

# Kant y la humanización de la guerra. Luces y sombras de su proyecto político\*

Jefferson Jaramillo-Marín\*\*

**Resumen:** Immanuel Kant es un pensador criticado por la forma como subordina la política a la ética y por la moralidad que imprime a los asuntos concernientes a la guerra y la paz. Sin embargo, pese a las críticas, Kant recupera siempre su vigencia en temas como la justicia de la guerra, los mínimos de humanización del conflicto y los proyectos de paz. Este artículo pretende recuperar y actualizar críticamente algunas claves analíticas de este autor, que permitan pensar y reflexionar sobre la guerra, así como las posibles rutas para humanizar los conflictos armados y pensar otras salidas, distintas al exterminio humano.

**Palabras clave:** Kant, guerra, paz, conflicto, cosmopolitismo, filosofía política.

**Abstract:** Immanuel Kant is a thinker criticized for the way in which he subordinates politics to ethics, and the morality that he prints on the subjects of war and peace. Nevertheless, in spite of the criticisms, Kant always recovers validity in relation to issues like the justice of war, the minimums of humanization of the conflict and the peace projects. This article tries to recover and update some analytical keys of this author that allow to think on war, but also on the possible routes to humanize armed conflicts and think of other ways out, different from human extermination.

**Key words:** Kant, war, peace, conflict, cosmopolitanism, political philosophy.

**Résumé:** Emmanuel Kant est un penseur critiqué pour sa manière de subordonner la politique à l'éthique, et pour la moralité qu'il accorde à tout ce qui concerne la guerre et la paix. Néanmoins, malgré les critiques, Kant est toujours d'actualité sur des sujets tels que la justice de la guerre, le degré minimum d'humanisation du conflit et les projets de paix. Cet article veut récupérer et actualiser de manière critique quelques clés analytiques de cet auteur, qui puissent permettre de penser et de réfléchir sur la guerre, et il souhaite proposer également les différentes possibilités d'humanisation des conflits armés et essayer d'identifier des issues autres que l'extermination de l'homme.

**Mots-clés:** Kant, guerre, paix, conflit, cosmopolitisme, philosophie politique.

---

\* Inicialmente, el texto fue presentado como ponencia en el *Primer Congreso Internacional de Humanidades contemporáneas. Ser humanos hoy*, que tuvo lugar en la Facultad de Humanidades e Idiomas, de la Universidad Autónoma de Occidente en, Cali del 19 al 21 de octubre de 2005. Se le hicieron modificaciones para ser publicado como artículo de reflexión. En lo esencial, recoge algunos de los puntos centrales abordados en el trabajo de grado con el que opté al título de Magíster en Filosofía Política en la Universidad del Valle. Agradezco a los evaluadores del texto por sus agudos comentarios al mismo y por dejarme preguntas abiertas para futuras indagaciones sobre el tema.

\*\* Sociólogo y magíster en filosofía política por la Universidad del Valle. Actualmente realiza estudios de doctorado en investigación en ciencias sociales, Flaco-México. Profesor asistente del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. (jefferson.jaramillo@javeriana.edu.co).

Recibido: 2009 - 02 - 20  
Aprobado: 2009 - 04 - 29

El peligro del odio consiste en que nos ata al adversario en un estrecho abrazo. En eso radica la obscenidad de la guerra: la intimidad de la sangre que se mezcla, la lasciva proximidad de dos soldados que se apuñalan y se miran a los ojos.

(M. Kundera, *La inmortalidad*)

## Introducción

El filósofo italiano Norberto Bobbio en un ensayo ya clásico ha dicho que la tarea del filósofo actual no es continuar pensando los propios pensamientos, sino pensar en las cosas hasta el fondo, separándose de sí mismo y enfrentando al mundo y sus problemas en sus dimensiones reales<sup>1</sup>. Esto resulta más cierto todavía cuando lo que nos convoca es la reflexión filosófica sobre cuestiones tan humanas e históricamente complejas como la guerra o la paz, que exigen una “salida de sí mismo”, y cuando quien nos sirve de punto de partida para la discusión es Immanuel Kant (1724 - 1804), un clásico de la filosofía moderna. No se trata de quedarnos únicamente en lo que revela o no la exégesis de sus argumentos, sino que debemos prestar, desde ellos, atención de “fondo” a los problemas éticos y políticos de la humanidad presente, que aunque sigan siendo los mismos de otras épocas, no por ello siguen siendo tratados en profundidad, al estilo de la mejor filosofía política clásica.

En líneas generales, podemos decir que Kant es reconocido como un clásico del pensamiento principalmente por sus tres *Críticas*, que constituyen el eje de su producción filosófica y el fundamento intelectual de la modernidad. Sin embargo, su obra completa abarca campos de estudio como el derecho, la política,

la historia, la religión, la antropología y, en el ocaso de su vida, hasta los terrenos de la pedagogía. Ciertamente es también que muchos de estos estudios, que no constituyen formalmente libros extensos sino opúsculos, encierran una enorme riqueza filosófica al punto de situarlo como uno de los mayores genios ilustrados de la historia del pensamiento occidental en los últimos doscientos años. Nos referimos, en ese orden de ideas, a textos que cubren parte del período que algunos han denominado *crítico* –a partir de 1780– y que se caracterizan por abordar específicamente temáticas ético-políticas, a saber: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784); *Respuesta a la pregunta: “¿Qué es la Ilustración?”* (1784); *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* (1793); *La paz perpetua, un esbozo filosófico* (1795); *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785); *Metafísica de las costumbres* (1797) y *El conflicto de las facultades* (1797).

En algunos de dichos textos, al igual que en otros que se mencionarán más adelante, Kant llegó a esbozar ideas clave sobre política, tanto por la originalidad que revestían como por la nueva base filosófica que les dio<sup>2</sup>. Se ocupó en ellos de los debates generados por Fichte y otros jóvenes filósofos de la época y su influencia marcó la posterior elaboración crítica de los pensadores románticos, incluso del mismo Hegel hasta su consecuente extensión en gran parte de las preocupaciones de filósofos contemporáneos como Rawls y Habermas. Nos referimos entonces, sólo por citar algunas de estas problemáticas, a la relación entre naturaleza y libertad y, por consiguiente, el debate entre condición de naturaleza y estado civil, la dependencia y/o autonomía entre la política y la moral, la tendencia histórico-providencial

1 N. Bobbio, *El tercero ausente*, trad. P. Linares, Madrid, Cátedra, 1997.

2 P. Hassner, “Immanuel Kant”, en L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 549.

del género humano hacia el progreso, la moralidad y juridicidad de la guerra, las funciones del “derecho de gentes” y el “derecho cosmopolita” en las relaciones internas y externas entre los estados, el debate entre despotismo y republicanismo, las condiciones necesarias para la instauración de la paz como un proyecto ético-político duradero en el marco de una federación de naciones y la mediación entre la actitud crítica y el esfuerzo propio del trabajo teórico<sup>3</sup>.

Por otra parte, muchas de esas ideas, la mayoría expuestas en la madurez de su pensamiento, han exigido a defensores y críticos hacer un alto en el camino y reflexionar sobre si Kant, además de ser el filósofo del *criticismo* y el arquitecto de un sistema moral sistemático en la modernidad, también es un pensador político<sup>4</sup>. No discutiremos por ahora si lo fue o no; lo que sí diremos es que cuando uno se adentra por los senderos de algunas de sus obras de madurez, resulta ineludible una reconstrucción de sus principales postulados políticos, con la actualidad que ellos puedan revestir en el análisis de situaciones que siguen perdurando, como es el caso de la degradación y banalización del conflicto armado. Especialmente, a tenor de esa lógica, es que nos hemos dado a la

tarea de comprender, con sus luces y sombras, tres problemáticas que consideramos de “fondo” en el pensamiento kantiano y prioritarias para la comprensión de una sociedad más humana, digna de vivir y soñar. La primera es la guerra en tanto que situación de exacerbación del conflicto moral del género humano y de las relaciones jurídico-políticas entre los Estados; la segunda es el imperativo de acabarla, o al menos humanizarla, mientras dure; finalmente, una tercera, concerniente a la paz como un proyecto ético-político duradero y razonable en el marco de una organización y un orden cosmopolita social. A lo largo del artículo, se tratará de recuperar para el momento presente la discusión kantiana, a la luz de autores, perspectivas analíticas y acontecimientos históricos relevantes de nuestras sociedades.

## **La guerra como exacerbación del conflicto humano y el imperativo kantiano de acabar con ella o al menos de humanizarla mientras dure**

En Kant, temas como la guerra y la paz tienen una conexión directa con otras problemáticas más amplias como son el antagonismo y el conflicto humano. Esto es evidente en textos como “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” (1784)<sup>5</sup>, que constituye para muchos el centro de su filosofía política, “Si el género humano se halla en progreso hacia mejor” (1798)<sup>6</sup> y “Comienzo presunto de la historia humana” (1786)<sup>7</sup>. En todos ellos, Kant profundiza en dos tesis ampliamente discutidas, en la teoría política clásica, desde Maquiavelo y Hobbes hasta la sociología clásica de autores como Marx y Simmel, incluyendo al psicoanálisis y las teorías sociológicas del conflicto: la pri-

3 Para ampliar esto último se recomienda el trabajo de E. Serrano Gómez, “Kant y el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad”, en G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 126-142.

4 Hassner es del parecer que Kant no es un pensador político aunque presente “enseñanzas políticas” en algunas de sus obras; lo político siempre estaría en función de su sistema moral y de los pensadores “auténticamente políticos” que lo marcaron, como es el caso de Rousseau. Cfr. Hassner, “Immanuel Kant...”, ob. cit., pp. 549-555. Por otra parte, Eric Weil considera, posición que compartimos plenamente, que si bien no podría denominarse a Kant pensador político, sus preocupaciones, especialmente a partir de textos como *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, serían radicalmente políticas, incluso mucho antes de la dedicación exclusiva a las publicaciones sobre moral. Cfr. E. Weil, *Problèmes kantians*, seconde édition revue et argumentée, Paris, Vrin, 1982, p. 115. Eduardo Serrano considera que Kant se nos revela como un pensador político, a pesar de no haber nunca escrito un tratado de política; esto sucede básicamente en el conjunto de escritos sobre el uso práctico de la razón. En ellos, el filósofo alemán se acerca a una definición de la política como práctica de la libertad. Cfr. E. Serrano, *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Iztapalapa, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2004. Finalmente, Terry Eagleton ha señalado una visión política de Kant, a partir de su ideología de la estética en obras como la *Crítica del Juicio*. Cfr. T. Eagleton, *La estética como ideología*, trad. J. Cano Cuenca y G. Cano, Madrid, Trotta, 2006 (en especial, el capítulo titulado “El imaginario kantiano”). Desde nuestra perspectiva, seguimos a Hassner cuando afirma que Kant “otorga a ciertos temas morales una directa aplicación política, y a los temas políticos una sagrada dignidad moral”, ob. cit., p. 552.

