSEAU AND KANT

Abstract: *The aim of this paper is to discuss and compare Rousseau's and Kant's conceptions of perpetual peace. As writers of the Enlightenment, both authors had the philosophical concern of providing the foundations for a just international order, which would allow nations to coexist and develop peacefully. In our argument we focus upon the discursive strategies that both philosophers employ in order to present*

* Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, granjacastro@hotmail.com

** Universidad de Bonn, echarpen@uni-bonn.de

and justify their projects. A comparison is drawn between Rousseau's pragmatic approach and Kant's moral stand, stressing thereby the shortcomings of the former's position and interpreting the latter's as a robust philosophical project that can render an adequate normative basis for the goal of a perpetual peace.

KEY WORDS: ROUSSEAU, KANT, ENLIGHTENMENT, POLITICAL PHILOSOPHY, PERPETUAL PEACE

BOSQUEJO DE LA RELACIÓN FILOSÓFICA ENTRE ROUSSEAU Y KANT

Es bien conocido el importante influjo que Rousseau ejerció sobre la filosofía moral de Kant. Hay numerosas referencias a Rousseau en sus obras que develan esta notable influencia en su propio sistema filosófico. La tesis rousseauiana de que los seres humanos en cuanto agentes prácticos poseemos la misma dignidad fue determinante para Kant. Las obras del filósofo ginebrino confirmaron en muchos sentidos la convicción de Kant sobre los alcances de la razón práctica y nuestra misma índole como sujetos morales. Asimismo, Rousseau es considerado por Kant como una de las figuras filosóficas que asignaron en su pensamiento un lugar central a la autodeterminación del hombre. Sin soslayar los méritos propios de Rousseau y su destacada posición en la historia de la filosofía, es posible considerarlo como un importante predecesor del concepto kantiano de autonomía (*cfr.* Schneewind, 1997: 470-492).

En vista de la fructífera recepción kantiana de dichos temas en el contexto su filosofía moral, no sorprende que sea precisamente en el marco de esa disciplina que se aborde y se discuta el nexo entre ambos pensadores (*cfr.* Steinkraus, 1974; Cassirer, 1970). Sin embargo, la recepción del pensamiento de Rousseau por parte de Kant no se limita a la filosofía moral. También en el ámbito de la filosofía del derecho y la filosofía política encontramos diversas huellas de Rousseau en los textos del filósofo de Königsberg. En este sentido, conceptos como *volonté générale* y *contrat social* constituyen ejemplos paradigmáticos, ya que ambos se encuentran muy arraigados en el pensamiento político kantiano. De ninguna manera ha de pensarse, sin embargo, que la recepción kantiana de los mismos haya sido meramente pasiva. Por el contrario: una atenta lectura muestra cómo Kant revisó profundamente estos conceptos y los convirtió en

elementos claves de su propia filosofía. Su tratamiento de dichos conceptos revela que éstos experimentaron en muchos aspectos importantes modificaciones, y que encontraron en su sistema crítico un nuevo fundamento que pretendía asegurar su carácter objetivo de cara a la práctica racional del derecho. Estas y otras ideas de Rousseau fueron para Kant un punto de partida determinante para su teoría del derecho y su concepción de las diferentes instituciones que deben regir la vida colectiva.

Sin embargo, en el marco de la filosofía del derecho y la filosofía política hay un tema que prácticamente ha sido desatendido en la literatura crítica respecto a la relación entre estos dos autores, a saber, el de la paz perpetua. Por un lado, ello no debe sorprender dado que en su famoso artículo sobre el tema Kant se refiere muy sucintamente a los filósofos y juristas que habían tratado ese problema con anterioridad a él. Los únicos autores a los que Kant se remite en dicha obra son Grotius, Pufendorf y Vattel (AA, VIII: 355).¹ No obstante, en *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita* se hace referencia explícita tanto a Rousseau como al Abbé de Saint-Pierre (AA, VIII: 24). Kant los considera en dicho contexto como los teóricos más importantes que han ahondado en la problemática de la paz. Es difícil saber si Kant disponía de las obras en las que Rousseau se ocupa explícitamente de este tema, porque en esa entonces ninguna de ellas había sido traducida al alemán. Pero esta referencia nos brinda al menos un importante indicio de que Kant debía estar más o menos familiarizado con ellas, si bien posiblemente a través de referencias indirectas. Tan sólo esto sería motivo suficiente para justificar la relevancia de un estudio que analice y compare las concepciones de paz de dichos autores. Sin embargo, si se considera además que hay varias referencias interesantes a este tema en el famoso *Contrat social* de Rousseau —obra con la que Kant sin duda estuvo familiarizado—, el carácter de tal empresa se hace aún más plausible. E incluso si no se quisiera analizar la historia de la recepción de Rousseau en el pensamiento de Kant, sería de igual modo justificable hacer una comparación entre ambos autores por motivos históricos, ya que sus posiciones son

¹ Las obras de Kant se citan de acuerdo con la edición de la Preußische Akademie der Wissenschaften (Berlín 1902 y ss.).

sumamente representativas de su época y del movimiento intelectual y filosófico de la Ilustración.²

Con el siguiente análisis pretendemos obtener una mejor comprensión de sus posiciones respecto a la paz y de los alcances de las mismas. A continuación nos enfocaremos en reconstruir y evaluar en lo esencial los modelos de argumentación y legitimación con los que sostuvieron su postura. Puesto que la tarea de discutir con detalle todos los puntos de contenido de sus enfoques trascendería los límites del presente trabajo, nos limitaremos a analizar la forma y método que emplearon para aproximarse a la temática de la paz. Nos centraremos, por ende, en la legitimación pragmática y moral de la paz perpetua que caracteriza a las posturas de Rousseau y Kant respectivamente y que debe considerarse como una característica esencial de sus enfoques.³

LA LEGITIMACIÓN PRAGMÁTICA DE LA PAZ PERPETUA EN ROUSSEAU

En su *Projet de paix perpétuelle* Rousseau se da a la tarea de presentar las ideas del abad de Saint-Pierre, toda vez que considera de gran valía el ideal de paz perpetua que este último delineó en su célebre libro intitulado *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Sin embargo, Rousseau no se limita a exponer las ideas de su antecesor.⁴ Existen muchos puntos

² Brandt al respecto afirma lo siguiente: “Los dos más célebres e importantes lugares de impacto del *Contrat social* fueron París y Königsberg: en el primer caso, fue un impacto práctico, es decir, una revolución política tras 1789; en el segundo, fue un impacto teórico, una revolución del modo de pensar” (Brandt, 2012: 273).

³ Por razones de espacio tenemos que abstenernos de abordar otros temas como, p. ej., la estructura y las funciones que tiene la alianza o confederación de paz concebida por Rousseau y Kant: un tema que también muestra las diferencias específicas de ambos enfoques. Nuestra atención se centrará más bien en analizar tanto las motivaciones para formar parte de este orden político supranacional como las medidas más importantes para conservarlo.

