

Epáginas de FILOSOFÍA

Año VII - Nº 9 - Publicación del Departamento de Filosofía - Facultad de Humanidades - Universidad Nacional del Comahue - Diciembre de 2000

“es” y “debe” en la política secularizada: Hobbes, Kant y Habermas*

FRANCISCO NAISHTAT

Se parte de lo que consideramos la asimetría en Hobbes entre el tratamiento de la guerra civil y de la guerra interestatal, esto es, entre la salida hobbesiana del estado de naturaleza cuando este último es una condición entre individuos, y la permanencia hobbesiana en el estado de naturaleza cuando este último es una condición entre estados. En segundo término se tratará la superación kantiana de esta asimetría mediante la doble introducción de la idea de progreso y de paz cosmopolita. La reciente reconsideración por Habermas de la idea kantiana de paz perpetua (Habermas, 1996) y los acontecimientos actuales en Kosovo, Chechenia y en relación a la conformación de un tribunal penal internacional para juzgar los crímenes de lesa humanidad dan plena vigencia a la temática de una paz civil y de unos derechos que trasciendan las fronteras estatales.

FRANCISCO SAMUEL NAISHTAT es Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A.; Profesor Titular Regular de Filosofía, orientación teoría de la argumentación-filosofía de la acción, categoría I, en la Carrera de Ciencias Políticas, Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A.; Profesor de la Maestría de Filosofía e Historia de las Ciencias de la U.N.Co y miembro del Comité Académico de dicha Maestría. Se desempeña como Investigador Asociado (Chercheur Associé) del Centre des Recherches Politiques de la Sorbonne - Universidad de París I y como Investigador Asociado al Collège International de Philosophie. Miembro del Comité Editorial de la Revista Patagónica de Filosofía; miembro del Comité Académico del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A, Corresponsal y Representante de la Facultad de Ciencias Sociales en el Comité Académico del Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la U.B.A. y miembro de la Comisión de Doctorado de la Facultad de Ciencias Sociales de la U.B.A. (1997-2001). Sus últimas publicaciones: “Acción colectiva y regeneración democrática del espacio público”, en *Filosofías de la ciudadanía*, H. Quiroga, S. Villavicencio y P. Vermeren comps., Homo Sapiens, 1999; “La acción en la perspectiva del giro lingüístico: de la escuela neowittgensteiniana inglesa a Paul Ricoeur”, en *Teoría de la Acción: Perspectivas filosóficas y psicoanalíticas* (O. Guariglia, E. Issaharoff et al.), ADEP, 1999; “Ética política de la acción colectiva”, en *Acciones colectivas e identidades en transformación*, Norma Giarraca y Fortunato Malimacci comps., EUDEBA, en prensa (1998).

* Artículo evaluado y aprobado como documento de trabajo por el Instituto Gino Germani.

Tema que afloró en la discusión del último encuentro del área, en ocasión de la presentación de Patrice Vermeren sobre igualdad y republicanismo. Asimismo este tema se había debatido indirectamente en el encuentro del área de teoría política sobre los casos Pinochet y Otán-Kosovo.

En este trabajo nos proponemos examinar la relación entre “es” y “debe” partiendo, aunque no limitándonos a, lo que denominamos la asimetría hobbesiana entre el tratamiento de la guerra civil y el tratamiento de la guerra entre estados¹. En general, cuando se examina la relación entre “es” y “debe” en Hobbes se tiene en vista la así llamada “falacia naturalista”, esto es, la imposibilidad lógica de deducir enunciados obligatorios (Hume, 1971) o juicios de valor (Moore, 1903) a partir de premisas fácticas. De esta manera se suele imputar a Hobbes haber transgredido este principio al inferir obligaciones moral y políticamente apodícticas a partir de lo que el mismo Hobbes considera la condición fáctica del ser humano (Peters, 1956), (Gauthier, 1979), (Kavka, 1986)¹. Dejo para un segundo momento la defensa de Hobbes en punto a esta imputación. Como línea general para esta ponencia nos interesa en cambio examinar otro tipo de debilidad aparente del pasaje de la facticidad al estado civil en Hobbes. Esta debilidad no recubre simplemente un aspecto formal, sino una dimensión material, y tiene que ver con la asimetría entre la salida del estado de naturaleza cuando este último es una condición entre individuos, y la permanencia en el estado de naturaleza cuando este último es una condición entre estados. Sabemos en qué términos, en el capítulo xiii del *Leviatán*, Hobbes condena la guerra que genera su estado de naturaleza entre los individuos:

“continual fear, and danger of violent death; and the life of man, solitary, poor, nasty, brutish and short”. (Hobbes, 1962, xiii, p. 100)

Esta aversión de la muerte física es consistente con el valor que Hobbes atribuye en el capítulo siguiente a la autopreservación de la vida humana, convertida en derecho natural inalienable de todo individuo (Hobbes, 1962, xiv, 103 y ss.), al punto que el contrato que emerge del pacto social original no aliena el derecho de los individuos de resistir la muerte física en las manos del estado. Esto nos conduciría naturalmente a pensar que la conservación de la vida es el núcleo del razonamiento hobbesiano, si no fuera porque el autor del *Leviatán* imprime un acento

sensiblemente diferente cuando pasa de la condición interindividual a la condición interestatal. En primer término en el capítulo xxx del *Leviatán*, Hobbes admite explícitamente que esta condición interestatal es el estado de naturaleza:

“Concerning the office of one sovereign to another, which are comprehended in that law, which is commonly called the law of nations, Y need not say anything in this place; because the law of nations, and the law of nature, is the same thing.” (Hobbes, 1962, xxx, p. 260).