5 I. Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la Historia*, prólogo y trad. de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

6 I. Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la Historia*, prólogo y trad. de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

7 I. Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Filosofía de la Historia*, prólogo y trad. de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

mera sostiene que el conflicto y el antagonismo son naturales e insuperables en las relaciones humanas, y la segunda ratifica el afán cultural e histórico del género humano por potenciar el conflicto y canalizar el afán destructivo, con el fin de lograr el bienestar y la preservación de la especie, a través de la consolidación de un proyecto político de ciudadanía cosmopolita y de paz razonable y duradera.

En efecto, Kant está asumiendo con esas tesis que no hay evento humano ni propósito de la especie que no suponga el conflicto y el enfrentamiento de dos fuerzas antagónicas: protección de la especie o aniquilamiento de la misma; egoísmo o solidaridad; vida cómoda y satisfecha o llena de esfuerzos y penalidades; guerra o paz entre las naciones. Sin ellas, la vida humana no pasaría de ser una “arcádica vida de pastores” o un “paraíso de mermelada eternamente aburrido”, en palabras del célebre pensador colombiano Estanislao Zuleta<sup>8</sup>. ¿No es esto quizá similar a lo que argumentara Freud en *El malestar en la cultura*<sup>9</sup> cuando muestra un hombre que, lejos de ser una criatura tierna y necesitada de amor, resulta un ser antagónico, primitivo y agresivo?, ¿o algo muy parecido a lo asumido por Simmel cuando argumenta que la mayor parte de las relaciones sociales (por no decir todas) se caracterizan tanto por la unidad como por la disociación?<sup>10</sup> Definitivamente, al leer en Kant las nociones de antagonismo y de conflicto, se evidencia rápidamente que existen nexos entre lo planteado por el filósofo y estos otros dos autores que lo precedieron; lo interesante del asunto es que en los tres se nos revela un afán por comprender la forma como la naturaleza misma es capaz de hacer productivo el antagonismo sin eliminarlo. En los tres el

antagonismo es tan inevitable como necesario. Sin embargo, el conflicto exige ser canalizado, regulado o racionalizado para que no devenga en simple exterminio del semejante. Siguiendo la argumentación de Freud y Kant esta misión le corresponde a la cultura, que, con no poco esfuerzo, restricciones y sacrificio sistemático de la felicidad individual, le proporciona un bienestar parcial a la humanidad. Y digo “parcial” porque el mismo Kant en una época de Ilustración, al igual que Freud durante la Gran Guerra, cuando se suponía que la razón europea había alcanzado su plenitud, llegó a la conclusión decepcionante de que no basta la cultura y la educación para hacer moralmente mejores a los hombres.

Ahora bien, Kant precisará que con la cultura también llegan el trabajo y la discordia; con la sociabilidad y la seguridad civil que garantiza el estar sometido al poder de la ley, también llega la desigualdad entre los hombres. Y dentro de estos males, la guerra y, lo que es aún peor, el constante rearme de los pueblos y los Estados, una de las cuestiones más perjudiciales en la historia de la humanidad. Pero ¿no es una contradicción que exista guerra en medio de una condición de civilización?, ¿no es precisamente la condición de guerra crónica la que ha sido superada al dejar atrás la condición de naturaleza? Aquí Kant es claro al menos con lo que sucedía en su época: “los mayores males que pesan sobre los pueblos civilizados se derivan de la guerra y no tanto de la que transcurre o transcurrió, cuanto de ese rearme incesante y siempre creciente para la próxima”<sup>11</sup>.

Lo paradójico es que teniendo la cultura como finalidad la emancipación del hombre a través del arte, las ciencias y la educación, resulte siendo ella, en manos de los Estados, la que es utilizada para violentar la libertad de otros, en defensa de la libertad de unos cuantos. Pues bajo la rúbrica de la soberanía cultural de la nación, se suelen vulnerar otras culturas y formas de vida. Desde luego, a lo largo de la historia, muchos han sido los Estados que han justificado

8 E. Zuleta, *Elogio de la dificultad*, en *Elogio de la Dificultad y otros ensayos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 2001, p. 12.

9 S. Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. R. Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1975.

10 G. Simmel, “La lucha”, en *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 266 y 283. Este sociólogo es enfático al afirmar que una de las manifestaciones de la lucha y el antagonismo entre los individuos y los grupos, no tiene por qué devenir en conflicto violento y aniquilación del otro. En la lucha se puede buscar la superioridad y el predominio de uno sobre otro pero en términos de habilidades y destrezas. De ahí también la importancia de la noción de *juego* que admite que los hombres, en el reconocimiento mismo de la lucha, siempre acuerdan reglas y normas.

11 Kant, “Comienzo presunto...”, ob. cit., p. 85.

esa idea por considerarla de suma importancia para preservar “los intereses nacionales”, esto es, procurar siempre una protección interna contra la agresión de otros<sup>12</sup>. Sin embargo, desde la óptica kantiana, debemos recordar que la guerra como una de las manifestaciones agudas del conflicto armado entre los Estados, no acaba siendo siempre negativa en su función histórica, hasta el punto de que puede reconocerse también, al lado del comercio, su influencia decisiva en el desarrollo histórico de los pueblos. Es en este sentido que algunos lectores contemporáneos de Kant advirtieron en el filósofo una preocupación conciliadora entre la función de la guerra y la crítica a la guerra, es decir, entre “su función en el progreso de la especie y su feroz crítica al recurso bélico”<sup>13</sup>.

Resulta interesante observar que ese dilema constante del hombre de formar parte de la sociedad pero también de distanciarse, romper y aniquilar a sus semejantes, encuentra en la naturaleza misma el plan regulativo del conflicto. Ello se traduce en el establecimiento gradual, por acuerdo voluntario de los hombres, de una sociedad civil capaz tanto de administrar un derecho común (voluntad universalmente válida) para todos sus asociados, como de disciplinar las tendencias hostiles y agresivas sin llegar a creer que puede suprimirlas<sup>14</sup>. Pero el paso de ese estado de discordia al estado de derecho o de civilidad no es tan fácil como se supone, pues encarna problemas tales como ¿quién ha de velar por el cumplimiento de esa voluntad

universal?, ¿cómo obligar a los hombres a cumplir con ella sin quebrantar totalmente el ejercicio individual de la libertad? Para Kant estos problemas resultan difíciles de asumir y resolver, situación que queda evidenciada cuando él mismo parece dar un voto de confianza al curso de los acontecimientos, la “buena voluntad” del gobernante y la experiencia constitucional de los pueblos<sup>15</sup>. En todo caso, podemos afirmar que, para el filósofo alemán, esa voluntad común, a la cual se subordinan los intereses particulares, queda expresada en una institución como el Estado que impide que se degrade al ser humano. Desde la perspectiva kantiana, la imposición del Estado no tiene otra finalidad que la de garantizar, a través de la canalización del conflicto violento, que todos y cada uno puedan ser libres y no sólo unos cuantos<sup>16</sup>.

De todas formas, el proyecto kantiano de interpretación del hilo conductor de la historia humana no termina con el establecimiento de una sociedad civil como garantía política y moral de convivencia entre los hombres. La búsqueda tiene un propósito más amplio, y es la perfecta unificación cosmopolita de la especie humana, como lo evidencia en su texto “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. Pero ¿qué sentido y qué implicaciones tiene la expresión “perfecta unificación cosmopolita”? A nuestro juicio tiene una doble implicación. En primer lugar, el establecimiento de un orden mundial común (que no significa un

12 En relación con esto se sigue debatiendo, dentro de los criterios de la guerra justa, el argumento del “interés nacional”; consideramos aquí que no sería admisible este criterio para declarar la guerra defensiva si se usa como elemento supremo y decisivo, ya que históricamente se ha invocado desde diferentes orillas ideológicas (liberales, radicales, conservadoras, entre otras) con los consecuentes resultados trágicos para la humanidad. En el marco de esta discusión, y a propósito de la guerra Estados Unidos-Irak, un grupo de intelectuales firmaron un manifiesto en el 2002, denominado la “Carta América”, donde uno de los temas centrales hacía referencia a los valores culturales y el interés nacional de los Estados Unidos.

13 T. Santiago, *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Iztapalapa, México, Anthropos- Universidad Autónoma Metropolitana, 2004, p. 10.

14 Kant, “Idea de una historia universal...”, ob. cit., pp. 45 y 46. En 1915, Sigmund Freud anotaba que la creencia en un exterminio total de las tendencias agresivas era una simple y llana ilusión, en tanto “no existe exterminio del mal”. En tal caso, las tendencias primitivas pueden ser controladas, sublimadas, inhibidas, dirigidas hacia otros fines, pero siguen siendo imperecederas. De ahí que Freud considerara en plena Gran Guerra que la miseria anímica del europeo era la expresión del derrumbe de la ilusión moderna: esperar más de los hombres de lo

que ellos mismos prometían a través de su condición humana. Cfr. S. Freud, “Sobre la guerra y la muerte”, en *El malestar ...*, ob. cit. Esta visión puede ser ampliada en el texto de A. Sampson, “Estado, violencia y guerra según Freud: el impacto de la primera guerra mundial sobre el pensamiento freudiano”, Grupo Praxis, *Los filósofos, la guerra y la política*, Cali, Universidad del Valle. Serie Lunes de Debate, 2002, pp. 143-168.

15 Kant, “Idea de una historia universal...”, ob. cit., p. 46.

16 Obsérvese que en estas circunstancias la autoridad del Estado liberal parecería resultar inevitable, pues tendría la misión de canalizar y regular el conflicto; sin embargo, resulta sutilmente peligrosa, pues al no ser controlada por una autoridad superior a ella, sólo cabría esperar que los propios gobernados hayan desarrollado una conciencia democrática capaz de cuestionar la legitimidad del poder que viole sus derechos e impida el desarrollo libre de las potencialidades humanas. Esa conciencia democrática, de reconocer la regulación y el control, pero también de cuestionar radicalmente el poder cuando éste se excede, quizá sólo sea posible en sociedades maduras para asumir y potenciar el conflicto como forma de socialización. Al respecto véase E. Zuleta, “Para una concepción positiva de la democracia”, en Zuleta, *Colombia: Violencia, Democracia y Derechos Humanos*, Cali, Fundación Stanislao Zuleta, 1998, p. 98.

Estado mundial sino sólo una confederación de pueblos), pues no olvidemos que Kant asume como una tendencia general de los pueblos y los Estados el hecho de consolidar constituciones de tipo republicano, fundadas sobre principios tales como la libertad de todos los miembros de la sociedad en tanto que hombres; la dependencia de todos bajo una única legislación común en tanto que súbditos; y la igualdad de todos en tanto que ciudadanos<sup>17</sup>. En segundo lugar, asumir y garantizar, mediante la construcción de un derecho universal, la condición de cada hombre como ciudadano del mundo. Un rasgo interesante de la propuesta de Kant es que concibe como una acción política imprescindible hacer del derecho un instrumento de repercusiones cosmopolitas (un derecho público de la humanidad y para la humanidad), constituyéndose éste en una condición de posibilidad para el desarrollo de todas las disposiciones originarias de la especie humana, especialmente en momentos de incertidumbre y degradación del conflicto. No obstante, el asunto de la consolidación de un derecho de la humanidad y para la humanidad encierra dificultades más allá de la simple regulación y potenciación del conflicto humano, lo que, por supuesto, Kant no alcanzó a vislumbrar en su época. Habermas sí pondrá de manifiesto estas dificultades, como más adelante veremos.