⁴ Cabe mencionar que el editor de Rousseau, Monsieur de Bastide, tenía la certeza de que en este texto encontramos los pensamientos del propio Rousseau: “Por la simplicidad del título, primeramente parecerá a muchísima gente que Monsieur Rousseau aquí no tiene

en los que no está de acuerdo con él, y no tiene reparo alguno en mostrar su divergencia respecto a los mismos.⁵ Por ende, el texto de Rousseau no debe considerarse como una repetición o un mero resumen del proyecto del abad de Saint-Pierre, a pesar de que Rousseau mismo describe en la introducción de su escrito su labor de una forma más modesta. En el texto de Rousseau encontramos más bien un enfoque nuevo que ciertamente se basa en elementos anteriores, pero que identifica los puntos débiles de los mismos y los corrige, y que asimismo le permite presentar nuevos desarrollos sobre esta temática.

Rousseau se propone demostrar a sus lectores que la idea de una paz perpetua no es un pensamiento quimérico. El filósofo ginebrino señala que esta paz no puede lograrse sin una confederación que una a todos los países europeos y que solucione todos los eventuales conflictos entre sus integrantes a través de procedimientos jurídicos justos. A este respecto, sin embargo, surge una pregunta clave: ¿Qué motivaría a los países a incorporarse a tal confederación (*gouvernement confédérative*)? Rousseau encuentra una primera respuesta en la historia de Europa. Las raíces comunes que la mayor parte de los países europeos tienen en

sino el mérito de haber hecho un buen resumen. Ojalá no se cometa ese error: aquí el analista es un creador en muchísimos aspectos” (De Bastide, 2012: 9).

⁵ Rousseau reprocha a Saint-Pierre, entre otras cosas, que tiene una noción muy ingenua de la realización del ideal de la paz. En este sentido dice: “Yo no osaría responder con el abad de Saint-Pierre que la verdadera gloria de los príncipes consiste en procurar la utilidad pública y la felicidad de sus súbditos [...]. Estos discursos han hecho objeto de burla al autor y a sus proyectos: pero no despreciemos sus argumentos como lo hacen ellos; y sea como fuere con las virtudes de los príncipes, hablemos más bien de sus intereses.” (Rousseau, 2012a: 59). De esta manera se evidencia que Rousseau, a pesar de tener a Saint-Pierre en alta estima, de ninguna manera piensa que tengamos que atenernos a su teoría de modo dogmático. Según Rousseau, no podemos permitirnos descuidar los intereses propios de los monarcas y los políticos cuando, en vista de la situación política de Europa, queremos legitimar y facilitar la realización de una paz duradera. Su opinión sobre Saint-Pierre es incluso más dura en su obra *Jugement sur la paix perpétuelle*: “[Saint-Pierre] juzgó como un niño los medios de establecer [las cosas]” (Rousseau, 2012b: 95).

el Imperio Romano son la base a partir de la cual éstos pudieron desarrollarse. De acuerdo con Rousseau, a pesar del ocaso del Imperio Romano persiste entre sus antiguos miembros un sentimiento de solidaridad. Sus instituciones jurídicas y sus leyes tienen su origen en la cultura romana y en su herencia intelectual. Esto abre un importante espacio para el entendimiento mutuo. Asimismo, Rousseau considera al cristianismo como un factor importante de cohesión que contribuyó a introducir valores morales comunes en Europa. En este sentido afirma que “uno no puede negar que es sobre todo el cristianismo al que [Europa] debe todavía hoy la especie de sociedad que se ha perpetuado entre sus miembros” (Rousseau, 2012a: 21).⁶

No cabe duda de que la propuesta del abad de Saint-Pierre implicaba un proyecto cuyo carácter era todavía fuertemente religioso. Podría suponerse a la luz de la cita anterior que Rousseau quería simplemente permanecer dentro del programa original de su antecesor. Sin embargo, una lectura más precisa muestra que Rousseau en el fondo no le da tanta importancia a esos factores, y que únicamente los menciona con el fin de hacer más verosímiles los siguientes planteamientos que habrá de desarrollar. En los siguientes pasos de su argumentación, la religión no juega en forma alguna un papel de cara a la fundamentación y la

⁶ El que Rousseau aduzca este elemento es aún más sorprendente si tenemos en cuenta que en el *Contrat social* subraya con insistencia el hecho de que el cristianismo es radicalmente incompatible con una auténtica sociedad política. En su opinión, una sociedad de verdaderos cristianos no necesitaría de reglas o de un gobierno. Sin embargo, a su juicio, semejante sociedad no ha existido y parece improbable que alguna vez haya de existir. De acuerdo con Rousseau, observamos que siempre hay miembros de las así llamadas sociedades cristianas que no se atienen a los mandamientos cristianos y que, en consecuencia, imposibilitan la realización del orden cristiano ideal. Rousseau también piensa que el cristianismo genera malas disposiciones para un Estado republicano entre los integrantes de una sociedad: “El cristianismo no predica sino servidumbre y dependencia. Su espíritu es demasiado favorable a la tiranía como para que ésta no se aproveche siempre. Los verdaderos cristianos están hechos para ser esclavos, ellos lo saben y no se preocupan mucho por ello; en sus ojos, esta corta vida tiene demasiado poco valor” (Rousseau, 1984: 305-306). Por lo tanto, Rousseau aboga por una religión civil que sea más realista y acorde a las verdaderas metas de una comunidad política.

conservación de la paz perpetua. Nos parece, pues, que aquí puede observarse uno de los primeros pasos pragmáticos de Rousseau, pues resulta claro que sólo apela a la religión cristiana para hacer convincente la tesis de que, por razones históricas y culturales, tendría sentido establecer en Europa un orden político universal y duradero.⁷ Rousseau no insiste de ninguna manera en que la religión sea un factor determinante para la cohesión del orden político que habrá de bosquejar más adelante.

Los siguientes argumentos de Rousseau van en la misma dirección. El filósofo ginebrino enlista todas las causas que normalmente provocan la enemistad entre los pueblos. Los factores principales que causan esta funesta situación son: controversias, robos, usurpaciones, insurrecciones, guerras y asesinatos. Ya en el *Contrat Social* había sostenido la siguiente tesis en relación a la guerra:

La guerra no es una relación de hombre a hombre, sino de Estado a Estado, en la cual los individuos son enemigos accidentalmente, no como hombres ni como ciudadanos, sino como soldados; no como miembros de la patria, sino como sus defensores. Por último, un Estado no puede tener por enemigo sino a otro Estado, y no a hombres; pues no pueden fijarse verdaderas relaciones entre cosas de diversa naturaleza. (Rousseau, 1984: 14-15)

A todas luces, esto parece ser un argumento dirigido contra la posición de Hobbes. Rousseau piensa que la propiedad —un concepto que sólo es comprensible dentro de la sociedad política— y las relaciones derivadas de la propiedad son las verdaderas causas de los conflictos bélicos entre los seres humanos. En una etapa previa a la de la conformación de los cuerpos políticos es imposible hablar de un estado de guerra, pues antes de entrar en sociedad los hombres son independientes