Que este estado de naturaleza entre los estados no puede ser interpretado de otra manera que como un estado de guerra potencial perpetua, es algo que Hobbes se ocupó en indicar explícitamente a partir del capítulo xxi, al abordar el tema de la libertad y al establecer que los únicos sujetos que preservan libertad, en un sentido positivo y absoluto, no son obviamente los individuos, sino los estados:

“For amongst masterless men, there is perpetual war, of every man against his neighbour; no inheritance, to transmit to the son, nor to expect from the father; no propriety of goods, or lands; no security; but a full and absolute liberty in every particular man: so in states, and commonwealths, not every man not dependent on one another, every commonwealth, not every man, has an absolute liberty, to do what it shall judge, that is to say, what that man, or assembly that representh it, shall judge most conducing to their benefit. But withal, they live in the condition of a perpetual war, and upon the confines of battle, with their frontiers armed, and cannons planted against their neighbours round about.” (Hobbes, 1962, xxi, p. 162)

En este mismo capítulo, y consecuentemente con esta posición, Hobbes admite, en aparente contradicción con la inalienabilidad del derecho natural de la conservación de la vida establecida en el capítulo xiv, que cuando la seguridad del estado está amenazada desde el extranjero, los

derechos de los individuos varían según las circunstancias. En particular, un individuo está obligado a arriesgar su vida física en combate contra enemigos externos del estado:

“When the defense of the commonwealth, requireth at once the help of all that are able to bear arms, every one is obliged” (Ibid.)

Vemos así aparecer clara y manifiestamente una *asimetría* en el *Leviatán* en relación con el tratamiento de la guerra y del estado de naturaleza. A mi conocimiento, que no es el de un especialista en Hobbes, el tema de las relaciones internacionales es generalmente poco atendido en relación con Hobbes. En la extensa bibliografía que he consultado no he visto demasiado sobre el tema, a no ser en Carl Schmitt, más en “El concepto de lo político” que en su *Leviathan* e indirectamente en el trabajo seminal de su discípulo Reinhart Koselleck, quien consagra una parte importante de su tratado “Crítica y Crisis” al problema de esta asimetría no ya en Hobbes, sino en la moderna razón de estado, y desde un punto de vista histórico. Bobbio, en su *Thomas Hobbes* de 1989, menciona muy rápidamente la situación interestatal en Hobbes pero no le reserva ningún tratamiento especial. Por el lado de los analíticos, Salvo Gauthier, quien dedica apenas un breve apéndice, no he visto ningún desarrollo. Gregory Kavka consagra más de 450 páginas a la teoría moral y política de Hobbes pero no hay ningún capítulo sobre el tema, salvo en relación con el problema de la inalienabilidad del derecho de conservación frente al deber de defensa nacional.

Ahora bien, hemos dicho al introducir este trabajo que esta asimetría entre los tratamientos hobbesianos de los estados de naturaleza interindividual e interestatal nos interesa aquí en relación con el pasaje de “es” a “debe”. ¿Qué relación mantiene la asimetría mencionada con la cuestión del pasaje de “es” a “debe” en Hobbes? En línea general la relación entre “es” y “debe” se encuentra en Hobbes subordinada a la salida del estado de naturaleza. Lo que ordenan las leyes naturales hobbesianas, en cuanto reglas de luz natural

comunes para todos los individuos, es que hay que pactar y declinar los derechos individuales en favor de los deberes hacia el soberano emergidos del pacto; en una palabra, hay que salir del estado de guerra interindividual por la vía del pacto. Si entendemos el razonamiento que ordena el pacto como un silogismo condicionado a la premisa de autopreservación como fin general, entonces no hay en Hobbes una falacia naturalista, sino una prescripción instrumental de carácter medio-fin condicionada a una premisa mayor admitida como axioma. No hay más falacia naturalista en esta prescripción hobbesiana que la que habría en un imperativo hipotético kantiano del tipo de los que Kant llamaba asertóricos, es decir, aquellos imperativos de carácter pragmático subordinados a la regla admitida como general de la búsqueda de una condición material general, por caso, la felicidad. Lo que Kant reprochaba a estos imperativos materiales no era el razonamiento sino el valor moral de la premisa. En efecto, ¿de dónde extrae, se preguntaba Kant, la búsqueda de, pongamos, la felicidad, su carácter moral obligatorio? La respuesta de Kant es bien conocida: la felicidad carece de todo valor moral, aun cuando todo el mundo aspire (fácticamente) a la misma (Kant, 1785).