Ese proyecto de paz kantiano, que conduce al establecimiento de una federación cosmopolita de naciones, se encuentra ampliamente desarrollado en su ensayo *Sobre la paz perpetua*. En este texto, Kant tiene la pretensión, más allá de la simple descripción de la condición de guerra entre los Estados, de elaborar un proyecto político para la modernidad ilustrada consistente en asumir la paz, no como la supresión infantil y retizona del conflicto, sino como la limitación razonable de las guerras, y en especial de las guerras de sometimiento y de exterminio, en las que se busca el aniquilamiento y/o la degradación moral y física del enemigo, del otro, del extraño. Precisamente, un punto muy importante,

17 I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, presentación de A. Truyol y Serra, trad. de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2005.

que conecta con el anterior, tiene que ver con el asunto de la guerra de exterminio, la cual debe estar definitivamente prohibida, ya que sin este mínimo “la paz eterna [sólo podría tener lugar] en el gran cementerio de la especie humana”<sup>18</sup>. Para este filósofo, la “guerra total”, es decir, aquella en la que se persigue de un modo deliberado y con métodos crueles la exterminación del otro, excluye todo espacio racional de deliberación discursiva y moral. Esto ocurre en especial cuando el elemento político que debe continuar existiendo, aún durante el curso de las guerras para garantizar la cohesión con el semejante y con el diferente, ha desaparecido de manera definitiva o, lo que es lo mismo, cuando el ser humano, a través de la guerra, ha retornado definitivamente a su condición de exterminador, esa de la que tanto y tan bien nos hablaron primero Maquiavelo, luego Hobbes y, siglos más tarde, Freud<sup>19</sup>.

Y es que con Kant nos encontramos a un pensador preocupado, como ningún otro en su tiempo, por la regulación normativa de la guerra. Por ejemplo, los seis primeros artículos de *La paz perpetua*, denominados por este filósofo como *preliminares*, se constituyen en condiciones normativas, para que en tiempos de “no guerra” o de armisticio (no confundir con

18 Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., p. 48.

19 En la época contemporánea, el tema sigue siendo discutido ampliamente en relación con las convulsionadas zonas de conflicto irregular y las nuevas guerras (considérense los casos de los conflictos en Serbia, Croacia, Bosnia, Ruanda, Angola, Afganistán, Irak o Palestina, entre otros). Un buen ensayo de antropología del conflicto mundial es al respecto el de M. Ignatieff, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. P. Linares, Barcelona, Taurus, 1999. El autor aborda un tema crucial para comprender la situación de violencia extrema con el “semejante”, del que tanto hablara Freud en obras como *El tabú de la virginidad*, *La psicología del grupo y el análisis del Yo* y *El malestar en la cultura*: el narcisismo de las pequeñas diferencias. Con este concepto se expresa que los sentimientos de extrañeza y hostilidad entre las personas y los grupos aparecen y se exacerban con más frecuencia respecto a los elementos marginales y menores de sus identidades que frente a los más comunes y esenciales. Cfr. Ignatieff, *El honor...*, ob. cit., pp. 51-64. Otros autores, situados en la crítica a la convergencia entre guerra y cultura, y con pretensiones más descriptivas y menos normativas sobre esta relación, consideran que la racionalidad y el cálculo estratégico no desaparecen, incluso en situaciones de guerra total, de conflicto irregular, sino que por el contrario las lógicas de destrucción, de aniquilamiento del otro, obedecen a situaciones donde impera la estrategia de anticipación de todos los actores en contienda. Donde la banalización de la violencia no obedece a factores culturales sino a maneras más heterogéneas y polivalentes de manifestación del poder. Cfr. D. Pécaut, “De la violencia banalizada al terror: el caso colombiano”, en *Controversia*, 171 (Dic. /97), Bogotá, CINEP; B. Salazar y M. P. del Castillo, *La hora de los dinosaurios: conflicto y depredación en Colombia*, Bogotá, CEREC / CIDSE, 2001.

tiempos de paz perpetua, que para Kant están lejos de ser alcanzados), sean preparadas las condiciones necesarias y eficaces para alcanzar al menos una paz razonable y duradera que termine haciendo inoperante la “guerra total”. No sorprende entonces que en esos denominados artículos preliminares, Kant introduzca un principio importantísimo que reza así: “Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse utilizar instrumentos que hagan imposible la confianza en la paz como los asesinos a sueldo, la traición, el quebrantamiento de los pactos, etc.”<sup>20</sup>. Con ese artículo, asume algo que es definitivamente importante hoy en el manejo de los conflictos irregulares, y es que desde el interior de la guerra misma son necesarios unos “mínimos éticos” y unas condiciones de racionalidad moral para que ésta pueda cursar dentro de marcos que hagan posible, alguna vez, su término y no su continuación indefinida.

Pero de lo dicho hasta aquí surge un interrogante ineludible: ¿de donde acá esa preocupación de un filósofo extremadamente racionalista como Kant, de buscar la paz en medio del conflicto, o al menos en medio del armisticio? ¿No es una apuesta irracional una paz sin cese total de la actividad bélica? ¿Por qué buscar la paz no desde fuera de la guerra sino desde dentro de la guerra? Para comprender ambas cuestiones, consideramos que tanto la primera como la segunda pregunta tienen denominadores comunes en el pensamiento del filósofo, a saber: primero, el conflicto es connatural al hombre, o al menos el hombre mismo no puede evitar que su naturaleza se caracterice por una “insociable sociabilidad humana”; segundo, es imposible eliminar o superar el conflicto, tan sólo limitarlo y, en especial, el conflicto violento; tercero, la guerra, es un tipo de conflicto que supone el choque de voluntades –en este caso de colectividades organizadas políticamente, que se definen a sí mismas como enemigas– y ciertas modalidades empleadas para dirimirlo, ciertos objetivos perseguidos por las partes y ciertas reglas de juego, esto último significa que no existe frente a ella una zona de total despeje ético<sup>21</sup>.

Además supone que, llegado el momento de un armisticio o de cese de hostilidades entre las partes, se debe imponer una condición política y moral que permita lo que no se puede hacer en medio de la guerra: pensar y hablar. De este modo, la paz sería en esencia una manifestación discursiva de los actores en contienda que se hace práctica a través de la intencionalidad y compromiso de esas partes, y debe, por lo mismo, ser construida con argumentos, en medio del cese al fuego y del respeto al oponente. En esto el proyecto ético-político de Kant es bastante claro y además extremadamente contemporáneo<sup>22</sup>.

Por otra parte, es necesario argüir que si bien Kant hablaba sobre la guerra situado en un momento histórico en que al menos la filosofía racionalista tenía una excesiva credulidad en la Ilustración, su pensamiento, pese a los embates que ha sufrido la precariedad del proyecto ilustrado con acontecimientos tan degradantes como las dos guerras mundiales, sigue siendo una fuente de interesante valor reflexivo para comprender la condición política de los tiempos modernos. Precisamente debido a que su pensamiento desarrolla ideas relevantes tanto para terminar con las guerras y alcanzar la paz, como para construir relaciones políticas racionales y razonables desde el fondo mismo de ella. En ese sentido, desde su propuesta se descubre un llamado siempre actual: a que los

20 Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., p. 47.

21 Tomo estas condiciones de A. Papacchini, *Derecho a la vida*, Cali, Universidad del Valle- Colciencias, 2001, p. 293. Cfr. A. Ruiz Miguel, *La justicia de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1988. Este último autor trae a consideración una definición que complementa la de Papacchini y amplía el horizonte de reflexión a la hora de pensar el problema desde la posición kantiana, a saber: “la guerra es una situación de hecho caracterizada por la existencia de un conflicto desarrollado mediante la fuerza armada entre dos grupos diferentes y con cierta similitud entre sí”, p. 49. Se puede considerar además que estas dos definiciones también realizan moderadamente un contrapeso al realismo político de la guerra que aparece en algunos pasajes célebres de las obras de Maquiavelo, Hobbes, Hegel y Clausewitz. Este último, recordemos aquí brevemente, reconoce la guerra como un “acto de violencia destinado a imponer nuestra voluntad al adversario”. Cfr. K. von Clausewitz, *De la guerra I*, México, Diógenes, 1977, vol. 1, p. 7. Para una reflexión contemporánea sobre la relación entre guerra, violencia y modernidad se recomienda el texto de H. Joas, *Guerra y Modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, trad. B. Moreno, Barcelona, Paidós, 2005.

22 Debe aclararse que Kant no era un defensor a ultranza de los armisticios; por el contrario, los consideraba un “imperativo hipotético” de la política para conseguir algo más duradero, razonable y moralmente aceptable como la paz futura entre las naciones. Ello queda ratificado aún más cuando se refiere a la paz como un problema que se debe resolver gradualmente.

Estados se desprendan gradualmente de sus lógicas militares en sus relaciones internacionales e incluso en las internas y asuman dosificada pero decididamente una lógica política no instrumental en el tratamiento de los conflictos. De tal modo que Kant lo que está proponiendo es un asunto radicalmente novedoso frente a sus antecesores, a saber, que la política no sea única y exclusivamente la continuación de la guerra por otros medios, sino que se convierta en el espacio propicio para el comienzo de un proceso racional que conduzca de manera definitiva hacia la paz como imperativo moral de los hombres e imperativo político de los Estados. Sin embargo, veremos un poco más adelante que los presupuestos kantianos acerca de la no instrumentalización de la política resultan ser, con más de doscientos años de historia a cuestas, demasiado parciales e ingenuos a no ser por los ajustes conceptuales necesarios que ellos implican.

Por ahora, sería importante mencionar que si aceptamos la máxima de Raymond Aron<sup>23</sup> cuando dice que la guerra es de todos los tiempos y de todas las civilizaciones, tendríamos que reconocer, al mismo tiempo, que no siempre ha existido una conciencia tan clara como la de Kant de establecer la paz como un imperativo categórico o, al menos, unas condiciones mínimas morales para su regulación. Menos aún, una reflexión sobre la necesidad de limitarla en el tiempo, hasta hacerla inoperante como forma de resolución de las diferencias. Incluso bajo la sentencia extendida de que la guerra es la guerra y no hay cómo hacer que ésta responda a regulaciones o a imperativos morales, se han llegado a legitimar atrocidades, bombardeos indiscriminados, invasiones y todo tipo de vejámenes sociales y culturales.

No obstante, Kant es uno, entre una lista pequeña de pensadores, que manteniendo una confrontación con el realismo político, especialmente la crítica a la visión instrumental del hombre y al descarnado realismo pragmático en cuestiones decisivas como la moralidad de

la guerra y el derecho en y después de ella, ha optado por pensar que es posible humanizar el conflicto bélico. Si bien podemos asumir a Kant como un defensor, en algunos de sus textos, del papel histórico, así como de la función cultural de la guerra, también es necesario admitir en él un camino reflexivo importante para establecer una ruptura radical y absoluta con la legitimación de cierto tipo de racionalidad política de las guerras. Racionalidad que iría en detrimento de criterios o mínimos éticos que permitan evaluar y ponderar la guerra frente a cuestiones tan decisivas como la dignidad humana.