⁷ Varios pasajes evidencian que el proyecto de Rousseau se apoya muy fuertemente en la base cultural común de Europa. Dice, por ejemplo: “[...] entre todos los pueblos de Europa excepto el turco reina un vínculo social imperfecto, pero más estrecho que los lazos generales y laxos de la humanidad” (Rousseau, 2012a: 41). Rousseau piensa que sólo los europeos están destinados a afiliarse a una alianza de paz. Como veremos, este apelo exclusivo a la cultura europea determinará de forma fundamental los alcances del proyecto político por el cual él aboga.

unos de otros, y las relaciones que surgen en este contexto no pueden ser lo suficientemente duraderas como para motivar una guerra de modo continuo, cosa que precisamente Hobbes había afirmado.⁸ Podríamos estar tentados a pensar que Rousseau quiere suprimir con este planteamiento la propiedad privada, pero lo que en realidad se propone es otra cosa. Lo único que pretende es distinguir el concepto de guerra de los esfuerzos ambiciosos de los individuos que todavía están inmersos en el estado de naturaleza. Las guerras requieren de una determinada organización y recursos que guardan una estrecha relación con una colectividad política y los recursos de la misma. En sentido estricto, una guerra sólo puede ser desatada por los gobernantes de un Estado. Y esta es en realidad la razón por la cual la guerra nos parece algo irracional e inmoral. En principio, la tarea de los gobernantes consiste en proteger los derechos de los ciudadanos; pero lo que vemos en la realidad son casos frecuentes en que los ciudadanos son utilizados a discreción por los políticos en vistas de sus intereses privados. De esta forma, ya no son tratados como ciudadanos —cosa que, en realidad, motivó en un principio la fundación del Estado, ya que uno se convierte en ciudadano para adquirir ciertos derechos— y se les considera como meros instrumentos de guerra.

Por desgracia, sostiene Rousseau, observamos que lo que prevalece entre los europeos es una hostilidad constante. Pese al hecho de que en teoría valoramos a la humanidad, vemos que nuestra conducta está muy lejos de mostrar en la práctica respeto ante nuestros congéneres. Si bien reconocemos la importancia de los principios de la moral, no nos conducimos en conformidad con los mismos. Ha habido intentos de cambiar esta situación, pero éstos lamentablemente no han tenido éxito. En este contexto, Rousseau articula una idea en la que se prefigura un motivo kantiano: “Convenimos entonces que el estado de las relaciones entre

⁸ Rousseau expresa una idea parecida en otras obras, en las que se ocupa de las relaciones entre los hombres en el estado de naturaleza. Un ejemplo de ello es el siguiente pasaje: “Como no tenían trato entre ellos, como, en consecuencia, no conocían ni la vanidad ni el prestigio, ni la estima ni el desprecio; como no tenían ni el menor concepto de ‘mío’ y ‘tuyo’, ni ninguna noción adecuada de la justicia [...], sus disputas raramente hubiesen tenido consecuencias sangrientas, cuando no se referían a un tema más sensible que el de alimentarse” (Rousseau, 2012c: 65).

los poderes europeos es propiamente un estado de guerra, y que todos los tratados parciales entre algunos de estos poderes son más bien treguas pasajeras que paces verdaderas; [...]" (Rousseau, 2012a: 28). Por ello, es menester crear una confederación de naciones que realmente evite que se desaten las guerras. Pero ello no sucederá por simple casualidad. Rousseau afirma que "el estado de violencia jamás cambiaría únicamente por la naturaleza del asunto y sin apoyarse en el arte político" (Rousseau, 2012a: 41). El filósofo ginebrino subraya la necesidad de superar tal situación intolerable, y muestra confianza en que la ciencia política como herramienta pueda contribuir a alcanzar este objetivo. No obstante, nos advierte que tal ideal no se alcanzara mediante los métodos convencionales que se han discutido y empleado hasta ahora.

Es precisamente en este contexto donde puede observarse el acercamiento característico de Rousseau a esta problemática. Sin desarrollar planteamientos morales a fin de hacer plausible la tesis de que el comportamiento de los príncipes europeos debe ser de otra naturaleza, Rousseau presenta argumentos de índole estratégica y técnica, los cuales destacan el hecho de "que ningún potentado en Europa es lo suficientemente superior a los otros para convertirse jamás en el soberano" (Rousseau, 2012a: 33). Con varias observaciones semejantes, Rousseau quiere hacer ver que sería un gran error de los gobernantes luchar en pos del dominio sobre toda Europa, pues aunque estos gobernantes se impusieran a las demás naciones —lo cual constituiría de por sí una tarea casi imposible—, sería de igual forma muy poco probable que pudieran mantener su poder permanentemente sin agotar eventualmente los propios recursos, lo cual sería motivo para los demás países de atacar el poder dominante. Los príncipes que insisten en este objetivo imposible "demuestran con ello más ambición que genio" (Rousseau, 2012a: 33). A continuación Rousseau aduce otros argumentos para demostrar que una alianza de dos o tres países tampoco bastaría para poder ejercer el dominio sobre todos los demás países europeos. En vista de este peligro, todas las otras naciones se unirían contra tal alianza. E incluso su éxito sería causa de mayores conflictos:

Las intenciones de unos y otros son tan contrarias, y prevalece entre ellos tal animadversión como para que siquiera pudiesen bosquejar plan semejante. A

ello se añade lo siguiente: Si llegasen a bosquejar este plan y con éxito superasen los conquistadores aliados su mutua discordia [...], no sería posible dividir las ventajas de tal forma que todos quedasen conformes con sus partes; por ende, los menos favorecidos se opondrían a las ventajas de dominio de los otros, y no tardarían en separarse estos aliados. (Rousseau, 2012a: 35)

Hay dos aspectos de su razonamiento que merecen especial atención. Por un lado, el tono general de su discurso despierta la impresión de que Rousseau se dirige directamente a los gobernantes, tratando de aconsejarlos en su ejercicio político. Sus destinatarios son principalmente los hombres de poder y Rousseau busca ocupar, por así decirlo, el lugar del consejero político, desalentándolos a que se entreguen a sus más ambiciosos proyectos. Así, presenta sus credenciales como un experto en asuntos políticos y económicos: al mostrar que la guerra contradice directamente a los intereses más fuertes de los monarcas, Rousseau los desalienta a utilizar la guerra como un medio para alcanzar la prosperidad. O dicho con sus propias palabras: “Como los más poderosos no tienen ninguna razón de jugar ni los más débiles ninguna esperanza de beneficio, es bueno para todos que renuncien a lo que desean para asegurar lo que poseen” (Rousseau, 2012a: 61). Por otro lado, llama la atención que Rousseau no apoye estos planteamientos con argumentos morales. Sólo las razones pragmáticas tienen un peso en su exposición para motivar a los poderosos a que transiten hacia una alianza pacífica.