Cambiando los términos del razonamiento kantiano, podemos interrogarnos a propósito de Hobbes: ¿de dónde extrae la búsqueda de la autopreservación individual su valor moral obligatorio como para que Hobbes le imprima no sólo un carácter prudencial sino un carácter apodíctico, al punto de extraer de esta premisa la función y el sentido de la institución estatal? Y aquí no se puede responder que Hobbes separa la moral de la política, puesto que precisamente la moral hobbesiana se somete a su política. A esta objeción responde recientemente Gregory Kavka de manera ingeniosa, señalando que si de todo “debe” ha de seguirse un “puede”, y esto es así en Kant (Kant, 1788), y que si de acuerdo con Hobbes, su premisa de autopreservación constituye una condición antropológica inevitable, entonces el sentido moral de la prescripción hobbesiana está dado por su carácter mínimo, es decir, por la exigencia de que todo juicio moral tiene que

hacerse consistente con el axioma de autopreservación, so pena de perder todo asidero en un "puede" (Kavka, 1986). Esto querría decir que en Hobbes la condición política dada por el pacto no sería por así decir el techo sino el piso de la moral, es decir, el suelo a partir del cual los individuos podrían luego diferenciarse mientras respetasen las condiciones generales de la vida pública. Veremos más adelante que esta solución es consistente con la dicotomía hobbesiana entre foro interno y foro externo, la cual desempeñará un papel importante en la evolución moderna de la política secularizada y de las relaciones entre política y moral.

Ahora bien, volvamos ahora a la cuestión del estado de naturaleza dado por la situación interestatal. ¿Cómo es posible que Hobbes no prescriba a los estados aquello que prescribe a los individuos, es decir, la obligación de pactar? Una primera tentación es razonar por el absurdo: si Hobbes prescribiera a los estados la obligación del pacto (y aquí hablamos del contrato de alienación absoluta, no del acuerdo voluntario reversible que predomina en el derecho internacional clásico) estos perderían su libertad, y con ella su soberanía, dejando por ende de ser estados (recuérdese la condición de libertad absoluta atribuida por Hobbes a los estados en el capítulo xxi del *Leviatán* como una condición definitiva de su existencia). Pero mientras que un individuo no pierde su condición individual por el hecho de pactar, dado que sigue siendo autónomo en fuero interno, lo que lo distingue de un mero autómatas, el estado, en cuanto mero mecanismo carente de un fuero interno perdería simplemente su condición. Un pacto interestatal de las características del pacto interindividual mataría por ende al estado, llevándose consigo la teoría hobbesiana.

Pero este breve razonamiento no nos resuelve nada mientras no demos a su vez que no se sigue de la situación interestatal que los estados *deban* pactar. Si este último fuera el caso, en efecto, entonces, lisa y llanamente, la teoría política de Hobbes sería inconsistente. Ahora bien, los estados son para Hobbes agentes decisores, definidos por analogía con los individuos salvo en punto a la

distinción entre fuero interno y fuero externo: toman decisiones, buscan alianzas, ejercen derechos, etc. Su campo de existencia es enteramente público, y su razón, la razón pública. ¿Qué puede hacer que estos dioses mortales no requieran para Hobbes de un pacto semejante al de los individuos para sortear una condición natural análoga? De hecho todo estado aspira también a su autopreservación. La diferencia no reside por ende en esta premisa. ¿Reside acaso en el carácter de la racionalidad? ¿Ocurre acaso en Hobbes que la racionalidad individual es diferente de la racionalidad institucional del estado? Venimos de ver que el estado no puede para Hobbes declinar sus derechos sin perder su condición. Sería lógico entonces que los estados busquen su supervivencia a través de la lógica de la hegemonía y del poder, y no ya a través de la lógica del consenso contractual. Esto hace aparecer una dicotomía en la racionalidad hobbesiana según que esta se ejerce en el nivel individual o en el nivel estatal. Si individuos y estados se encuentran ambos movidos por una premisa de autopreservación, los individuos la satisfacen mediante la racionalidad consensual del contrato, mientras que los estados la satisfacen a través de una lógica de diferenciación definida por la búsqueda de la hegemonía. Ahora bien, ¿qué cosa permite descartar, en esta búsqueda generalizada de hegemonía por parte de los estados, la destrucción recíproca que amenaza a los individuos en el estado de guerra de todos contra todos? La respuesta la sugiere Gauthier:

"But more generally the state of nations proves tolerable because it lacks the fundamental equality Hobbes finds in the state of nature- that the weakest has strength enough to kill the strongest" (Gauthier, 1979, p. 207).

Dicho de otro modo, en el plano de las relaciones internacionales que Hobbes conoció, y que no son entonces las de la disuasión nuclear, el más fuerte puede destruir al más débil pero no la inversa, lo que sugiere que la lógica de la diferenciación definida por la política de potencia, y que es consistente con un pluralismo de la situación interestatal es para

Hobbes, no ya una salida del estado de naturaleza, sino una lógica, cuando no la única, apta para sobrevivir en el mismo. Lo que impide el ejercicio de esta misma racionalidad en el estado de naturaleza interindividual es simplemente el axioma de igualdad que le es inherente y que está afirmado en el capítulo xiii del *Leviatán*:

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en sus capacidades físicas e intelectuales que cualquier persona puede matar, pero no superar en astucia a otra”.