En Kant hay algo que supone un notorio avance con respecto a los filósofos realistas anteriores, y es que la guerra no se plantea, como sí lo hacen la mayoría de aquellos, desde su carácter ineludible, como incompatible con los imperativos de la moral. Con la salvedad, insistimos en su realismo moderado, de que acabar con la guerra no es tarea de un día ni un asunto de “ángeles”. Esta tarea exige, por tanto, un proyecto humanamente posible y equilibrado a largo plazo, que pasa por ir poniendo diques parciales a los conflictos armados, antes que se afiance una paz razonable y duradera que haga inviable en algún momento de la historia la guerra como alternativa de solución de los conflictos. Para Kant la tarea de los Estados tendrá que ver entonces con un asunto de “sabiduría negativa”: “que les obligue a que la guerra, el mayor obstáculo de lo moral, se haga poco a poco más humana, luego menos frecuente, y por último desaparezca como guerra agresiva”<sup>24</sup>.

Esto último nos sitúa en primer plano otro tema que es muy recurrente y definitivamente importante en la obra ético-política de este filósofo: su franca reacción con las actitudes del realismo político que considera que la racionalidad de la guerra es la amoralidad. Por su parte, Kant propende por la defensa del imperativo ético-político de humanizar la guerra mientras se logra la paz. Esto supone pensar en el daño moral, en el costo humano que produce la guerra cuando no se respeta la dignidad del

23 R. Aron, *Paz y guerra entre las naciones. T. 1. Teoría y sociología. T. 2. Historia y praxeología*, trad. L. Cuervo, Madrid, Alianza, 1985.

24 Kant, “Si el género humano...”, ob. cit., p. 116.



guerrero, cuando se cae en la crueldad absoluta con el enemigo, o lo que es lo mismo, cuando se le impone la marca de sus signos bestiales que termina “destruyendo la confianza indispensable para instaurar en el futuro una paz duradera”<sup>25</sup>. De ahí que acciones como el saqueo indiscriminado, el envenenamiento de las fuentes de agua, el levantamiento de muros de aislamiento (por ejemplo, lo ocurrido de un tiempo para acá en el contexto del conflicto israelí-palestino), el asedio indefinido a pueblos (lo que pasa con frecuencia en muchas zonas de conflicto armado en Colombia), la imposición de castigos corporales a los derrotados, el rapto generalizado de mujeres y niños, los exterminios selectivos de individuos y de comunidades o los campos de concentración, sean totalmente inaceptables desde la propuesta kantiana, que no por defender la necesidad de mínimos de humanidad se encierra en un moralismo obsoleto fácilmente desmentido por la cruenta realidad. Con el filósofo de Königsberg podemos entonces comprender hoy, cómo muchas de las acciones que bien pueden llegar a mostrar la efectividad real de las técnicas y los aparatos militares de un Estado también son seguramente en el tiempo, las que dificultarían o, en el peor de los casos, harían imposible acuerdos racionales y maduros en una sociedad<sup>26</sup>.

Se nos plantea entonces, desde la propuesta kantiana, una búsqueda política de largo aliento y es la superación del conflicto armado irregular como algo racionalmente inviable, no así del conflicto humano, necesario y potenciador de la libertad de los individuos y del horizonte de lo humano. No obstante, en su intento por lograrlo, han de constituirse treguas y armisticios parciales entre los Estados, es decir, construyendo y consolidando compromisos humanitarios entre las partes que hagan viable la paz como proceso paulatino y no estanquen o impidan definitivamente una salida política, negociada, deliberada de la guerra. Kant se nos muestra entonces en el tema de la guerra, no sólo como un filósofo con “sueños de visionario”, defensor a ultranza de un pacifismo grosero, sino más bien todo lo contrario, con una dosis de realismo moderado, lo que le permite apostar por las relaciones de convivencia maduras entre Estados que, como parte de sus proyectos cosmopolitas, se comprometen dentro y fuera de sus fronteras a la defensa de los derechos y libertades ciudadanas, no cediendo tan fácil y coyunturalmente a los impulsos de la guerra y a móviles insignificantes que la motiven.

A pesar de lo dicho hasta aquí, y para no ser presas de un malsano *encantamiento kantiano*, debemos afirmar que la postura del filósofo frente al compromiso y responsabilidad moral de los Estados en asuntos de guerra se ha enfrentado con una perspectiva también sólida, históricamente hablando, de otro alemán, en este caso Hegel. Este filósofo llama la atención sobre la guerra de defensa que exige, más que una responsabilidad moral de los Estados e individuos, una decisión y compromiso radical y total de los ciudadanos, cuando lo que está en juego es la identidad nacional, su independencia, en suma, el logro más significativo de una nación: su autonomía. Hegel, por tanto, justifica la guerra como un bien total, y no como un mal, si lo que se pretende es ganar y preservar, a través de ella, el bienestar de los Estados. Como el Estado es soberano, en tanto garantiza la unidad e identidad dentro de sus fronteras y fuera de ellas, se justificaría defender hacia fuera y hacia dentro esa soberanía. Ésta se expresa

25 I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de A. Cortina, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1984, reeditado en Barcelona, Altaya, 1993, p. 187 (347). En adelante se citará la página de la traducción de Cortina y Conill Sancho, seguido (entre paréntesis) de la numeración del texto de la Academia de Berlín que recoge la primera edición de 1797 tanto de la Doctrina del Derecho como de la Doctrina de la Virtud, así como los cambios de las variantes subsiguientes.

26 En el *Informe Nacional de Desarrollo Humano*, Colombia-2003 se enfatiza en este tema de forma muy decidida cuando se hace mención de las dificultades operativas, políticas y sociales que subyacen a la aplicación del DIH (Derecho Internacional Humanitario) en Colombia, las cuales estarían llevando gradualmente a impedir o imposibilitar las propuestas de humanización del conflicto. Este informe, asume que frente al tema de la humanización no habría que hablar sólo de “actos humanitarios” sino también de “compromisos humanitarios” que “den lugar a asumir reglas de comportamiento para regular situaciones futuras y que surjan de manifestaciones unilaterales o de acuerdos bilaterales o multilaterales”; en tal sentido se entiende lo humanitario como “un proceso basado en la modificación (voluntaria, presionada, negociada o forzada) de las actitudes violentas [...] que combina el realismo de la gradualidad con la permanente exigencia de que los actores armados cumplan con la totalidad del DIH”, p. 200. En el texto además se ofrecen unas “rutas de humanización gradual del conflicto” que complementarían lo que hemos venido esgrimiendo a propósito de la propuesta kantiana y que sería interesante seguir explorando a través de la investigación con otros autores. Cfr. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD, *El conflicto, callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia-2003*, Bogotá, 2003, 2ª ed., pp. 193-211.

o manifiesta en dos momentos clave: el primero en situaciones de paz y el segundo en situaciones de alerta de emergencia. De esto último resulta que un Estado puede declarar la guerra a otro Estado si se considera vulnerado en su soberanía y dicha declaración es asumida como un bien para el Estado. Este último tema nos permite entonces introducir un aspecto crucial en la argumentación de Hegel: el de la soberanía exterior, que garantiza que los Estados se defiendan de otros asumiendo así la autonomía hacia fuera y hacia dentro como la honra más elevada de un pueblo. Hegel considera la guerra como la esencia del surgimiento de los Estados.

Desde esta perspectiva, los individuos, por ser miembros del Estado, estarían en algún momento obligados a mantener, incluso con el sacrificio de sus propiedades y de sus vidas, la independencia y la soberanía del Estado. En esto último reside entonces algo decisivo para Hegel y es lo que él llama el *momento ético de la guerra*. En *Lecciones de Filosofía del Derecho*, donde desarrolla toda esta perspectiva, Hegel llama expresamente la atención sobre el hecho de que la guerra no es un mal absoluto, es decir, una carga que tengan que soportar los hombres y los Estados para siempre. Ni tampoco una contingencia exterior como si no existieran “buenos motivos” para hacerla y residiera en motivos no muy loables. La guerra quedaría justificada si se tratara de defender cuestiones realmente importantes. Incluso una guerra hacia fuera sería beneficiosa en ocasiones para mantener la cohesión interna de un Estado<sup>27</sup>. Aquí nos asalta la pregunta: ¿se justifica la guerra cuando lo que la motiva es el sentimiento de defensa de la soberanía e identidad del Estado? Para responderla, Hegel plantea en primer lugar, que el verdadero valor de un pueblo reside en su

dosis de sacrificio. Sacrificio que no se funda en la valentía de uno solo, sino en la disposición de un pueblo de actuar unido en casos extremos. Además, Hegel va a plantear que arriesgar la vida por arriesgarla no tiene ningún valor en sí. Lo que importa a la hora de ofrecerla es el fin y, si ese fin es defender al Estado de “un todo hostil” o de un ejército invasor, entonces sí se justifica. Hegel añadirá que toda justificación de la guerra pasaría por la decisión del jefe de Estado, ya que en él recae el control de las fuerzas armadas, el control de las relaciones con otros Estados, la consecución de la paz, la declaración de guerra y la celebración de tratados. No obstante, el jefe de Estado, como agente racional, tiene que establecer en todo momento, los cálculos racionales, costos y beneficios de llevarla a cabo<sup>28</sup>.

Ahora bien, si examinamos la posición de Kant a la luz de esta versión, por supuesto que vamos a encontrar diferencias con el realismo pragmático de Hegel. Por momentos, al menos en el ensayo *Sobre la paz perpetua*, parece juzgar la guerra como un mal intolerable e inexcusable al que hay que buscarle solución de una vez y para siempre, incluso, como opuesta al derecho y a la política en tanto mecanismo irracional de los hombres para prevalecer sobre los otros hombres y su dignidad. Sin embargo, en el momento de evaluar la guerra como recurso estratégico, Kant, al igual que Hegel, no cree que sea del todo condenable desde el punto de vista moral si lo que se persigue es defender con ella la vida, garantizando así no quedar en un estado de total indefensión frente al enemigo. En consecuencia, Kant admitiría, al contrario de la posición de un pacifista absoluto e ingenuo y más bien cercano a la de un realista moderado, que la guerra sería un mal menor cuando se trata de la defensa de un bien mayor, como

27 Cfr. Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Verma, Barcelona, Edhasa, 1988, p. 410. Sería interesante realizar una lectura paralela entre la propuesta hegeliana de que los pueblos no sólo salen fortalecidos, sino que también naciones que en sí mismas son incompatibles conquistan con la guerra exterior la paz interna, con el caso colombiano, concretamente lo que propone Malcolm Deas, cuando afirma, comparándonos con otras naciones que han padecido fenómenos de violencia (Irlanda, por ejemplo) que los colombianos nos hemos peleado demasiado entre nosotros, porque probablemente no hemos tenido la oportunidad de pelearnos con otros enemigos externos. Deas parecería entonces estar del lado de Hegel, y esto sólo

lo establecemos como hipótesis ligera, en el sentido que los momentos de paz interna en algunas sociedades se han conquistado mediante las guerras externas. Colombia ha sido un país, podríamos decir, que no ha tenido mayores conflictos externos, a excepción del diferendo con Perú; pero de otra parte ha sido una nación con una intensidad alta en cuanto al conflicto armado interno, en determinados periodos históricos. De todas formas Deas es enfático y cuidadoso al afirmar que no es posible en Colombia hablar de un fatalismo histórico de la violencia. Cfr. M. Deas, *Intercambios violentos*, Bogotá, Taurus, 1999.