A la luz de lo anterior, podríamos pensar que Rousseau no es en el fondo más que un mero pragmatista que no busca proporcionar ninguna pauta moral para sostener el ideal de la paz perpetua. Esto sería, sin embargo, un juicio precipitado. Rousseau sí procura hacer patente la importancia moral de dicha alianza. Esto se muestra, por ejemplo en su opinión de que la paz posee un valor intrínseco que es tan obvio y evidente que no requiere ninguna justificación adicional para las personas de buen y sano entendimiento. Sin embargo, es posible formular otra clase de crítica a su postura: Rousseau abre una brecha entre el ideal moral de la paz perpetua y los motivos pragmáticos para instaurarlo. En vistas de sus afirmaciones parece que no habría motivo alguno para pensar que los integrantes de esa alianza o confederación pacíficas vayan a aceptar la cooperación por razones auténticamente morales.

De ello se derivan consecuencias problemáticas. Rousseau comete un error parecido a aquel que le atribuye a Hobbes. De la misma manera que éste hace suposiciones equivocadas sobre la maldad del hombre en su estado natural (*cfr.* Rousseau, 2012c: 60-61), Rousseau presupone sin mayor justificación que los gobernantes en la sociedad burguesa están condicionados a actuar sólo de conformidad con sus intereses, soslayando con ello su libre albedrío o al menos limitándolo de modo importante. El siguiente pasaje evidencia este supuesto fundamental:

[...] porque se debe insistir en que no hemos considerado a los hombres tal como deberían ser, buenos, generosos, desinteresados y amantes del bien público por mera filantropía; sino tal como son, injustos, ávidos y dando preferencia a su interés sobre todo lo demás. Lo único que se puede suponer de ellos es que tengan el entendimiento suficiente para apreciar lo que les es conveniente y que tengan suficiente coraje para alcanzar su propia felicidad. (Rousseau, 2012a: 81)

Es evidente que ésta es ya una concepción sesgada sobre la condición de los hombres como actores morales, contraria a la que en otros escritos suyos llega a presentar. Pero el problema fundamental que de aquí se desprende de cara a la discusión sobre la paz es otro: Rousseau excluye con esta y otras afirmaciones semejantes la posibilidad de que los gobiernos puedan plantearse recíprocamente exigencias normativas. ¿Cómo se podría criticar la actitud de diversos gobiernos que por otras razones estratégicas prefieren no participar en este proyecto de paz? Esto repercutirá en el ataque al cosmopolitismo que Rousseau sostiene en numerosos lugares de su obra así como en su defensa al nacionalismo (*cfr.* Rousseau, 1959: 913, 943) y al patriotismo.⁹ Quienes han fijado su atención en esto de modo muy puntual son Rosenblatt y Neidleman, entre otros (*cfr.* Rosenblatt, 1997, 2008; Neidleman, 2012).

⁹ Así, por ejemplo, en la versión previa del *Contrato social* conocida bajo el nombre de *Manuscrito de Ginebra*, Rousseau sostiene que alguien que no pertenece a la nación de uno mismo, recibe el nombre de “extranjero” y que esta palabra es sinónimo de “enemigo” (*cfr.* Rousseau, 1959: 288).

Rousseau parte del supuesto de que los poderes que quieren oprimir o conquistar a otros países se esforzarán en todo momento por extender sus dominios de poder. Sin embargo, también sería posible creer que existieran poderes o gobiernos más “moderados” que busquen conquistar, p.ej., no toda Europa sino solamente una cierta parte de ella, a fin de beneficiarse de los recursos de una determinada área vecina. Hay otras actitudes estratégicas posibles, diferentes de aquella que Rousseau concibe. El hecho de que la racionalidad estratégica pueda efectuarse de modos distintos abre las puertas a diversos escenarios de colonización y explotación que, con los criterios presentados por Rousseau, no podrían ser criticables. En realidad, como hemos dicho, no habría punto de partida posible para realizar una crítica semejante. El cálculo estratégico de beneficio sería la única motivación que define las intenciones tanto de los integrantes de la alianza como las de sus enemigos. Sin otro tipo de normas que nos permitieran juzgar las acciones de los actores políticos, no nos quedaría otra opción más que reconocer que ellos, con base en su propio cálculo de beneficios, persiguen simplemente otros objetivos que son incompatibles con los nuestros. Tendríamos que aceptar como un hecho irresoluble la heterogeneidad de la racionalidad estratégica y la inconmensurabilidad de sus objetivos, incluso si ello diese pie a una incesante hostilidad.

Esta carencia de normatividad se muestra también en las medidas que según Rousseau deberían tomarse para conservar la alianza de paz. Se revelan las limitaciones internas del proyecto rousseauniano cuando éste analiza cómo debe darse la instauración del mismo frente a los países no europeos. En un momento de su análisis, el filósofo ginebrino llega a considerar la posibilidad de que otros países, después del establecimiento de esta confederación de paz, decidan atacar Europa. Hay a su juicio dos escenarios posibles. Por un lado, los enemigos podrían temer que Europa entera conforme una alianza bélica para resistir ese ataque. Por otro lado, Europa podría contar con un cuerpo militar que estuviese siempre listo para atacar a los enemigos. Los jóvenes tendrían la obligación de formarse en dicho cuerpo militar y de dominar el arte de la guerra para salvaguardar la paz continental. Rousseau no tiene ningún resquemor en admitir que esta segunda posibilidad sería una medida pertinente a poner en práctica. Por lo tanto, aboga por reclutar tropas y crear una institución militar europea que salvaguarde la paz.

Hay, pues, un motivo evidente para salvaguardar el espíritu militar y los talentos correspondientes a fin de educar a las tropas y familiarizarlas con los escenarios de guerra; los ejércitos de la confederación serían la escuela de Europa; uno iría a la frontera a dominar este arte. De esta manera, en el seno de Europa se disfrutaría de la paz, y podrían combinarse las ventajas de ambos estados [*i. e.* de la paz y de la guerra]. (Rousseau, 2012a: 73)

Rousseau no parece percatarse de los peligros que su sugerencia implica. No parece advertir que este cuerpo militar constituiría también un peligro para los países de Europa, pues los responsables del mismo podrían decidirse en cualquier momento a emplear perniciosamente sus tropas, desatando una guerra civil europea. Además, podría alegarse que los jóvenes que hayan experimentado este adiestramiento no se integrarían bien a la sociedad pacífica que han abandonado por un tiempo considerable, poniendo en peligro la existencia de la confederación misma. Pero con estas objeciones se deja de lado lo más importante: el proyecto de Rousseau parece apoyarse en la tesis de que la guerra tiene que librarse contra enemigos externos para conservar la paz al interior de Europa, y resulta evidente que el precio a pagar por la misma sería demasiado alto. El supuesto de que sólo es razonable establecer contratos con ciertos actores y promover relaciones de cooperación con los mismos hace que todo el proyecto se haga moralmente dudoso desde su formulación misma, pues inclusive si este se llevase a cabo seguirá existiendo una posibilidad latente de ejercer el poder de forma discrecional y de usar violencia contra otros seres humanos.