Este axioma no tiene su equivalente en Hobbes para los estados. Por ende, mientras que el estado de naturaleza interindividual está definido a la vez por la igualdad de derechos y por la igualdad de condiciones, lo que genera su *status* intolerable, el estado de naturaleza interestatal está definido por la igualdad de derechos y por la desigualdad de condiciones, lo que genera para Hobbes su *status* tolerable. Ahora bien, esto nos permite capturar el sentido dual de la solución hobbesiana al problema del orden social y político: la guerra no es evacuada, sino secularizada y transferida del plano civil, en el que queda deslegitimada, al plano interestatal, en el que es ahora legítima y natural. A su vez la igualdad política que define el estado civil en relación con los súbditos, es paralela a la desigualdad política que define la relación interestatal para las naciones. De esta manera, la asimetría que introdujimos al comienzo no sólo no es un *non sequitur* sino que es una parte constitutiva de una redefinición de la política, que admitirá la conflictividad y el pluralismo en su dimensión internacional. Desde este punto de vista Hobbes puede reconciliar a Maquiavelo y Galileo, en la medida en que logra fundamentar según las leyes naturales inspiradas en la mecánica el orden del estado y prolongar la racionalidad política prudencial de Maquiavelo en un orden internacional definido por su nivel de conflictividad.

La secularización de la política, en efecto, tiene su origen en el giro que se inicia en la Europa renacentista del siglo XVI con Nicolás Maquiavelo y que, bajo el precepto de

una desprejuiciada observación de los hechos históricos, desarrolla una visión realista y desencantada de la naturaleza humana. En contra de la cosmología finalista de origen teológico y del específico iusnaturalismo que le era inherente, Maquiavelo afirma la autonomía de la virtud política respecto de las virtudes moral o religiosa, dando origen a la razón de estado. Su convicción es que sin una autoridad estatal capaz de imponer sus órdenes de manera irresistible, la naturaleza perversa y egoísta del hombre terminarían por erosionar el orden público, acarreado la decadencia y a la postre la disolución de la sociedad.

Pero es con Hobbes, en el siglo siguiente, que la secularización de la política alcanza a afirmarse plenamente, en el marco epistemológico de la nueva ciencia natural inaugurada por Bacon y Galileo, y en el marco histórico de la formación de los estados absolutos europeos, a la vez como respuesta a las guerras civiles religiosas que los precedieron y como expresión de un poder político que aspira a su independencia frente a la autoridad papal de Roma. Encuadrada en esta nueva constelación histórica y epistemológica, la filosofía política de Thomas Hobbes genera una teoría del estado cuyo cometido ya no son los preceptos empíricos de la razón de estado sino su fundamentación filosófica. Hobbes, a diferencia de Maquiavelo, antepone a la cuestión del buen gobierno la cuestión del origen racional de todo poder político, y de la función del estado como tal. En este sentido considera Leo Strauss que Hobbes no se equivoca en inscribir su teoría política en la tradición de las preguntas de la *República* de Platón, es decir, “¿qué es la ley?”, “qué es la comunidad política?”, aun cuando las respuestas de uno y otro difieran como un todo (Strauss, 1965, p. 168). Si la radicalidad del método racional se traduce en Platón en la exigencia de la fundamentación del orden político a partir de una idea de lo justo y del bien en cuanto realidades que son trascendentes y autónomas respecto de toda limitación empírica procedentes de las inclinaciones sensibles del hombre, para Hobbes la radicalidad del método racional consiste, inversamente, en la exigencia de partir de las pasiones e inclinaciones de los individuos en

cuanto límites antropológicos para fundamentar a partir de allí la naturaleza del estado. La pasión egoísta del hombre, su instinto de supervivencia, su ansia de poder, su miedo y su deseo, aquello mismo que para Platón y Aristóteles es desviación residual en relación a una sociedad bien ordenada por una idea de justicia y de bien, es puesto por Hobbes en la base de la teoría política. Hobbes consideraba que al no hacerlo, la teoría política clásica "era más bien sueño que ciencia" (Hobbes, 1962, xxxi, xlvi). Pero esto no significa que Hobbes rehuya la cuestión moral del bien y del mal recluyéndolas fuera de la política; al igual que en la tradición antigua clásica, es sólo en la comunidad política que la obligación moral tiene para Hobbes una chance de ser algo más que mera intencionalidad. Sin embargo el sentido de la subordinación se ha invertido: ya no es la política quien se somete a la moral para encontrar en esta última su sentido, sino que, inversamente, es la moral quien encuentra en la política su propio suelo, a partir del momento en que la obligación moral se encuentra necesariamente subordinada para Hobbes al deseo de preservación individual, que sólo queda garantizado por la condición política del hombre.

El arco histórico y conceptual que se inicia de esta manera está muy bien señalado por Koselleck en *Kritik und Krise* (Koselleck 1988) y es el que arranca con la formación de los estados absolutos europeos en el siglo XVII y culmina con la Revolución Francesa. En el plano conceptual esta fase se sitúa entre la formación de la matriz que es inherente a la *raison d'Etat*, la cual consagra la primacía de la política sobre la moral, separando el fuero interno de la razón privada del fuero externo inherente a una razón pública. y la matriz crítica, la cual emprende una rehabilitación conceptual de la dimensión normativa en la esfera de la política, reflejada en la noción de derechos humanos y en la emergencia de un espacio público político con contenido crítico.