28 Hegel, ob. cit., p. 413.

pueden llegar a ser derechos fundamentales del ser humano como la vida o la autonomía. Nótese aquí que Kant no habla de cuestiones como el honor o la soberanía de la nación, sino de cuestiones básicas de respeto a la dignidad de la persona. Se trata, por tanto, de evitar al máximo que una renuncia inocente al uso de la fuerza acabe por dejarnos en una indefensión total frente a los violentos<sup>29</sup> o frente a posibles esquemas de paz opresiva.

En virtud de lo anterior, los ciudadanos estarían en todo su derecho para defenderse contra el terror y el exterminio, pues son ellos los que finalmente tendrían que afrontar las consecuencias de su indefensión. Pero también tendrían el derecho de exigir no cualquier paz, sino una razonable y digna. Aquí entonces debe quedar claro que Kant no sería partidario de someter la guerra única y exclusivamente, como sí lo hace Hegel, a cálculos racionales e instrumentales, ya que esto impediría a largo plazo reflexionar sobre cuestiones más de fondo. Por ejemplo, la licitud de los medios utilizados en ella y las intenciones tanto de los jefes de Estado como de los mismos ciudadanos para llevarla a cabo, sea o no sea en legítima defensa. Incluso, desde la evaluación solamente instrumental del conflicto bélico, Kant pensaría que esto con el tiempo terminaría por cerrar las posibilidades para la conciencia sobre la justicia en y después de la guerra<sup>30</sup>.

Aunque no sea nuestro tema aquí enfrentar a Kant y a Hegel, permítaseme finalizar esta parte diciendo que, en los dos, los Estados externa e internamente deberían revisar con frecuencia eso de la necesidad de reconocerse en unos "mínimos", tanto en tiempo de guerra, como en situaciones de falta de derecho, o de

crisis de las relaciones y de las instituciones, para no tener que acudir al menor problema a las vías de hecho. En todo caso, acudiendo a Papacchini cabría sugerir que en un diálogo entre Kant y Hegel sería bueno aprovechar las tesis kantianas sobre la guerra para fortalecer la creencia en la utopía de la paz "a pesar de las constantes y duras desmentidas de la realidad y de la historia" y las tesis de Hegel para "no subvalorar los obstáculos con los que nos enfrenta una tarea de esta naturaleza"<sup>31</sup>. Queda entonces abierto el debate al respecto.

## La paz como proyecto: entre lo preliminar y lo definitivo

Como Hobbes hiciera en *Leviatán* y en *De Cive*<sup>32</sup>, y siglos más tarde Freud en *El malestar en la cultura*, Kant aceptó como lógico, mas no como moralmente aceptable el postulado pesimista de que "el estado de paz entre los hombres que viven juntos no es el estado natural; el estado natural es el de guerra"<sup>33</sup>. Este postulado, sin embargo, tenía un antecedente en su obra "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" donde, como vimos anteriormente, se atrevió a formular que el plan de la naturaleza sobre el hombre era precisamente el de permanecer en una continua insociable sociabilidad humana, resultando ello condición esencial para el desarrollo de sus potencialidades y dotes naturales. Desde esta perspectiva, el estado de paz o de civilidad, como quiera llamársele, sólo podía ser fruto de una creación artificial y consciente de los hombres. Este razonamiento, desde la visión kantiana, no sólo podía ser aplicado a las relaciones entre los hombres sino también a

29 A. Papacchini, *La ética ante el desafío de la guerra*, Bogotá, Ediciones jurídicas Gustavo Ibáñez C., 2002, p. 44.

30 Valdría la pena repensar con esta luz el actual proceso de justicia y paz que se lleva a cabo en Colombia, el cual permite jurídicamente las desmovilizaciones individuales y colectivas de grupos armados, así como su reincorporación a la vida civil. Un proceso que se construye motivado instrumentalmente por una política guerrerista como la del Presidente Uribe Vélez, terminaría a la larga privilegiando unas voces y unos intereses en el proceso (las de los victimarios) y haciendo inviable y vacua una discusión sobre temas cruciales como la justicia restaurativa y la verdad histórica para con las víctimas. Ello podría facilitar expeditamente una paz a cualquier precio.

31 A. Papacchini, "Kant y Hegel: posturas encontradas frente a la guerra", en Grupo Praxis, *Los filósofos, la guerra y la política*, Cali, Universidad del Valle, Serie Lunes de Debate, 2002, p. 119.

32 Hobbes reconoce que la mayor parte de los filósofos (en general, todos los herederos de la tradición aristotélica) evaluaron mal la naturaleza humana al creerla más cerca de la socialización que del interés egoísta y calculador. Lo afirma en su texto *De Cive*: "La mayoría de los que escribieron sobre política suponen, afirman o postulan que el hombre es un animal nacido con disposiciones para vivir en sociedad [...] este axioma aunque aceptado por la mayoría de los autores, no deja de ser falso y el error proviene de un examen demasiado superficial de la naturaleza humana [pues] toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad". T. Hobbes, *Antología*, ed. E. Lynch, Barcelona, Península, 1987, pp.197-198.

33 Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., pp. 58-63.

las establecidas entre los Estados. Pensaba Kant que del hecho de que la paz internacional no existiera como una realidad sino más bien lo contrario, no se seguía una imposibilidad jurídica y política para buscarla. Es más, la paz internacional era una condición necesaria y no simplemente un efecto práctico o un resultado de la habilidad política; ante todo, debía ser considerada un imperativo moral que conducía indefectiblemente a los hombres a asociarse en una comunidad política ordenada con el fin de superar el estado insoportable de guerra civil permanente<sup>34</sup>.

Ahora bien, al diseñar un plan para pensar la paz, Kant se dio a la tarea de distinguir entre lo que se podía hacer de un modo provisional mientras se lograba la paz y lo que definitivamente había que instaurar a largo plazo para consolidar cualquier proyecto cosmopolita entre las naciones. Por eso dividió su tratado en dos secciones: la primera dedicada a los artículos *preliminares* y la segunda a los artículos *definitivos*. No obstante, la obra pretendía abordar no sólo lo concerniente a la guerra y a la paz, sino, en general, el problema de las relaciones morales y políticas entre los Estados y gobiernos, de ahí que el texto en su versión definitiva haya integrado dos anexos o apéndices: el primero, "Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua" y el segundo, "De la armonía de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público"<sup>35</sup>. De todas formas, la distinción de los artículos sugiere que la paz necesita de etapas claramente diferenciables: la primera encaminada a poner límites a la guerra; la segunda, a asegurar la vigencia y durabilidad de las condiciones para la paz duradera. En ese sentido, la intención kantiana, más que civilizar la guerra,

estaría en función de colocar límites sistemáticos y graduales a la juridicidad de la misma, es decir, "a la supuesta legalidad del recurso bélico, y a la par, ir incrementando la confianza entre los estados"<sup>36</sup>.

En cuanto a los artículos preliminares que contienen las condiciones primarias para alcanzar gradualmente la paz, Kant destacó, en primer lugar, el principio de que "no debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro"<sup>37</sup>. Es decir, una paz que se precie de ser duradera no puede celebrarse con base en políticas secretas que "escondan" u "oscurezcan" motivos o "razones de Estado" para realizar la guerra después bajo cualquier pretexto. Lo que está exponiendo Kant aquí no es otra cosa que la necesidad del principio de la publicidad en asuntos de paz, como un principio lógico, o "condición formal" para abrir la posibilidad de deliberación y hacer posible las demás condiciones<sup>38</sup>. En cuanto a la segunda y tercera condición, el filósofo alemán coloca sobre la mesa de discusión dos temas: el primero, relacionado con la inviolabilidad de la soberanía y los peligros de despotismo que esto acarrearía para el mapa europeo si los Estados, por pequeños o grandes que estos sean, llegasen a ser presas de otros y adquiridos mediante el cambio, la herencia, la compra o la donación; y el segundo, excesivamente controvertido aún hoy día, relacionado con la idea de la desaparición gradual de los ejércitos permanentes y la posibilidad de que los ciudadanos voluntariamente pudieran fungir de militares llegado el caso de la defensa nacional<sup>39</sup>. En todo caso, debe anotarse que Kant no estaba pensando que los ejércitos desaparecieran de la noche a la mañana y tampoco que fuera deseable que las naciones quedaran totalmente indefensas ante las más poderosas. Lo significativo en esos dos artículos es la importancia que Kant le otorga a la defensa de la soberanía nacional como presupuesto básico de la autonomía estatal.

34 Se recomienda para ampliar este debate mi artículo "Ética, política y republicanismo en Kant", *Praxis Filosófica*, 18 (enero-junio 2004), pp. 101-114.

35 El texto a su vez está integrado por dos artículos suplementarios que abordan temas supremamente interesantes, y a los cuales dedicamos parte de la reflexión en la tesis de maestría, no así en este artículo. Tienen que ver con la garantía de la paz perpetua y con la función de las máximas de los filósofos en asuntos de paz y guerra. Cfr. Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., pp. 67-79. Un análisis sugerente de estos suplementos se encuentra también en Santiago, *Función y crítica de la guerra...*, ob. cit., pp. 155-174.

36 *Ibidem*, p. 130.

37 Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., p. 43.

38 Cfr. Santiago, *Función y crítica de la guerra...*, ob. cit., p. 132.

39 Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., p. 45.

La cuarta condición, está asociada con la cuestión de la no emisión de deuda pública en relación con los asuntos de política exterior, ya que si bien el crédito exterior resultaría ventajoso para el fomento de la economía nacional de un Estado al hacer posible la inversión en infraestructura, también haría imposible a futuro la consolidación de proyectos de paz, si sólo se hiciera con la finalidad de fomentar la guerra<sup>40</sup>. No obstante, era evidente que lo que ocurría en la época de Kant, replicándose con más frecuencia después, era justo lo contrario, ya que la consolidación de los Estados Nacionales se estaba dando precisamente a través del endeudamiento público y el acrecentamiento del crédito exterior para el mantenimiento de una economía de guerra. Aún así, la sugerencia kantiana iba encaminada a evitar que la guerra fuera un instrumento o fuente de enriquecimiento para las naciones más poderosas, en detrimento de las menos afortunadas. En lo que atañe a la quinta condición vuelve y destaca, como ya lo había hecho frente a la segunda, el tema del respeto a la autonomía y soberanía estatal, en tanto que asume como principio que “ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro”<sup>41</sup>; aquí es mucho más categórico al afirmar que sólo en casos como la división o las disensiones internas en un Estado y bajo la amenaza de la anarquía total se justificaría la intervención de un tercer Estado, pero sólo como mediador. Ya en Kant, la figura del mediador sería indicativa de eso que Bobbio denominara “tercero incluido”. Además, en este artículo destaca la radicalización del principio de no intervención o no injerencia en los asuntos internos. Algunos autores han subrayado la importancia que tiene para ello la visión kantiana del Estado como una persona moral y no simplemente como un artefacto institucional<sup>42</sup>. De ahí, que el Estado al igual que la persona, no pueda ni deba ser instrumentalizado por otro.

