

Immanuel Kant

# Sobre la paz perpetua

Presentación de ANTONIO TRUYOL Y SERRA

Traducción de JOAQUÍN ABELLAN

SEXTA EDICIÓN



TITULO ORIGINAL:

*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant (1795)*

Traducido directamente de *Kants Werke*, Akademie Textausgabe.  
Walter de Gruyter, Berlin, 1968, vol. VIII, pp. 343-386,  
reproducción fotomecánica de la edición de la Königliche  
Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1912-1913.

1.<sup>a</sup> edición, 1985 6.<sup>a</sup> edición, 1998

## ÍNDICE

|  |             |       |
|--|-------------|-------|
| PRESENTACIÓN .....   | <i>Pág.</i> | IX    |
| SOBRE EL CONCEPTO DE REPÚBLICA .....   |             | XXIII |
| SOBRE LA PAZ PERPETUA  |             |       |
| SOBRE LA PAZ PERPETUA .....  |             | 3     |
| SECCIÓN PRIMERA QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS PRELIMINARES PARA LA<br>PAZ PERPETUA DE LOS ESTADOS ..... |             | 5     |
| SECCIÓN SEGUNDA QUE CONTIENE LOS ARTÍCULOS DEFINITIVOS PARA LA<br>PAZ PERPETUA .....                 |             | 14    |
| APÉNDICE .....   |             | 45    |

## PRESENTACIÓN

por Antonio Truyol y Serra

El opúsculo de Kant *Sobre la paz perpetua* suele situarse en la línea de una serie de proyectos de organización internacional y de paz perpetua que se han sucedido desde la baja Edad Media hasta nuestros días; unos limitados a Europa y otros de alcance mundial, entre los que destacan, con anterioridad a Kant, los de Sully y Emeric Crucé, Will. Penn, el abate de Saint-Pierre y Bentham.

Esta perspectiva está justificada en la medida en que el objeto que todos persiguen es el mismo, y que unos influyeron sobre otros.

En un aspecto, el opúsculo kantiano es la culminación de la literatura anterior sobre el tema, que en algunos autores se enmarca en un género que corresponde al de la utopía, trasladado de lo social interno al ámbito internacional.

Pero el tratado de Kant *Sobre la paz perpetua* supera el nivel de una elucubración más o menos aislada y alejada de la realidad. Se sitúa en el marco de una filosofía de la sociedad internacional y una filosofía de

la historia, como no podía dejar de ocurrir en un pensador de la profundidad de Kant.

Esto no siempre se ha advertido debidamente, siendo causa de ello el que durante mucho tiempo las grandes *Críticas* centraron el interés de los expositores de Kant. Algunos contemporáneos de Kant equipararon su proyecto al de Saint-Pierre. El propio Kant, en una carta, lo califica de «ensoñaciones» (*rêveries*). Hoy, en cambio, se valoran cada vez más las obras de Kant, generalmente más breves, relativas a la filosofía de la historia y la política.

Veamos en primer término el lugar que ocupa *Sobre la paz perpetua* en el conjunto de la obra filosófica de Kant.

Kant, como es sabido, no fue de vocación tardía, pero sí de producción tardía. Publicó su primera gran obra, la *Crítica de la razón pura*, en 1781, o sea, a los 57 años (tengamos en cuenta que en su tiempo esta edad suponía con respecto a la media de la vida humana mucho más que en el nuestro). Pero desde entonces, publicó ya sin cesar. Pues bien, dentro de esta «tardanza» kantiana, el tratado *Sobre la paz perpetua* es a su vez tardío: ve la luz en 1795, siendo Kant septuagenario, y precede en dos años a la *Metafísica de las costumbres* (1797) y en tres a la *Antropología* (1798), la última de sus obras mayores; es decir, que las tres se elaboran en el último decenio de su vida, pues falleció en 1804.

*Sobre la paz perpetua* lleva el subtítulo de *Ensayo filosófico*. Se relaciona estrechamente con la ya mencionada *Metafísica de las costumbres*, y con un artículo publicado en la revista *Berlinische Monatsschrift*, «idea de una historia general (o universal) desde una pers-

pectiva cosmopolita», anterior en once años (1784); pero también se relaciona con otros de estos años finales, que giran en torno a la ética y su relación con la política (tema ya abordado en Anexo en *Sobre la paz perpetua*). Me refiero a los escritos: «Sobre la expresión corriente: esto puede ser justo en teoría, pero no vale nada en la práctica» (1793), y (en una conexión más laxa) «Sobre un supuesto derecho de mentir por humanidad» (1797).

Estamos, pues, ante una problemática que se integra en un sistema ético, jurídico y político que desemboca en un sistema filosófico-histórico que no pocos consideran de tanto relieve como su teoría del conocimiento y que no puede ser dejado de lado, como lo fuera por cierto neokantismo, que con ello amputaba la filosofía de Kant, empobreciéndola.