Al primer momento corresponde históricamente el pasaje de las guerras civiles de religión a la pacificación civil a través de una política de estado que desactiva el conflicto religioso, alzando el bien del Estado por encima

de las facciones en pugna y fundamentando una política de potencia autónoma respecto del papado romano. En la política francesa, el edicto de Nantes firmado por Enrique IV (1598), al reconocer los derechos de los protestantes a vivir, ejercer una representación política y practicar su culto religioso en algunas partes del territorio francés refleja dicha política de estado. En el plano europeo la paz de Westfalia (1648) pone fin a la guerra de los Treinta Años e inaugura el derecho internacional clásico, que descriminaliza la guerra entre los estados, asumiéndola como un componente secular y limitado de la política internacional.

Sabemos que esta fase de la moderna secularización entrará en crisis con la emergencia de un espacio público político en los siglos XVIII y XIX. La irrupción de los derechos humanos y la consiguiente reformulación en el nuevo lenguaje racional de algunos temas clásicos del iusnaturalismo cristiano, la noción de progreso histórico y la reinterpretación en términos normativos de la igualdad natural ponen en crisis la matriz de la razón de estado tal como estaba encarnada en las políticas de los estados absolutos europeos. Las revoluciones francesa y norteamericana, con sus correspondientes *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* y *Bill of Rights* representan una juridicización de temas que anclan sus raíces en la moral y en la ética política.

Ahora bien, este proceso crítico no representa una des-secularización de la política y un retorno, aunque más no fuera de *jure*, a cierto *statu quo ante*. Más bien se trata de una complejización, bajo el mismo proceso de secularización y racionalización de la política, de las relaciones entre la moral, el derecho y la política, cuyas realidades, mantenidas siempre separadamente, traslucirán unas pasarelas que la nueva institucionalización democrática de la política habrá de reflejar. Esto llevará a las dos matrices que conocemos como fuentes del ideal político democrático, es decir, las matrices liberal y republicana. Más allá de sus hondas diferencias en términos del papel de la política y del estado de cara a la ciudadanía y a la escisión entre lo público y lo privado, ambas

matrices incorporan una limitación normativa de la política a partir de derechos reconocidos como universales, y cuya juridicización como norma básica de la institución estatal es un supuesto constitutivo.

De esta manera es verdad que a pesar de las discontinuidades y rupturas entre la matriz moderna de la razón de estado y estas matrices republicana y liberal, existen afinidades que permiten hablar de un proceso común de secularización de la política. Son conocidas los aportes que los contractualismos de Locke y de Rousseau deben a Hobbes, en particular en relación a la legitimidad del estado y a su fuente de soberanía. Por otra parte los modernos estados democráticos mantendrán vigente el derecho internacional clásico, basado en el reconocimiento de la soberanía de los estados y la legitimación de la política de potencia bajo el concepto de guerra convencional limitada. Este último aspecto, a saber, la asimetría entre la abolición por el estado de la guerra civil y la aceptación de la guerra entre estados soberanos como un aspecto natural de la política internacional, que no es sino «continuidad de la política por otros medios», es precisamente el elemento más visible de una continuidad en el proceso de secularización de la política iniciado en el siglo XVI con la formación de los estados absolutos, y que se mantendrá vigente hasta que la nueva escala de la guerra a comienzos del siglo XX haga añicos el concepto clásico de guerra limitada.

Por otra parte, la dinámica abierta por una política de derechos humanos y que expresan históricamente las revoluciones francesa y norteamericana, se traducirá asimismo en embates teóricos y políticos contra el aspecto de la secularización constituido por la asimetría que plantea la legitimación de la guerra. Estos embates aparecen en Kant en el marco de su comprensión de la relación entre el campo empírico y el campo normativo en la política. Tanto en *Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita* (1784) como en su *Tratado de la Paz Perpetua* (1795), Kant fundamenta desde supuestos normativos su rechazo de la guerra. Es interesante notar que por su lado, la tradición internacionalista del

movimiento obrero europeo constituirá en el siglo XIX, en particular a partir de la obra de Marx, y desde otra perspectiva teórica, una inversión lisa y llana de la legitimación clásica de la guerra, ya que según la posición marxista es en todo caso la guerra civil quien puede esgrimir legitimidad política, en detrimento de la guerra clásica entre estados, la cual será vista por el marxismo como una trampa criminal de la burguesía.

En nuestro siglo, el pacifismo que precede y sucede a las dos conflagraciones mundiales, intenta retomar la tradición kantiana de la oposición incondicional a la guerra desde una perspectiva humanista, que reapropia algunos temas del pacifismo jurídico kantiano, en un contexto mundial agravado por la emergencia de la guerra de perfil total e ilimitado. En efecto, las dos últimas guerras mundiales por una parte, y el equilibrio de poder basado en la disuasión nuclear a partir de la Guerra Fría por otra, constituyen una puesta en crisis de la noción de guerra parcial limitada, la cual acarrea una exigencia de reformulación de las bases normativas de la política internacional. Es en este sentido que Habermas, en un tratado reciente acerca de la idea kantiana de paz perpetua (Habermas, 1996), pretende que el contexto actual agudiza la crisis del derecho internacional clásico desde diferentes planos, lo cual lo lleva a definir nuestra situación como un período transitorio, caracterizado por el pasaje del derecho internacional clásico hacia una fase de juridicización de los derechos en una escala cosmopolita (Habermas, 1996) y (Habermas 1999). En este sentido Habermas considera contra Carl Schmitt que la reivindicación de los derechos humanos en el plano de la política internacional no constituye una subordinación moral de la política sino que ingresa por el contrario en el plano de la ampliación jurídica de los derechos que ha sido característica de la política de derechos humanos en el plano intra-estatal de los estados democráticos. Ultimamente, Habermas ha visto en los casos del juicio contra Pinochet en España y en el Reino Unido y de la guerra de Yugoslavia una expresión clara del carácter transitorio de nuestra situación jurídica, la cual manifiesta la estrechez del marco jurídico e institucional

vigente a nivel mundial para lidiar contra las violaciones internacionales de los derechos humanos.