Finalmente, Kant aclara como parte de esas condiciones preliminares o “principios de con-

tención” un artículo que nos parece decisivamente importante y que ha ido cobrando fuerza con el paso de los años: “Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse utilizar instrumentos que hagan imposible la confianza en la paz como los asesinos a sueldo, la traición o el quebrantamiento de los pactos”<sup>43</sup>. Como hemos venido anotando, de todas las condiciones preliminares mencionadas por Kant para el logro consecutivo de la paz en medio del conflicto ésta parece ser decisiva ya que aquí se evidencia la proscripción del exterminio, la sujeción o el dominio del otro, y más aún el castigo o la guerra punitiva. Kant es enfático al decirnos que es necesario, incluso en la guerra, asumir un voto de confianza en la “mentalidad” del enemigo, en sus “motivaciones racionales”, pues de lo contrario sería imposible lograr confianza en la paz mediata y futura y lo único que prevalecería sería la venganza y el exterminio, incluso hasta del género humano mismo, por cualquier medio disponible. Definitivamente aquí se acerca el filósofo alemán, como ya habíamos señalado más arriba, a una propuesta de humanización de la guerra, primer paso para una paz duradera y razonable donde el respeto a la dignidad del enemigo cultive y permita cosechar el reconocimiento futuro entre las partes enfrentadas<sup>44</sup>. Aunque para algunos autores, como ya lo anotábamos a propósito de la sugerencia de Teresa Santiago, eso no sea más que una forma de colocar límites jurídicos a la posibilidad de permanencia del recurso bélico.

43 Kant, *Sobre la paz*, ob.cit, p.47

44 A propósito de esta posición de respeto y confianza en el adversario, Bobbio, en su ya citado texto *El tercero ausente*, llama la atención sobre la necesidad de establecer condiciones primarias para el establecimiento de una paz futura, más o menos en los siguientes términos: “la paz sólo es posible entre dos sujetos que no se consideren enemigos [...] mientras existe la relación amigo-enemigo, la paz es sólo una tregua”. Este llamado de atención de Bobbio, hecho en pleno apogeo de la guerra fría, sigue teniendo sin duda validez en tanto países como Estados Unidos siguen asegurando su posición de dominio geopolítico en el mundo a través de la lógica amigo-enemigo. Clara muestra de esto fue la guerra contra el *enemigo* Irak y las alianzas estratégicas con *amigos* como Inglaterra y España. Ahora bien, esta lógica amigo-enemigo en el plano de las relaciones políticas internacionales tiende a convertirse en lo que Bobbio y Aron tan sabiamente llaman un *equilibrio del terror*, cuyo fundamento es una paz sustentada en el *temor recíproco* a la amenaza de cada uno de los países que han pactado o se han visto obligados a pactar acuerdos de paz. Cfr. Bobbio, *El tercero ausente...*, ob. cit., pp. 25, 261-262; Para la ampliación de la visión de lo político en términos de la contraposición amigo-enemigo habría que remitirse a C. Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. R. de Agapito, Madrid, Alianza, 2002. Cfr también Sampson, “Reflexiones sobre la violencia...”, ob. cit., pp. 84-85. Cfr. E. Rodríguez Woroniuk, “Política y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt”, en A. Papacchini *et al* (ed.) *Violencia, Guerra...*, ob. cit., pp. 190-196.

40 *Ibidem*, p. 46.

41 *Ibidem*, p. 47.

42 Cfr. Santiago, “Función y crítica de la guerra...”, ob. cit., p.132.

Ahora bien, cuando Kant esgrime y justifica la necesidad de comenzar por colocar diques a la confrontación bélica entre las naciones a través de la aplicación paulatina y gradual de esos requisitos preliminares, asume un punto de vista interesante con miras al fortalecimiento de un derecho cosmopolita futuro, en tanto que considera que la primera, la quinta y la sexta condición son de estricto cumplimiento o de eficacia rígida pues no admiten atenuantes y son para ser aplicadas por los Estados en un plazo corto; mientras que las condiciones dos, tres y cuatro, representan asuntos más flexibles, ya que pueden admitir consideraciones subjetivas y su ejecución podía aplazarse para los Estados. Lo que observamos aquí es una clara muestra de la defensa kantiana de los acuerdos primarios o “acuerdos sobre lo fundamental” que serían el punto de partida en un proceso de paz, si lo que se quiere es ir ganando en confianza mutua entre las partes. Sin embargo, debe quedar claro que en esos seis artículos preliminares lo que Kant pone de presente es que cada Estado es soberano y es un fin en sí mismo ya que siendo una sociedad de hombres libres, sólo ella tiene capacidad de legislación sobre sí misma y la guerra no puede convertirse en un instrumento político para violentar esa soberanía. Las únicas guerras que finalmente se podían aceptar, llegado el caso, serían las defensivas y sólo en tanto que ellas fueran el único medio para defender asuntos tan preciados como la libertad y la autonomía de los pueblos. Según lectores del texto de Kant como Gallie, este último presupuesto de Kant sería compatible con la idea de que la guerra, aún si fuese abandonada en principio, no podría ser erradicada inmediatamente de las relaciones internacionales; es decir, mientras no fuera completado el largo proceso que lleva a establecer la paz perpetua, la guerra debería ser mantenida como una forma de legítima defensa frente a agresiones potenciales<sup>45</sup>.

45 Cfr. W. B. Gallie, *Filósofos de la paz y de la guerra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980. Papacchini comenta que pese al anhelo idílico de paz, Kant (una especie de pacifista moderado) no era indiferente a la dificultad que encarnaba el encontrar a corto plazo una alternativa viable a la práctica del enfrentamiento armado, “que se transforma en muchos casos en un mal menor frente a la entrega resignada al enemigo” y “que en casos extremos, una vez agotadas las formas alternas de lucha y el recurso a diferentes clases de fuerza [...] puede representar una manera de tomar *en serio* nuestra dignidad y libertad”, cfr. Papacchini, *Derecho a*

Tras haber expuesto las condiciones preliminares, Kant describe las que considera son condiciones definitivas y que exigirían un mayor esfuerzo y compromiso a largo plazo para el establecimiento de la paz perpetua. La primera, se relaciona con el establecimiento de una constitución republicana para todos los Estados. Aquí es categórico al afirmar que la única forma de gobierno (entiéndase como diferente de forma de Estado) mediante la cual un orden jurídico hace posible un orden de convivencia para todos y no únicamente para unos pocos, es el *Republicanismo*. Esta sería una forma de gobierno (*forma regiminis*)<sup>46</sup> que expresa las condiciones materiales de una sociedad madura en el terreno político, que puede y debe enfrentar decididamente, bien a un régimen del terror de la moral donde impera el mandato inflexible de la ley, bien a un totalitarismo de la fuerza, donde prima el silencio y la sumisión ciegas. Desde esta óptica, tanto el terror como el totalitarismo deben ser enfrentados con el Derecho, que en este caso representa para Kant: “un conjunto de condiciones, según una ley universal de la libertad bajo las cuales la libertad de uno puede reunirse con la libertad del otro”<sup>47</sup>. Además, en una República como la que plantea Kant, resulta más factible que el hombre defienda, frente al despotismo político o moral, su derecho a ser tratado dignamente, convencido del propio bien que esto encierra no sólo para él sino para todos y cada uno de los ciudadanos; el derecho de todos los hombres y entre ellos el suyo. Es en ella donde el hombre posee y realiza su virtud política como ciudadano, es decir, como mayor de edad, conven-

*la vida...*, ob. cit., p. 288. Cfr. también del mismo autor *La ética ante el desafío...*, ob. cit., p. 44. En este texto, Papacchini confronta la eficacia de la *desobediencia activa desarmada*, o lo que Ruiz Miguel también llama *pacifismo pasivo*, que defiende el principio ético de que es peor ejercer la violencia que padecerla. Una actitud de ese tipo nos podría colocar, según Papacchini, en una situación de indefensión total frente a los violentos. Cfr. Ruiz Miguel, *La justicia de la guerra...*, ob. cit., pp. 94-95. Para una discusión más amplia sobre el pacifismo en clave jurídica se recomienda el libro de L. Ferrajoli, *Razones jurídicas del pacifismo*, ed. y trad. de G. Pisarello, Madrid, Trotta, 2004.

46 Entiéndase aquí forma de gobierno diferente a forma de soberanía (*forma imperii*). La primera se refiere a la forma como un Estado hace uso del poder a través de un sistema constitucional que puede ser republicano o despótico. La segunda hace relación a la persona que detenta el poder y que puede representarse de forma monárquica, aristocrática o democrática. Cfr. Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., pp. 55-56.

47 Kant, *Metafísica de las costumbres*, ob. cit., p. 39; (230).

cido de la legalidad y de la auto-obediencia de la ley. Esta postura ha llevado a autores como Ulrich Beck a considerar que la opción por un régimen republicano está directamente conectada en Kant a la defensa de una “modernidad republicana”, que busca la construcción y afianzamiento de una sociedad política donde los individuos sean auto-conscientes de sus derechos fundamentales, donde “el afianzamiento de los derechos fundamentales no puede ser pensado ni garantizado de arriba hacia abajo, sino que tiene que serlo de abajo hacia arriba”<sup>48</sup>.

La segunda condición está asociada, por su parte, con el establecimiento de una federación o liga de naciones. Ante la pregunta *¿Qué hacer para garantizar la paz entre los Estados?* Kant va a argumentar que en aras de su seguridad cada uno de los Estados puede y debe exigir del otro que formen una *federación de pueblos*. Sin embargo, Kant previene contra la idea de considerar federación como un *Estado* de pueblos, es decir, como el intento de fusión de los Estados en uno solo, con la consiguiente pérdida de la autonomía de sus asociados y la soberanía política del Estado como institución<sup>49</sup>. Fundamentalmente, lo que se buscaría con esa federación de pueblos, es acabar con la guerra de manera definitiva pero sin recabar el poder de ningún Estado en particular. Como veremos un poco más adelante, esta intención se vería radicalmente cuestionada con los organismos supranacionales que en el siglo XX serían expertos en intervenir en los asuntos nacionales minando sus intereses soberanos.