NORMATIVIDAD EN EL MARCO DE LO POLÍTICO: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA PAZ PERPETUA POR KANT

A diferencia de Rousseau, Kant trata de instaurar un espacio de normatividad moral entre los diferentes pueblos para justificar la idea de una alianza de paz global y cosmopolita. La manera en que concibe la transición hacia este estado de paz se distingue claramente de aquella de su antecesor. Ciertamente existen momentos en los que también Kant describe y explica nuestra aspiración a un orden mundial pacífico con una

argumentación de índole no moral. Kant aduce diversas consideraciones antropológicas, históricas y geográficas para demostrar que los esfuerzos de los pueblos de respetarse mutuamente se encuentran con mucha frecuencia vinculados a contingencias empíricas y naturales.

De la misma manera que la naturaleza separa, sabiamente, a pueblos a los que la voluntad de cada Estado gustaría unir, sobre la base incluso de principios del derecho de gentes, con astucia o violencia, une también, por otra parte, a otros pueblos, a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante su propio provecho recíproco. Se trata del *espíritu comercial* [*Handelsgeist*]¹⁰ que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad). (AA, VIII: 368)

Las perspectivas más ventajosas que abriría el establecimiento de una paz duradera son de naturaleza diversa, y no hay razón que excluya la posibilidad de que en un escenario mundial los intereses morales y pragmáticos efectivamente puedan coincidir. Por lo tanto, Kant juzga conveniente considerar también dichos factores. Sin embargo, ambos tipos de argumentación no tienen el mismo peso en su discurso filosófico. Las consideraciones contenidas en el pasaje anterior, formuladas desde la perspectiva de un observador ideal de la naturaleza, no constituyen el punto esencial de su argumentación. En el fondo, la razón principal de ello es que los seres humanos no estamos en condiciones de modificar a discreción el curso de la naturaleza. Esto necesariamente se encuentra

¹⁰ La palabra *Handelsgeist* que usa Kant se puede traducir como *espíritu comercial* pero no ha de entenderse en un sentido estrecho de mercantilismo que se refiere solamente a los negocios. Un pasaje amplio en el que vemos que Kant usa el término *Handel* como equivalente de *Verkehr* (*intercambio*) es el de la *Metefísica de las Costumbres* (AA, VI: 286-289) y que comprende el intercambio o interacción tanto en el interior de un Estado como la que se da entre las fronteras; esto incluye, por supuesto, las actividades comerciales, pero no se restringe a ellas; comprende también los viajes, los intercambios culturales, los contactos, etc.

fuera de nuestro alcance como individuos. En consecuencia, Kant no nos da consejos que apunten a tener en cuenta en todo momento los fines de la naturaleza para que, en vista de ellos, podamos establecer la confederación concebida por él. De cara a nuestros fines prácticos, no es necesario que tengamos un conocimiento acabado sobre el hilo conductor de la naturaleza y el influjo de ésta en el destino del hombre. Kant introduce esta perspectiva únicamente con el fin de ampliar nuestro modo de pensar y de que podamos comprender de mejor forma los distintos desarrollos históricos. Dicho de otra forma: parece ser más bien una tarea genuinamente filosófica el reflexionar sobre dichos factores, sin que este ejercicio filosófico tenga que traducirse necesariamente en la elaboración de normas de acción concretas para los individuos. El argumento presentado en la cita anterior sobre el espíritu comercial del hombre no pretende ser un argumento predictivo.¹¹ El tratamiento de este tema por Kant tiene el único fin de reconstruir los procesos histórico-culturales y de entenderlos de forma más profunda.

En el razonamiento de Kant existe una dimensión moral que va mucho más allá de la consideración de aspectos meramente pragmáticos. No obstante, hay que tener en cuenta ciertos detalles peculiares en su

¹¹ Con su filosofía de la historia Kant no pretende de ninguna manera predecir futuras evoluciones de la historia de la humanidad. El siguiente texto ilustra cómo Kant comprendió su tarea como filósofo de la historia: “Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo a un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las trayectorias excéntricas de los planetas a leyes determinadas, y a un Newton que explicó esas leyes a partir de una causa universal de la Naturaleza.” (AA, VIII: 18). Kant describe sus esfuerzos de una manera muy modesta: él sólo es capaz de proveer un esbozo del hilo conductor de la historia política de la humanidad, sin explicar de manera exhaustiva las leyes en las que ésta se basa. Posiblemente piensa que un intento que pretendiese ir más allá trataría la libertad humana como un mero objeto de la naturaleza, cosa que contradiría directamente las tesis fundamentales de su sistema crítico. El considerar la posibilidad de que haya un Kepler o Newton de la historia humana parece ser un argumento puramente retórico que Kant aduce para destacar la poca probabilidad de que surjan tales “genios de la historia” que comprendan la esencia y los fundamentos de la misma.

modo de proceder. En los así llamados “artículos preliminares para la paz perpetua”, con los que Kant inicia su discusión, el filósofo enlista una serie de condiciones que tienen que cumplirse antes de que realmente seamos capaces de garantizar esta paz. Aquí Kant se ocupa de muchas prácticas usuales en los conflictos entre los poderes de su época —y que, lamentablemente, aún siguen ejerciéndose—. Discute, entre otras cosas, la colonización, las deudas públicas externas producidas con dolo, el incumplimiento de tratados de capitulación, la injerencia en constituciones ajenas y el espionaje, declarándolos prácticas que deben acabarse ya sea inmediatamente o bien dentro de un margen de tiempo razonable (AA, VIII: 347). En consecuencia, podríamos pensar que Kant sólo considera condiciones puramente materiales que a mediano plazo permitan establecer relaciones morales entre los pueblos. Asimismo, Kant advierte en estos artículos preliminares cómo ciertas prácticas pueden convertirse sin dificultad en pretextos de guerra, como es el caso de las deudas públicas externas. La impresión que podría desprenderse de estos artículos preliminares es que éstos tienen como propósito instaurar un marco neutral de interacción entre los pueblos, que sólo en un momento posterior serviría como punto de partida para establecer relaciones justas entre los mismos.

Ello, sin embargo, no sería exacto. Es cierto que los otros artículos que Kant discute más adelante tienen, por así decirlo, un mayor peso moral, porque se refieren a aspectos más esenciales de la manera cómo un buen gobierno debe conducir su administración y tratar a sus ciudadanos, y no tienen únicamente como objeto la eliminación de prácticas que ponen en peligro la paz entre las naciones. Pero en estos artículos preliminares hay tesis que implican ya una determinación en el trato justo y moral para con los otros pueblos. El siguiente ejemplo es revelador en este aspecto. En el marco de su discusión sobre la inadmisibilidad de apropiarse de Estados ajenos mediante dinero o coacción, Kant introduce un argumento de corte político-moral:

Un Estado no es, por supuesto, un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de seres humanos sobre la que nadie más que él mismo tiene que mandar y disponer. Injertarlo artificialmente en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su

existencia como persona moral y convertirlo en una cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del contrato originario sin el que no puede pensarse ningún derecho sobre un pueblo. (AA, VIII: 344)

Con esta definición de la esencia de un Estado y de su índole particular, Kant ejerce una crítica radical a la práctica de colonización. Ciertamente existen razones estratégicas que podrían aducirse para explicar por qué esta práctica debe evitarse con miras hacia el futuro establecimiento de una confederación de paz. Por ejemplo, uno podría sostener la tesis de que los otros pueblos tendrían fuertes reservas de celebrar tratados de cooperación con una parte siempre dispuesta a extender su territorio y a conquistar nuevos dominios.