La secuencia que acabamos de describir nos deja con el siguiente planteo de nuestro problema:

1. ¿Plantea la política ilustrada de los derechos humanos defendidos a escala cosmopolita, tal como aparece en los tratados precitados de Kant sobre la cuestión de la paz, una resubordinación moral de la política- según la acusación de Carl Schmitt- o bien se trata de una nueva constelación entre moral y política que preserva la autonomía relativa de ambas esferas?

2. ¿Es posible una juridicización cosmopolita de los derechos humanos sin el planteo correlativo de un estado supranacional que ejerza una fuerza coercitiva con poderes extraterritoriales?

La primera pregunta nos conduce a retomar el primer texto seminal de Kant acerca de la superación del estado potencial crónico de guerra entre las naciones. Contrariamente a lo que suele pensarse, la posición más radical de Kant acerca de la paz mundial no se encuentra en el célebre *Tratado sobre la Paz Perpetua*, sino en este primer ensayo, de lejos más breve, intitulado *Idea de una Historia Universal en sentido Cosmopolita*. Este texto está redactado en 1784, es decir, tres años después de la aparición de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* y apenas un año antes de la aparición de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Su aparición sucede al célebre opúsculo que le está relacionado intitulado “*Qué es la Ilustración?*” El tema de la paz mundial, de la superación no sólo de las guerras civiles sino también de las guerras entre los estados, no era un tema fantástico en la Europa ilustrada que precedió la Revolución Francesa. Es sabido que Leibniz se ocupó de este tema en sus tratados *Ireneicos* y que, medio siglo después, el abate Saint-Pierre elaboró un desarrollo acerca del tema, en el que queda establecida la precondition de la paz para el desarrollo de la civilización. La novedad con Kant, empero, consiste en el abordaje del problema a partir de la perspectiva

contractualista inaugurada por Hobbes. Kant, precisamente, entiende instalarse aquí en el punto que Hobbes deja a su entender verdaderamente sin resolver, si es que la perspectiva filosófica adoptada es aquella del interés de la humanidad y no ya solamente aquella de la fundamentación racional de la política de estado. Contrariamente al juicio de Hannah Arendt, que no consideró de interés político estos escritos de Kant, prestando más valor al contenido filosófico político de la *Crítica del Juicio*, aparecida unos seis años más tarde, muchos comentaristas actuales de Kant están reabriendo el dossier Kant a propósito de la paz, a la vez por el evidente interés que sus escritos presentan para la sociedad mundial actual y por el interés intrínseco de los textos para interpretar la filosofía política del criticismo. Tal es el caso de Alain Renaut en Francia y de Jürgen Habermas en Alemania, quien editó hace dos años un opúsculo intitulado precisamente “*La paz perpetua, bicentenario de una idea kantiana*”.

Bajo lo que denomina en el texto mencionado “*Séptimo principio*”, el filósofo alemán escribe:

“El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACION EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin este último. ¿De qué sirve laborar por una constitución civil legal que abarca a los individuos, es decir, por el establecimiento de un ser común? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esta comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal” (Kant, 1997, p. 52, subrayado del autor).

El tono está puesto así de entrada: en primer término, no se trata del anhelo moral de la paz mundial, sino de pensarla desde un punto de vista jurídico; en segundo término, y esto es central para entender el interés de la posición kantiana, dicho punto de vista no emerge en Kant como un retorno al isnaturalismo premoderno, es decir, en cuanto instancia de un modelo voluntarista de república universal ideal en un sentido platónico o agustiniano-tomista, sino como resultado de la misma lógica secularizada que lleva en Hobbes a concebir el estado a partir de la insociabilidad humana. En su Octavo y penúltimo principio, Kant no deja duda alguna en cuanto a la naturaleza y resultado de este proceso:

“La misma guerra no sólo resultará poco a poco una empresa artificiosa, de inseguro desenlace para ambos contrincantes, sino también muy de sopesar por los dolores que luego siente el Estado con su deuda pública en incremento constante- una nueva invención- y con una amortización que se pierde de vista; añádase a esto la influencia que toda conmoción de un Estado, gracias a la tupida red que sobre esta parte del mundo en que vivimos extienden las industrias, ejerce sobre los demás, y de una manera tan sensible, que éstos, sin ninguna referencia legal en qué apoyarse, se ofrecen como árbitros, preparándose así desde lejos para un futuro gran cuerpo político del que el mundo no ofrece ejemplo. Y aunque este cuerpo político se halla todavía en estado de burdo proyecto, sin embargo, ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras, será a la postre una realidad ese fin supremo de la naturaleza, un estado de ciudadanía mundial, o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.” (Ibid., p. 61).