Finalmente, como una tercera condición Kant sugiere la creación de un derecho cosmopolita. Y este rasgo es realmente innovador en su propuesta jurídico-política, pues además de que completa el derecho político y el de gentes expuestos también en *Metafísica de las costumbres*, coloca en primer plano el presupuesto de que todos los hombres tienen derecho de propiedad sobre la superficie de la tierra que habitan y ninguno tiene más derecho que otro sobre

ella. En este punto, nuestro filósofo asume que todo hombre puede transitar e interactuar libremente con otros y no puede ser hostilizado sin motivo, ni tratado como enemigo. Un rasgo interesante en tal sentido es que concibe como una *necesidad no sólo política* sino también como un *imperativo moral* hacer del derecho un instrumento de repercusiones cosmopolitas para todos los hombres y para todos los pueblos (un derecho público de la humanidad), constituyéndose en una condición de posibilidad jurídica y ética que permitiría avanzar en el logro de una paz mundial concertada<sup>50</sup>. Habría que añadir que la propuesta de Kant respecto de un derecho con repercusiones cosmopolitas, si bien ha podido suscitar alguna crítica en cuanto a su efectividad internacional, y esto lo veremos a continuación con Habermas, en lo fundamental sigue siendo una propuesta válida y vigente. Y lo sigue siendo por su visión pionera sobre la justicia y el derecho globales. Lo mismo se ha dicho de las ideas kantianas sobre el cosmopolitismo, manteniendo las distancias ideológicas e históricas, en las tesis expresadas por “los movimientos sociales actuales que pugnan por una visión internacionalista del problema de la justicia”<sup>51</sup>.

## Luces y sombras de la propuesta kantiana a la luz de Habermas

Después de realizar una aproximación a los problemas de la guerra y de la paz en Kant, estaría uno tentado de preguntar: ¿es aún actual la propuesta kantiana de salida a la degradación del conflicto?, ¿es posible construir un orden mundial cosmopolita en medio de la incertidumbre bélica de nuestro siglo? Un gran conocedor de la obra de Kant como el filósofo Jürgen Habermas respondería que sí sólo si el proyecto de Kant es revisado y reformulado radicalmente en algunos de sus aspectos. A esto último queremos dedicar nuestro esfuerzo, con la intención de contemporaneizar el esfuerzo del filósofo de Königsberg.

48 U. Beck, “Los padres de la libertad”, en U. Beck (comp.), *Hijos de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 2ª ed., p. 308.

49 Kant, *Sobre la paz...*, ob. cit., p. 58-63.

50 Cfr. Kant, *Metafísica de las costumbres*, ob. cit., pp. 192-193; (352-353).

51 Cfr. Santiago, *Función y crítica...*, ob. cit., p. 128.

En primer lugar, habría que considerar que la propuesta de Kant de una asociación de naciones a largo plazo, compatible con el respeto absoluto por la soberanía interna de los Estados, no es consistente hoy frente al desolador panorama mundial. Para lograr efectividad internacional –no la que hasta ahora han demostrado regulaciones ambiguas y simbólicas como las de las Naciones Unidas que dependen de la “cooperación voluntaria” de sus miembros– y evitar o hacer menos probables los *crímenes de lesa humanidad* o los desmanes de las llamadas *zonas de seguridad*, es necesario que el derecho cosmopolita se institucionalice; es decir, que tenga efecto jurídico realmente vinculante para cada Estado, sea el Estado que sea. Incluso que pueda abogarse por una Justicia Transnacional<sup>52</sup>. De nuevo aquí habría que sospechar de esos acuerdos transitorios e instrumentales que, hoy por hoy, garantizan la confianza al menos de unas potencias sobre otras de no ser atacadas mutuamente en su soberanía, pero que pasan por encima cualquier marco normativo de la ONU<sup>53</sup> a la hora de atacar y destruir la soberanía de otros, bajo el pretexto de acabar con el terrorismo global y extender el manto “sutil” de la democracia por el mundo.

En segundo lugar, la noción de derecho que aparece en la propuesta de Kant ha sido notablemente ampliada y superada en nuestra época. El derecho no se restringe a una legislación entre Estados soberanos, tampoco a la defensa del derecho originario de cada persona. En un mundo globalizado, cada sujeto es ciudadano nacional pero también ciudadano del mundo, incluso con todas las implicaciones jurídicas que esto tiene. En tal sentido, hoy no sólo es posible hablar de la responsabilidad jurídica de los Estados en los crímenes de guerra, sino también de la responsabilidad personal en ellos. Una de las expresiones más dicientes de esto ha sido la creación de la Corte Penal In-

ternacional que ha llevado a considerar, como argumenta Habermas a propósito de los tribunales internacionales de Nuremberg y Tokio, la protección de los derechos humanos más allá del poder soberano de los Estados nacionales<sup>54</sup>.

En tercer lugar, la idea kantiana de una asociación de naciones libres caracterizada por repúblicas soberanas más o menos en igualdad de condiciones históricas, políticas y sociales con claras tendencias pacifistas no es hoy del todo compatible con la figura de una organización mundial que reúne, como bien argumenta Habermas, “de hecho a casi todos los Estados bajo su techo, independientemente de que estén ya constituidos de manera republicana y de que respeten o no los derechos humanos”<sup>55</sup>. Incluso haciendo abstracción de diferencias claras sobre la legitimidad de sus miembros y de las diferencias de estatus en un mundo globalizado. En otras palabras, pensar hoy en un proyecto cosmopolita de naciones, con miras a hacer efectiva la idea del sociólogo Alain Touraine de “vivir juntos” en una misma “aldea global”, implicaría, por una parte, comprender que aún subsisten las diferencias históricas, políticas y sociales entre los países, que las luchas de clases se han polarizado en unos más que en otros, que las sociedades del llamado tercer mundo están amenazadas por conflictos internos irregulares que atraviesan lo étnico, lo religioso, lo político, lo territorial, la lucha por los recursos; y que las del llamado “primer mundo” no son tan democráticas en la solución de sus conflictos y en las de otros países; además, que aunque en algunos casos son más conscientes de la concertación y del respeto a la normatividad internacional, siguen jugando a la lógica del expansionismo global y al despotismo democrático<sup>56</sup>.

52 Sobre este tema recomendamos la discusión de F. Cortés Rodas, “Justicia: ¿nacional, global o transnacional?”, en Leyva. (ed.), *La teoría crítica...*, ob. cit., pp. 322-352.

53 Para una revisión de los postulados de la ONU a la luz del pensamiento kantiano se recomienda el artículo de G. Hoyos Vásquez, “Las Naciones Unidas a la luz del pensamiento de Kant”, *Revista Javeriana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Vol. 140, No. 704 (2004), pp. 18-27.

54 J. Habermas, “La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años”, en *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 147-188.

55 *Ibidem*, p. 167.

56 En este punto me distancio de la propuesta de Habermas en el artículo que venimos citando, específicamente por su exagerado optimismo ilustrado (que vuelve y lo acerca a Kant a pesar de sus críticas), y que le lleva a validar como notoriamente significativo el que sólo los países del Primer Mundo “puedan prestarse a concertar sus intereses nacionales con las exigencias cosmopolitas de las Naciones Unidas” dado que “resultan siendo más sensibles a la presión internacional” (Habermas “La idea Kantiana...”, ob.cit., p. 168). Respecto a esa “sensibilidad y confianza” de los países desarrollados sobre la regulación



Finalmente, un proyecto cosmopolita de sociedad de naciones con vigencia actual sería posible sólo si logramos, pese a las tensiones sociales y desigualdades económicas de las distintas regiones del mundo, acuerdos normativos mínimos a nivel internacional pero con eficacia local sobre la protección de los derechos humanos, que no dejen de lado un problema fundamental y es pensar qué tipo de paz es a la que se aspira; pues no es suficiente y satisfactorio para nuestro momento histórico pensar la paz como simple “ausencia de guerra”, olvidando las causas sociales y económicas que le han servido de caldo de cultivo. Esto último, imposible de aceptar en el optimismo ilustrado de un filósofo como Kant, resulta impostergable en un mundo donde los riesgos globales de quedar condenados a tener que aceptar cualquier tipo de paz, especialmente para los que se encuentran en desventaja cultural y social frente a la negociación, son tan reales. Ello implicaría, a su vez, y de nuevo retornamos a Habermas, “concebir la paz como un proceso que aunque transcurre sin violencia, no se orienta sólo a la prevención de la violencia, sino al cumplimiento de los presupuestos reales de una vida en común”<sup>57</sup>.

que hacen los organismos internacionales, consideramos que acontecimientos tan desastrosos como los de la guerra de Irak o el conflicto entre árabes e israelíes, han desmentido en gran medida ese supuesto. De todas formas, Habermas modifica esta posición de optimismo ingenuo en un artículo publicado en 2003 (citado en J. Beriain, *Modernidades en disputa*, Barcelona, Anthropos, 2005) a propósito del ataque a las torres gemelas del 11 de septiembre y la subsiguiente cruzada norteamericana contra los terroristas. Allí va a considerar que en la medida en que la sociedad mundial se ha hecho tan compleja para ser gestionada desde los centros tradicionales del poder hegemónico, el poder de decisión ya no puede estar en manos únicamente de los países denominados potencias (Cfr. también, G. Borradori, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Bogotá, Taurus, 2003). Por otra parte, Otfried Hoffe parece indicar una vía interesante al tema de la democracia cosmopolita al referirse a un asunto que parece no tocar Habermas: el de la tarea ético-jurídica y ético-estatal de la Unión Europea frente a la globalización de los riesgos y los conflictos. Cfr. Epílogo “Quince años después (2002)” a su libro *Justicia política: fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, introd. y ed. de J. C. Velasco, trad. C. Innerarity, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2003, p. 218. Para una ampliación del debate se recomienda mi artículo “Cosmopolitismo (s) y Modernidades (s)”, *Diálogo de saberes*, No. 28 (julio-diciembre 2008), pp. 175-200.

57 Habermas, “La idea kantiana...”, ob. cit., p. 169. Este autor, considera adicionalmente que, frente a una propuesta tan compleja pero necesaria de paz, es indispensable, al menos, garantizar de manera gradual la efectividad de cuatro variables: a. la ampliación de los objetivos del Consejo de Seguridad de la ONU; b. la transformación de la cultura política reactiva de los Estados que sólo actúan por presión normativa internacional; c. la formación de órganos regionales de presión que concedan base efectiva a la ONU; d. la percepción real y coactiva de los peligros globales mundiales (p. 170). Guillermo Hoyos, por su parte, considera que en la posición habermasiana de apostarle a una paz razonable, a través de un paradigma discursivo, se descubre el legado

## Reflexiones Finales

A lo largo del artículo hemos señalado que en Kant emerge un cuestionamiento ético a la guerra, desde dentro de la guerra misma, sin que por ello hayamos defendido la idea de un filósofo iluso preñado de una paz a cualquier precio, que pueda devenir con el tiempo en algo siniestro, costoso y opresivo. En este último apartado, quisiera, en aras de lograr una mayor claridad sobre el tema, aportar algunos elementos conclusivos.