Sin embargo, el procedimiento de Kant es muy distinto. Él trata de poner en el centro de su discusión la inmoralidad que representa la intervención externa en la vida de un Estado. Esta posición la sostiene, asombrosamente, apoyándose en un argumento que puede rastrearse directamente a las premisas fundamentales del *Contrat social* de Rousseau y más específicamente a la *volonté générale*. Respecto de la noción roussoniana de *volonté général* podría decirse, *mutatis mutandi*, lo mismo que señaló Kant al referirse a Hume en los *Prolegómenos* (AA, IV: 257): “hizo saltar una chispa que, de haber encontrado una yesca que la recibiera, se podría haber encendido una gran luz”. La noción de voluntad general está íntimamente relacionada con el concepto de autonomía, pero Rousseau nos deja en oscuridad respecto de esta relación. Puesto que la tarea de discutir con detalle todos los aspectos del concepto de autonomía es algo que trascendería los límites del presente trabajo, nuestra atención se centrará en señalar algunos de los aspectos del principio kantiano de autonomía por los cuales éste constituye el fundamento de la filosofía práctica y permite fundar principios normativos.

Kant define autonomía como la propiedad de la voluntad por la cual dicha facultad es una ley para sí misma, *i. e.*, es una facultad libre (AA, IV: 447). La idea de libertad está inseparablemente enlazada al concepto de la autonomía (AA, IV: 452). Una persona se dice libre cuando quiere ser dueña de sí misma y que su vida y sus decisiones dependan de ella misma; tal persona está movida por razones y propósitos que son propios de ella y no dictados desde fuera. Cada uno de nosotros puede decir:

yo quiero decidir y no que otros decidan por mí, quiero dirigirme a mí mismo y no ser una cosa completamente incapaz de representar un papel humano; quiero ser capaz de concebir mis propios fines y los medios para alcanzarlos, quiero ser consciente de mí mismo como un ser activo que tiene responsabilidad de sus propias decisiones y que es capaz de explicarlas en función de sus propias ideas y propósitos. Nos sentimos libres en la medida en que pensamos que esto es verdad y nos sentimos esclavizados en la medida en que pensamos que no lo es. El principio de la autonomía consiste en elegir de tal modo que las máximas de la propia elección estén comprendidas a la vez en el querer como ley universal (AA, IV: 440), es decir, como ley que pueda imponerse a la voluntad de cualquier ser racional (AA, IV: 444). La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden (AA, v: 33), y la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica. El fundamento de toda obligación en general descansa sólo sobre la autonomía de la razón misma (AA, v: 125-126). Por ello la autonomía toda voluntad está limitada por la condición de concordar con la autonomía de todo ser racional (AA, v: 87). La autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional (AA, IV: 436). Dicha naturaleza racional existe como fin en sí mismo y es así como cada ser humano se representa su propia existencia y la de los demás (AA, IV: 492).

Si bien Kant se sirve de su propio concepto de autonomía para analizar la conformación de los Estados, afirmando que los seres humanos tienen que autodeterminarse y que nadie tiene el derecho de restringir arbitrariamente su libertad, se apoya también en la idea rousseauniana del contrato original para referirse a la voluntad de un grupo de personas en una colectividad política. Es justamente esta *voluntad unida* la que se ha expresado en la creación de un Estado y la que otorga a la comunidad misma una dignidad especial. Es por ello que la razón práctica prohíbe tratarla como mera mercancía. La celebración del contrato originario los hace adquirir una libertad racional que se distingue claramente de la “libertad sin leyes” del estado de naturaleza (*cfr.* AA, VIII: 347). Se trata de un caso en el que Kant se apoya en Rousseau para utilizar conceptos de éste en contextos que no fueron contemplados por su autor. La prueba más clara de ello es el hecho de que Rousseau no recurre de ninguna

manera a su teoría del contrato original para discutir argumentos a favor de la paz perpetua. Por lo tanto, puede afirmarse que el uso del contrato original por Kant constituye una radicalización de la filosofía de Rousseau, pues Kant logra hacer productivos los contenidos de esta teoría en el marco del derecho y de la política supranacionales.

Debido al hecho de que se trata de artículos preliminares podríamos inclinarnos por interpretarlos en el sentido de que se trata de presuposiciones cronológicas. Esto es verdad en el caso de los artículos 1, 5 y 6: las prácticas descritas en dichos artículos son prioritarias y deben terminar inmediatamente, porque atentan directamente contra los fundamentos de las relaciones políticas entre los pueblos. Desde un punto de vista racional, no hay justificación alguna para seguir tolerando tales conductas. En cambio, los artículos 2, 3 y 4 se ocupan de circunstancias, prácticas y conductas que, aunque también son reprobables, tienen que irse corrigiendo con el paso del tiempo. Kant piensa que es posible “aplazar la ejecución de la norma sin perder de vista el fin” (AA, VIII: 347). En una larga nota al pie Kant se da a la tarea de explicar detalladamente cómo es posible hablar de leyes permisivas, pues tal afirmación parece ser una *contradictio in adiecto*. Por razones de espacio no podemos ocuparnos de esta discusión; sólo cabe señalar que este procedimiento demuestra la compleja metodología de Kant cuando, al igual que Rousseau, analiza con profundidad las circunstancias y condiciones políticas y prácticas que requiere la creación de una confederación de paz. Sin embargo, a diferencia de Rousseau, Kant no pasa por alto que, incluso teniendo que considerar estos aspectos prácticos sobre viabilidad de la paz, uno está persiguiendo desde un principio un fin moral, y ello conlleva necesariamente restricciones particulares con respecto a los medios que deben usarse para alcanzar ese fin. Posiblemente la realización de la paz perpetua se extenderá en el curso tiempo, pero la razón práctica nos prohíbe acelerar este desarrollo mediante el empleo de medios no legítimos. Dicho de otra forma: el mero cálculo estratégico no puede cumplir la tarea de proveernos de medios justos para alcanzar un fin moral.

Kant está consciente de que la aproximación a la paz perpetua no podrá llevarse a cabo sino gradualmente. Esto significa, entre otras cosas, que no es posible determinar de antemano el tiempo que tomará la realización de esta tarea. Por lo tanto, parte del supuesto de que estos

pasos que propone tendrán un efecto gradual sobre la constelación de los diversos pueblos. Una metodología semejante la podemos encontrar también en los “artículos definitivos para la paz”. Kant afirma en el primer artículo que la constitución en todo Estado debe ser republicana, mientras que en el segundo se dice que el derecho de gentes debe fundarse en una confederación de Estados libres.¹² Es aquí que el desarrollo argumentativo de Kant alcanza un culmen moral. Debido a su comprensión radical de lo que es el carácter moral de un Estado, Kant desiste totalmente de proponer medidas que pongan en peligro la autonomía de un pueblo. A diferencia de la transición del estado natural hacia un estado social —en la que, según Kant, es permisible coaccionar a otros para que ingresen en ese nuevo orden político— (cfr. AA, VI: 311-312), en el nivel supranacional no existe la posibilidad de ejercer coacción sobre otro Estado para que se afilie a una confederación de paz (AA, VIII: 350-351).