Por ende la solución kantiana, en el marco de este primer ensayo acerca de la paz, a la situación interestatal vigente, es el estado cosmopolita. Dicho estado, además, emerge según Kant al cabo de un proceso natural establecido por analogía con el estado de naturaleza hobbesiano, y no como instancia voluntarista de un programa moral en el ámbito político. Es la lógica del egoísmo racional, pensada esta vez en la escala de los *Magni Homines* (*De Cive* XIV, *Leviatán* II, xxx) que son los estados, la que conduce según Kant de la *bellum omnium contra omnes* al estado cosmopolita de ciudadanía mundial. Ahora bien, a esta altura nos podemos preguntar: ¿Cómo lo que es en apariencia una misma y única lógica, la lógica del egoísmo racional, es susceptible de generar en el filósofo inglés la tolerancia hacia la situación interestatal vigente y en el filósofo alemán su estricta superación en beneficio del estado supranacional? Ocurre que tras una apariencia común de egoísmo racional, las lógicas no son verdaderamente las mismas, porque ya no son iguales las perspectivas, las *Weltanschauungen*, que suministran el marco para pensar la racionalidad egoísta. Hobbes se sitúa desde la perspectiva regresiva de la fundamentación del estado absoluto vigente; Kant se sitúa en el marco de una filosofía de la historia. No olvidemos el título que preside a todo este escrito de Kant: *“Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”*. Para Hobbes, que no concibe en el tiempo que le es propio, la lógica del progreso por mano invisible que inventan un siglo después Adam Smith y Bernard de Mandeville, no existe el progreso invisible ni la astucia de la razón; su modelo epistemológico no es el de la biología ni el de la fábula de las abejas, sino la rigurosa y exacta mecánica galileana; consecuentemente, la lógica del egoísmo racional puede permitirle fundamentar un orden que ya existe, el del estado absoluto, pero no puede permitirle concebir la salida a un caos que también existe, o que coexiste con el estado absoluto, el de la situación interestatal. La salida a dicho caos plantea el problema de la primera movida, y en el estado de desconfianza generalizada que es el de la guerra de todos contra todos, nadie puede mover primero en el sentido de la

confianza. De allí que en Hobbes la lógica del egoísmo racional favorezca el orden en un juego que no es el de un dilema de prisionero (entiéndase: estado de naturaleza), sino que es ya desde siempre el juego de seguridad (entiéndase: estado absoluto). La pregunta hobbesiana es por qué tengo que obedecer al soberano, no cómo salgo del estado de naturaleza. La maquinaria lógica hobbesiana funciona a favor del orden para aquellas situaciones que están previamente estructuradas como orden, pero en aquellas situaciones en las cuales la estructura correspondiente es la de un estado de naturaleza, la lógica hobbesiana conduce a más estado de naturaleza. Y esto es lo que explica lógicamente, reforzando nuestra explicación filosófico-política anterior, la asimetría hobbesiana entre la situación de orden intraestatal y la situación de desorden interestatal. Es lo que la moderna teoría de juegos conoce como puntos de equilibrio de Nash (Elster, 1986). En Kant la perspectiva es muy diferente. El autor de la *Crítica de la Razón Pura*, en efecto, escribe su opúsculo casi una década después de la aparición de *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith y de la célebre fábula de las abejas de Mandeville. Tanto "*Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*" como "*¿Qué es la Ilustración?*" se encuentran enteramente inspirados por la lógica de la mano invisible; permítaseme citar el célebre pasaje de la *insociable sociabilidad*:

"El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla." (op. cit. p. 46, subrayado de Kant).

Y un poco más arriba, antecediendo este punto, y en un tono que acusa de modo claro el espíritu de la fábula de las abejas:

"No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran, ni cómo participan en una empresa que, de serles conocida, no les importaría gran cosa." (Ibid. p. 40)

Dicho de otro modo, Kant se encuentra ahora en una fase donde puede reabsorber Hobbes e inscribirlo en una teleología de la historia, de la misma manera en que puede reabsorber la mecánica de Galileo-Kepler-Newton y reinscribirla en una teleología de la naturaleza. De esta manera, el problema que, en la perspectiva kantiana, Hobbes deja sin resolver, esto es, la caótica situación jurídica interestatal, y que Hobbes no puede resolver porque como vimos su modelo epistemológico no le permite explicar cómo se sale del estado de naturaleza, Kant lo resuelve en el marco de una teleología invisible del progreso. Desde el punto de vista del progreso, no se hace ya necesario explicar cómo alguien va a tirar la primera piedra para salir del dilema de prisionero, porque la misma lógica del egoísmo llevará según Kant a los hombres, a través de una dialéctica del ensayo y del error, a modificar progresivamente sus preferencias y a transformar el juego de prisionero en un juego de seguridad interestatal. Así Kant puede concluir que:

"Se puede marcar una perspectiva consoladora del futuro (cosa que no se podría esperar con fundamento si no suponemos un plan de la naturaleza) en la que se nos represente la especie humana en la lejanía cómo va llegando, por fin, a ese estado en que todos los gérmenes depositados en ella por la Naturaleza se pueden desarrollar por completo y puede cumplir con su destino en este mundo" (Ibid. P. 63).