1. En el pensamiento kantiano existe un reconocimiento del conflicto y el antagonismo no bélico entre los hombres e inclusive entre los Estados, con el único fin de evitar la derivación hacia formas de conflicto violento donde se degrade y mutile la dignidad humana. En esa medida, queda claro entonces que, el conflicto es tan ineludible como productivo en la historia del hombre, y que el idilio no es más que un “ideal de pequeñez y de limitación” para el género humano, siguiendo las bellas palabras de Agnes Héller<sup>58</sup>. Y aun reconociendo que el idilio puede cumplir una bella y noble función llegado el momento del “reposo moral”, es claro que el conflicto no puede negarse, eliminarse u ocultarse; tan sólo corresponde a los hombres y a los Estados aprender a regularlo y activarlo, sometiendo a normas jurídicas y éticas su acontecer; evitando especialmente que bajo la forma más degradada del mismo, la guerra, se suspenda la reflexión sobre la licitud del mismo, la moralidad de los medios utilizados para prolongarlo, el costo político, social, ético y económico de sus consecuencias tanto para los individuos, como para los colectivos e incluso para las relaciones presentes y venideras, y con ello la posibilidad de construcción a mediano y largo plazo un proyecto de paz duradera,

kantiano de una democracia incluyente y una democracia cosmopolita. Cfr. G. Hoyos Vásquez, “Tolerancia y democracia en una política deliberativa”, en Leyva (ed.), *La teoría crítica...*, ob. cit., pp. 220-234.

58 A. Héller, *Sociología de la vida cotidiana*, trad. J. F. Ivars y E. Pérez Nadal Barcelona, Península, 1994, p. 398.

- razonable y ajustada a la realidad de los tiempos presentes.
2. Kant propone sobre la guerra miradas descriptivas y valorativas, conjuntamente, que alimentan el debate ya clásico, así como las posturas contemporáneas. Es significativo su aporte sobre la realidad histórica y cultural de la guerra, la explicación de su función y resorte de lo humano, la comprensión sobre su eficacia y costos políticos en las relaciones internacionales, la necesidad de establecer diques morales para regularla, su licitud política y jurídica, e incluso su versión futura de la humanidad sin la presencia de los conflictos bélicos. Hemos tratado, sin embargo, de señalar y poner el énfasis en un punto específico a lo largo de este texto: la preocupación kantiana por reflexionar sobre la necesidad de someter la guerra a normas jurídicas y éticas, su práctica, sus medios y sus fines, algo poco grato pero inevitable en la condición actual de nuestro mundo y de nuestro tiempo. Ello constituiría un primer paso para una paz duradera o al menos razonable, que si bien no eliminaría la confrontación armada del todo, al menos esperaría de ella más respeto por la dignidad del adversario, allanando con ello el camino hacia el reconocimiento futuro entre las partes enfrentadas. Evitando además que la obscenidad del espectáculo guerrero, según el decir del escritor Milán Kundera, citado al comienzo de nuestro artículo, nos haga totalmente insensibles frente a la alteridad.
  3. La postura kantiana respecto a la guerra y a la paz nos ofrece la posibilidad de apelar a criterios éticos para prevenir un comienzo infantil de ella, para regular su curso llegado el caso y para pensar en lo que acontece después de ella. Las restricciones o condiciones que él expone tan bellamente en su ensayo *Sobre la paz perpetua*, tanto las preliminares como las definitivas, no poseen un carácter exclusivamente hipotético, coyuntural o pasajero; por el contrario, se imponen con independencia del cálculo de ventajas y perjuicios, o del hecho de que el enemigo las viole de manera reiterada o no las reconozca. Habría que revisar, incluso para el caso colombiano, esa magnífica sugerencia de Kant, de que aún en caso de guerra, ésta no debe impedirnos asumir un voto de confianza en la mentalidad del enemigo, en sus motivaciones racionales para apostarle a conflictos menos degradados, o a salidas negociadas al conflicto, ya que, de lo contrario, estaríamos condenados a ciclos interminables de venganza, retaliación y exterminio mutuos.
  4. De la propuesta kantiana de humanización de la guerra parece emerger la posibilidad de construcción de un proyecto de modernidad inclusiva donde es deseable una paz razonable y duradera entre los hombres y entre los Estados. Sin embargo, resulta también necesaria una mirada crítica sobre las luces y las sombras. Hemos señalado, cómo habría que revisar, actualizar o reformular su proyecto en cuestiones decisivas, como la noción de un orden legal supranacional y cosmopolita que no viole la soberanía de los Estados, el concepto de guerra y sus múltiples mutaciones en el mundo contemporáneo, el concepto de soberanía en sociedades globales donde los límites entre lo interno y lo externo no son fácilmente identificables y el concepto de República, entre otros aspectos. Habría que ponderar reflexivamente y con los pies sobre la tierra, las posibilidades reales de un proyecto de paz como el de Kant a la luz de las tensiones sociales y desigualdades económicas del mundo actual. Esto último con el fin de pensar seriamente en qué paz queremos y a qué precio. Quizá, frente a esto último no encontremos respuestas en el filósofo alemán, porque su tarea no era decirnos qué paz era la mejor, sino solamente motivarnos a plantear de nuevo, en tiempos de conflictos irregulares, y reconciliaciones nacionales forzadas, la pregunta por la licitud moral de las acciones humanas y sus consecuencias. Por supuesto,

no bajo la sombra de una pregunta inútil sino como un cuestionamiento necesario y siempre actual, de un género humano que no quiere para sí el exterminio total. ■

## Bibliografía

- Aron, R., *Paz y guerra entre las naciones*. T. 1. *Teoría y sociología*. T. 2. *Historia y praxeología*, trad. L. Cuervo, Madrid, Alianza, 1985.
- Beriaín, J., *Modernidades en disputa*, prefacio de S. N. Eisenstadt, Barcelona, Anthropos, 2005.
- Beck, U., "Los padres de la libertad", en U. Beck (comp.), *Hijos de la libertad*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 286-334.
- Bobbio, N., *El tercero ausente*, trad. P. Linares, Madrid, Cátedra, 1997.
- Borradori, G., *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Bogotá, Taurus, 2003.
- Clausewitz, K. von, *De la guerra I*, México, Diógenes, 1977.
- Cortés Rodas, F., "Justicia: ¿nacional, global o transnacional?", en G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 322-352.
- Deas, M., *Intercambios violentos*, Bogotá, Taurus, 1999.
- Eagleton, T., *La estética como ideología*, trad. J. Cano Cuenca y G. Cano, Madrid, Trotta, 2006.
- Ferrajoli, L., *Razones jurídicas del pacifismo*, ed. y trad. de G. Pisarello, Madrid, Trotta, 2004.
- Freud, S., *El malestar en la cultura y otros ensayos*, trad. R. Rey Ardid, Madrid, Alianza, 1975.
- Gallie, W. B., *Filósofos de la paz y de la guerra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Habermas, J., "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de 200 años", *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, trad. de J. C. Velasco y G. Roca, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 147-188.
- Hassner, P., "Immanuel Kant", en L. Strauss y J. Cropsey, *Historia de la Filosofía Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 549-584.
- Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. J. L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1988.
- Heller, A., *Sociología de la vida cotidiana*, trad. J. F. Ivars y E. Pérez Nadal, Barcelona, Península, 1994.
- Hobbes, T., *Antología*, ed. de E. Lynch, Barcelona, Península, 1987.
- Höffe, O., *Justicia política: fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, introd. y ed. de J. C. Velasco, trad. C. Innerarity, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2003.
- Hoyos Vásquez, G., "Tolerancia y democracia en una política deliberativa", en G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 220-234.
- Hoyos Vásquez, G., "Las Naciones Unidas a la luz del pensamiento de Kant", *Revista Javeriana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Vol. 140, No. 704, 2004, pp. 18-27.
- Ignatieff, M., *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, trad. P. Linares, Barcelona, Taurus, 1999.
- Jaramillo Marín, J., "Cosmopolitismo (s) y Modernidades (s)", *Diálogo de saberes*, No. 29 (julio-diciembre de 2008), pp. 175-200.
- Jaramillo Marín, J., "Ética, Política y Republicanismo en Kant", *Praxis Filosófica*, No. 18 (enero-junio de 2004), pp. 101-114.
- Joas, H., *Guerra y modernidad*, trad. B. Moreno, Barcelona, Paidós, 2005.

Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, presentación de A. Truyol y Serra, trad. J. Abellán, Madrid, Tecnos, 2005.

Kant, I., "Comienzo presunto de la historia humana", en *Filosofía de la Historia*, prólogo y trad. de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Kant, I., "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor", en *Filosofía de la Historia*, prólogo y trad. de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Kant, I., "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la Historia*, prólogo y trad. de E. Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, estudio preliminar de A. Cortina, trad. y notas de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1984, reeditado en Barcelona, Altaya, 1993.

Kundera, M., *La inmortalidad*, trad. F. de Valenzuela, Barcelona, Tusquets, 1990.

Papacchini, A., "Kant y Hegel: posturas encontradas frente a la guerra", en Grupo Praxis, *Los filósofos, la guerra y la política*, Cali, Universidad del Valle. Serie Lunes de Debate, 2002.

Papacchini, A., *La ética ante el desafío de la guerra*, Bogotá, Universidad Libre, Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez C, 2002.

Papacchini, A., *Derecho a la vida*, Cali, Editorial Universidad del Valle-Colciencias, 2001.

Pécaut, D., "De la violencia banalizada al terror: el caso colombiano", *Controversia*, No. 171 (Dic. /97), Bogotá, CINEP.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD, *El conflicto, callejón con salida. Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia-2003*, 2ª ed. Bogotá, 2003.

Rodríguez Woroniuk, E., "Política y guerra en el pensamiento de Carl Schmitt", en A. Papacchini et al (ed.), *Violencia, guerra y paz. Una mirada*

*desde las ciencias humanas*, Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 2001, pp. 190-196.

Ruiz Miguel, A., *La justicia de la guerra y de la paz*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1988, pp. 94-95.

Salazar, B. y Del Castillo, M. del P., *La hora de los dinosaurios: conflicto y depredación en Colombia*, Bogotá, CEREC-CIDSE, 2001.

Sampson, A., "Reflexiones sobre la violencia, la guerra y la paz", en A. Papacchini et al (ed.), *Violencia, guerra y paz. Una mirada desde las ciencias humanas*, Cali, Facultad de Humanidades, Universidad del Valle, 2001, pp. 84-85.

Santiago, T., *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*, Iztapalapa, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

Schmitt, C., *El concepto de lo político*, trad. R. de Agapito, Madrid, Alianza, 2002.

Serrano Gómez, E., *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*, Iztapalapa, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.

Serrano Gómez, E., "Kant y el proyecto de una Teoría crítica de la sociedad", en G. Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, pp. 126-142.

Simmel, G., "La lucha", en *Sociología: estudios sobre las formas de socialización I*, Madrid, Alianza, 1986, pp.265-355.

Zuleta, E., *Elogio de la Dificultad y otros ensayos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 2001.

Zuleta, E., "Para una concepción positiva de la democracia", en *Colombia: violencia, democracia y derechos humanos*, Cali, Fundación Estanislao Zuleta, 1998.

Weil, E., *Problèmes kantians*, 2ª ed. revue et argumentée, Paris, Vrin, 1982.