Con ello Kant presenta todo un programa político enfocado en modificar los fundamentos de la estructura de los Estados. Por un lado, los gobiernos deben garantizar la libertad, la sujeción a una legislación común y la igualdad de los ciudadanos, ya que estas condiciones permiten a los ciudadanos mismos convertirse en los responsables en decidir si realmente quieren librar una guerra. Cuando los seres humanos no son considerados como ciudadanos sino como siervos de los gobernantes, es muy fácil utilizarlos para los fines particulares de estos últimos. Kant busca con esta condición asegurar la autonomía y el poder de decisión de las personas: los individuos que vivan en el Estado republicano concebido por Kant serán los responsables de evaluar ellos mismos los costos y daños de la guerra. Bajo estas condiciones de libertad y de ejercicio de derechos será difícil que se involucren en peligrosos proyectos bélicos. Por otro lado, en el nivel de la política internacional se debe establecer una confederación en la que todos los integrantes se esfuercen de forma conjunta por preservar la paz, sin que su pertenencia a esa confederación ponga en peligro su soberanía como Estados. El mismo hecho de que se pueda hablar del derecho de los Estados nos

¹² Considerando el objetivo principal de nuestro trabajo, tendremos que omitir la discusión del tercer artículo definitivo.

[...] demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar esto mismo de los otros, pues, de lo contrario, nunca pronunciarían la palabra *derecho* aquellos Estados que quieren hacerse la guerra. (AA, VIII: 355)

Ambas líneas de razonamiento indican que no sería posible alcanzar el fin de la paz perpetua sin realizar una reestructuración de los fundamentos de la sociedad política. Este es un aspecto que Rousseau no consideró en absoluto. La complejidad de la tarea de establecer una paz duradera requiere, de acuerdo con Kant, no sólo el que los hombres tomen medidas inmediatas para modificar circunstancias particulares, sino que reformen su vida política entera desde sus raíces de tal manera que la relación entre los Estados y los ciudadanos se guíe por principios racionales. Este descubrimiento de un orden normativo, en el cual participamos al hacer uso del concepto de derecho, es una comprobación práctica o performativa de que estos ideales no son quiméricos y que tiene sentido tratar de instaurarlos.

Nos parece que el enfoque de Rousseau que hemos discutido arriba promete mucho más de lo que cabalmente puede cumplir. Esto se aprecia sobre todo en los problemas que se derivan de su posición. En cambio, puede afirmarse que el proyecto de Kant es más ambicioso y, por lo mismo, más exigente, porque en su caso se trata no sólo de crear un equilibrio en la distribución del poder mediante un cálculo técnico o estratégico, sino de transformar las convicciones políticas fundamentales de los ciudadanos y los políticos con miras hacia la paz.

Sin embargo, la posición defendida por Kant quedaría incompleta si no hubiera estándares para determinar si aquello que se discute y decide en el ámbito político coincide verdaderamente con el ideal de la paz perpetua. Y efectivamente, su proyecto parece cumplir también con este requerimiento. Por una parte, todas las condiciones que encontramos tanto en los artículos preliminares como en los artículos definitivos son criterios suficientemente claros que permiten orientarnos para evaluar nuestros esfuerzos de cara a dicho fin. Sin embargo, existe otro criterio todavía más abarcante que podemos utilizar para este fin, a saber, el prin-

cipio de publicidad, con el cual Kant se ocupa en los dos últimos anexos de su ensayo. Este uso particular de la razón en el marco del derecho lo entiende el filósofo en los siguientes términos:

Toda pretensión jurídica debe poseer esta capacidad de ser hecha pública y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio a priori de la razón, de fácil empleo, para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad (ilegalidad) de la pretensión (*pretensio iuris*) en el caso de que no se dé la publicidad, ya que resulta muy fácil reconocer si se da en un caso concreto, es decir, si la publicidad puede ser compatible o no con los principios del agente. (AA, VIII: 381)

El principio de publicidad es, sin duda, una de las aportaciones más importantes de Kant a la filosofía y la teoría del derecho. Con él estamos en condiciones, tanto de evaluar críticamente cualquier praxis política como presentar propuestas que pueden redefinirse constantemente en nuestro trato comunicativo con otras personas. Sin duda, el propio desarrollo de este uso se encuentra en el segundo anexo, donde Kant se esfuerza por discutir diferentes instancias en las que la formulación de intenciones o máximas inmorales determina el fracaso inmediato de fines condicionados. Sin embargo, en el primer anexo encontramos señalamientos interesantes en esta dirección. A fin de discutir ambos anexos de forma breve, ilustraremos a continuación el criterio antes presentado con un ejemplo del primer anexo, para llegar de esta manera finalmente a nuestra conclusión.

Kant se ocupa en el primer anexo de la controvertida cuestión de si la ética y la política persiguen fines comunes. Su posición es que no hay contradicciones entre ambos ámbitos y que sólo podemos formular nuestras máximas en el ámbito público para comprobar si contienen elementos que resultan consistentes con el sistema de derecho. Un punto muy interesante de su análisis estriba en la cuestión de cómo pueden criticarse los principios estratégicos que en el ámbito de la política frecuentemente son considerados como reglas indiscutibles. Basta con formular, según Kant, diversas máximas como *fac, et excusa, si fecisti, nega y divide et impera* para darse cuenta de que su sola expresión mina el éxito de tales principios, y que en el fondo se basan en una doctrina prudencial

en lugar de una de derecho (AA, VIII: 372-373).¹³ Kant afirma que uno no puede profesar estos principios “sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, es una máxima que sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia con que a todos amenaza” (AA, VIII: 381). En nuestra opinión, esto podría leerse también como un criterio que puede ser utilizado por los ciudadanos mismos para exigir con base en él, p.ej., a los políticos que rindan cuentas sobre cómo usan los bienes de la nación y cómo hacen en general su trabajo a favor del pueblo.

Kant habla en realidad sobre las encomiendas de un político y sobre la posibilidad de que éste efectivamente preserve y promueva los mejores intereses de su pueblo, pero el contraste que realiza entre un moralista político con un político moral indica en nuestra opinión que hemos de tener un concepto normativo de lo que propiamente debe ser un político. Éste, de hecho, es una figura para la que debería constituir una tarea moral el “conseguir la paz perpetua, que ahora se desea no sólo como un bien físico, sino también como un estado nacido del reconocimiento del deber” (AA, VIII: 377). Al igual que Rousseau, Kant también se dirige a los políticos, pero no con la intención de desaconsejarles proyectos especialmente contraproducentes, sino para cuestionar el trabajo de los individuos que no cumplen sus obligaciones en la manera que corresponde a su puesto. Tal labor no será realizable si no existen instancias o condiciones de interrogarlos sobre sus proyectos y propósitos. Por lo tanto, tenemos que esforzarnos por crear en la sociedad los fundamentos que nos permitan realizar discusiones críticas sobre estos aspectos esenciales de la vida del Estado. Kant concibe a la razón práctica como una facultad con la que podemos indagar y determinar si el ejercicio de los gobernantes se apega a ese ideal. Ello abre un nuevo espacio para la normatividad en el uso público de la razón.