Ahora bien, hay que cuidarse muy bien de confundir esta teleología en sentido kantiano con una reificación precrítica de las ideas de la razón. Kant utiliza el modelo de Adam Smith, pero no lo utiliza en el mismo sentido precrítico

que Adam Smith. La teleología natural no es una ley óptica de desarrollo, sino una perspectiva moral subjetiva sobre la historia: es para Kant la perspectiva que ordena la razón práctica, o para hablar en términos del neokantiano Heinrich Rickert, la *Wertbeziehung*, la inherencia valorativa, operante en la consideración de la historia. En este sentido, podemos decir que Kant refuta a Hobbes simultáneamente en tres niveles a lo que considera su demisión ante la violencia de la guerra interestatal: desde el punto de vista político, echando mano a la dialéctica de la mano invisible para fundamentar la viabilidad de un programa pacifista, desde un punto de vista jurídico, concibiendo el estado cosmopolita, y desde el punto de vista moral, a partir de la perspectiva universalista de la humanidad en la que inscribe su reflexión filosófica política. En la década siguiente, correspondiente a la última fase de su obra filosófica, Kant va a debilitar su posición en cuanto al estado cosmopolita, sustituyéndole la idea de una federación de estados republicanos ligados por el derecho internacional. Pero las bases conceptuales siguen siendo las mismas. Si bien los zigzagueos de la revolución francesa y su secuela de violencia le generan una visión más moderada de la política republicana, no cambia en nada su teleología del progreso:

“Esta revolución de un pueblo lleno de espíritu- escribe en 1798- que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla a cabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso, y, sin embargo, esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una participación de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación que lleva aparejada un riesgo, no puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano” (Kant, 1798, pp. 105-106).

No nos queda espacio ahora para desarrollar cómo es posible, una vez derrumbada la teleología del progreso de la *Aufklärung*, volver a pensar el problema de la situación interestatal y de la relación entre moral, derecho y política. Seguramente hoy no es más posible resucitar *mutatis mutandis* el programa kantiano. Pero esta imposibilidad no implica sin embargo la necesidad de un retorno al derecho internacional clásico de las potencias bélicas y de la guerra convencional limitada. También esa situación ha sido superada por los hechos. La realidad del siglo de Hobbes de una guerra enteramente secularizada y convencionalizada, sucedánea de las guerras civiles crueles del siglo anterior, que Shakespeare ironiza con su *“Tirez-vous le premiers Messieurs les Anglais”*, hace mucho tiempo que ha dejado de estar al orden del día. En este sentido, el esfuerzo emprendido por Jürgen Habermas para pensar la transición del derecho internacional clásico a una nueva juridicización de las relaciones internacionales es plenamente compatible si no con la letra, al menos con el espíritu de la solución kantiana. Como señala Habermas,

“la respuesta correcta al riesgo de una moralización directa de la política de potencia no es una definición amoral de la política, sino la transformación democrática de la moral en un sistema positivo de derechos con procedimientos jurídicos que permitan aplicarlos e imponerlos. Para evitar el fundamentalismo de los derechos humanos, no hay que renunciar a toda política que apunte a realizarlos, sino que, en nombre del derecho cosmopolita, transformar el estado de naturaleza entre los estados en estado de derecho” (Habermas, 1996, 121-122).

Referencias

- Costa, M. V., 1997: *Thomas Hobbes: Aspectos del Contractualismo*, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Gauthier, D. P., 1979: *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford.
- Habermas, J., 1996: *La Paix Perpetuelle, Le bicentenaire d'une idée kantienne*, Cerf.
- Habermas, J., 1999: "Humanidad y bestialidad: una guerra en los confines entre derecho y moral", Mimeo (trad. de una nota en *Der Zeit*, Junio de 1999).
- Hobbes, T., 1962: *Leviathan*, Macmillan (trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México, 1994).
- Hobbes, T., 1992: *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Tecnos, Madrid.
- Hobbes, T., 1930: *Selections*, Scribner's Sons, Nueva York.
- Hume, D., 1971: *Abrégé du Traité de la Nature Humaine*, Aubier, París.
- Kavka, G., 1986: *Hobbesian Moral and Political Theory*, Princeton.
- Kant, E. 1785: *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, Vrin, París.
- Kant, E., 1999: *Hacia la paz perpetua*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Kant, E. 1788: *Critique de la raison pratique*, Vrin, 1974.
- Kant, E., 1784: *¿Qué es la Ilustración?*, en E. Kant: *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Kant, E., 1798: "Si el género humano se halla en progreso constante hacia lo mejor", en E. Kant: *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Kant, E., 1997: *Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*, en E. Kant: *Filosofía de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Koselleck, R., 1988: *Critique and Crisis*, Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts.
- Moore, G.E., 1903: *Principia Ethica*, Londres, 1903
- Peters, R.: 1956: *Hobbes*, Harmondsworth, Nueva York.
- Schmitt, C., 1987: *El concepto de lo político*, Alianza Universidad, Madrid.
- Schmitt, C., 1990: *El Leviatán*, Struhart, Bs As.
- Strauss, L., 1965: *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Strauss, L. y Cropsey, J., 1986: *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.

¹ La importancia de esta falacia, descubierta al parecer por Hume, ha merecido una atención central en la filosofía de Kant, y posteriormente en la tradición neokantiana, de donde ha alcanzado a Max Weber. En la filosofía moral contemporánea el prescriptivismo de Hare o la filosofía de Habermas otorgan al problema señalado en la falacia un lugar central.