Esta praxis comunicativa tiene que realizarse, por supuesto, en un marco donde sea posible expresarse libremente sobre las opiniones propias. Kant aboga por ello con todo su ensayo. Los pasajes, en parte iróni-

¹³ Cfr. También la formulación negativa del principio de publicidad: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser hechos públicos.” (AA, VIII: 381).

cos, del prólogo y del artículo secreto, en los que Kant se disculpa por su injerencia en esos asuntos, haciendo un alegato en pos de que los filósofos puedan expresar sus ideas sobre temas políticos, son en nuestra terminología actual acciones performativas con las que Kant promueve el espacio donde debemos discutir estos pasos importantes y necesarios para alcanzar la paz perpetua. Según él, sólo en un espacio libre para la discusión y el diálogo lograremos establecer los fundamentos de una auténtica cultura de la opinión pública y podremos acercarnos a este ideal político, ético y, sobre todo, humano que resulta ser la paz perpetua.

CONCLUSIÓN

Al leer los escritos de estos autores en torno de la paz, notamos diferencias muy marcadas. A diferencia de las otras temáticas a las que nos hemos referido en la introducción de nuestro estudio y que demuestran una recepción fructífera de Rousseau por parte Kant, aquí hemos discutido un caso más bien particular, desatendido en importante medida por la literatura especializada, que muestra una discordancia entre ambos pensadores. Si bien ambos filósofos comparten la opinión de que la paz perpetua entre los pueblos debe establecerse para superar definitivamente el estado de guerra que continuamente amenaza a la humanidad, es evidente que tuvieron concepciones muy distintas de cómo podía alcanzarse dicha paz perpetua y cómo debía preservarse. Especialmente llama la atención que los pasos concretos que de acuerdo con Rousseau tendrían que darse para establecer tal situación jurídica entre los Estados, según Kant de ninguna manera bastarían para garantizar las condiciones adecuadas para mantener relaciones de paz entre ellos. Esto tal vez nos permitiría entender por qué Rousseau al final de su vida se volvió escéptico respecto a su propio enfoque.¹⁴ Con nuestro análisis pretendimos determinar con más claridad los alcances de su proyecto filosófico y político. Rousseau entiende su proyecto como algo que puede establecerse mediante un cálculo estratégico y sólo dentro del territorio europeo, mien-

¹⁴ La última frase de su obra póstuma *Jugement sur la paix perpétuelle* manifiesta claramente que Rousseau dudaba al final de su vida si una confederación de la paz entre los pueblos

tras que Kant lo comprendió “en sentido cosmopolita”, por decirlo con su propia terminología. El análisis aquí desarrollado arroja como conclusión que la posición de Kant debe considerarse como más amplia y abarcante, no sólo porque evita mejor el reproche de ser “eurocentrista” sino por proporcionar, como hemos mostrado, principios normativos que permiten reivindicar con mayor consistencia los derechos de un Estado frente a los otros y garantizar una base segura para el desarrollo adecuado de las instituciones de derecho y la convivencia pacífica de los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

- Brandt, Reinhardt (2012), “Der *Contrat social* bei Kant”, en Reinhardt Brandt (ed.), *Vom Gesellschaftsvertrag*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 273-296.
- Cassirer, Ernst (1970), *Rousseau, Kant, Goethe*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- De Bastide, Monsieur (2012), “Prefacio a *Projet de paix perpétuelle*”, en Jean-Jacques Rousseau, *Friedensschriften*, Hamburgo, Felix Meiner, pp. 6-10.
- Kant, Immanuel (1902 y ss.), *Gesammelte Schriften*, Berlín, Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* [*Prolegómenos a toda metafísica futura que quiera poder presentarse como ciencia*], IV: 253-383.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*], IV: 385-463.
- Kritik der praktischen Vernunft* [*Crítica de la razón práctica*], V: 1-163.
- Metaphysik der Sitten* [*Metafísica de las costumbres*], VI: 203-493.
- Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [*Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*], VIII: 15-31.
- Zum ewigen Frieden* [*Hacia la paz perpetua*], VIII: 341-386.
- Neidleman, Jason (2012), “Rousseau rediscovered *Communion des Coeurs*: Cosmopolitanism in the *Reveries of the Solitary Walker*”, *Political Studies*, vol. 60, pp. 76-94.
- Rosenblatt, Helena (2008), “Rousseau, the antic cosmopolitan?”, *Daedalus*, vol. 137, núm. 3, pp. 59-67.

era siquiera deseable: “Se ve que las ligas federativas no se establecen de otra manera que mediante revoluciones: y con base en este principio, ¿quién de nosotros osaría decir si esa liga europea es deseable o más bien temible?” (Rousseau, 2012b: 107).

- Rosenblatt, Helena (1997), *Rousseau and Geneva*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rousseau, Jean-Jaques (2012a), *Projet de paix perpétuelle*, en *Friedensschriften*, Hamburgo, Felix Meiner, pp. 12-80.
- Rousseau, Jean-Jaques (2012b), *Jugement sur la paix perpétuelle*, en *Friedensschriften*, Hamburgo, Felix Meiner, pp. 82-107.
- Rousseau, Jean-Jacques (2012c), *Discours sur les sciences et les arts/Abhandlung über die Wissenschaften und die Künste*, Stuttgart, Reclam.
- Rousseau, Jean-Jaques (2011), *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes*, París, Flammarion.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984), *El contrato social*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rousseau, Jean-Jacques (1959), *Oeuvres complètes*, vol. III, Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (eds.), París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Schneewind, Jerome (1997), *The Invention of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Steinkraus, Warren E. (1974), "Kant and Rousseau on humanity", *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 12, núm. 2, verano, pp. 265-269.

Dulce María Granja Castro: Titular de la cátedra "Filosofía de Kant" de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es responsable del Centro de Documentación Kantiana de la Universidad Autónoma Metropolitana y profesora-investigadora de dicha institución. Fue Vicepresidenta fundadora de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española. Es Presidenta del Consejo Directivo de la Biblioteca Immanuel Kant del Fondo de Cultura Económica. Ha publicado diversos libros y artículos referentes a la filosofía kantiana.

Eduardo Charpenel Elorduy: Actualmente cursa sus estudios de doctorado en la Universidad de Bonn. Ha ejercido labores docentes en dicha universidad, así como en la Universidad Panamericana y el Instituto Tecnológico Autónomo de México. Sus áreas de investigación e interés abarcan la filosofía antigua y el idealismo alemán, con un enfoque particular en la ética, la filosofía política, la estética y la filosofía de la religión. Asimismo, se ha desempeñado como traductor de textos filosóficos y literarios.

D.R. © Dulce María Granja Castro, México D.F., enero-junio, 2014.

D.R. © Eduardo Charpenel Elorduy, México D.F., enero-junio, 2014.