Porque además, esta filosofía ética, jurídica y política, y en general la filosofía de la historia en la que se proyecta, no sólo influiría profundamente sobre el joven Fichte, sino que se anticipa a algunas de las concepciones que, desarrolladas por Hegel, van comúnmente asociadas al nombre de éste.

*Sobre la paz perpetua*, después de la famosa alusión irónica al lema relativo a la paz perpetua colocado junto a un cementerio, en el rótulo de un mesón holandés, que Kant menciona al principio, se presenta como un tratado estructurado en dos secciones: la primera contiene seis «artículos preliminares», y la segunda, tres «artículos definitivos» para una paz perpetua entre los Estados. Y consta, en su versión definitiva, de dos Anexos o Apéndices: I. Sobre la discrepancia entre la moral y la política desde la perspectiva de la paz per-

petua; II. De la armonía de la política con la moral según el concepto trascendental del derecho público.

La influencia ejercida por Rousseau sobre la filosofía política de Kant se hace sentir también en la teoría de la guerra y la paz, si bien Kant, aquí como allí, da a las concepciones del ginebrino mayor rigor y precisión, extrayendo de ellas ulteriores consecuencias<sup>1</sup>.

A diferencia de Rousseau, y en consonancia con Hobbes, Kant considera que la lucha tiene raíces en la naturaleza humana. La paz no es lo natural entre los hombres, sino una conquista de su voluntad consciente. «El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*»<sup>2</sup>. Salir del estado de naturaleza para constituir una sociedad civil mediante el «contrato originario» (*ursprünglicher Kontrakt, ursprünglicher Vertrag*) es un imperativo de la razón, un deber. Pues «la razón práctico-moral formula en nosotros su *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*»<sup>3</sup>. La misma exigencia racional del imperativo categórico que obliga a los individuos a asociarse en el Estado, les obliga también a superar el estado de naturaleza que impera entre los

<sup>1</sup> Reproducimos a continuación parte de nuestro artículo «La Guerra y la Paz en Rousseau y Kant», *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 8 (nueva época), marzo-abril de 1979, pp. 47-62, con alguna variación al final y la adopción del texto de la presente traducción para las citas de *Sobre la paz perpetua*.

<sup>2</sup> *Paz perp.*, sección segunda, proemio.

<sup>3</sup> *Metafísica de las costumbres*, primera parte: *Teoría del derecho*, sección tercera, conclusión.

Estados y constituir una unión de Estados (*Staatenverein*) o Estado de los pueblos (*Völkerstaat, civitas gentium*). «Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra»<sup>4</sup>. La idea de un Estado mundial, cosmopolita («*weltbürgerlich*»), sirve de esta suerte en Kant de principio regulativo en el ámbito internacional, y principalmente con respecto a la guerra, cuya eliminación es un deber, siendo así que éste no puede realizarse fuera de dicho marco.

Mientras no se llegue al Estado mundial, cosmopolita, el actual derecho de gentes (en alemán *Völkerrecht*, «derecho de los pueblos»), que estrictamente hablando debería denominarse, según Kant, «derecho de los Estados» (*Staatenrecht, ius publicum civitatum*)<sup>5</sup> no pasa de ser un sucedáneo «provisional», carente de eficacia: antes del paso del estado de naturaleza, al estado de legalidad, «todo derecho de las gentes o de los pueblos (*Recht der Völker*) y todo lo mío y tuyo externo de los Estados adquirible o conseguible mediante la guerra, es meramente *provisional*, y sólo podrá llegar a ser *perentorio* y convertirse en verdadero *estado de paz* en una unión de Estados (*Staatenverein*) de carácter ge-

<sup>4</sup> *Paz perp.*, sección segunda, segundo artículo definitivo.

<sup>5</sup> *Metafis. de las cosas*, *Teoría del derecho*, segunda parte, sección segunda, § 53.

neral (análogamente a aquello por cuya virtud un pueblo se convierte en Estado)»<sup>6</sup>. En el seno de ese Estado universal regirá un derecho mundial, que Kant llama «derecho cosmopolítico» (*Weltbürgerrecht, ius cosmopoliticum*), al que define como el que atañe a «la posible asociación de todos los pueblos en orden a ciertas leyes generales de su posible comercio», entendiendo esta última palabra en el sentido más general de *Verkehr*<sup>7</sup>.

Entre tanto, el derecho de gentes, según la idea del contrato social originario, hace necesario un pacto entre los pueblos y la constitución de una corporación o federación (*Genossenschaft, Föderalität, foedus Amphyctionum*) siempre denunciabile: «Tiene que existir, por tanto, una federación (*ein Bund*) de tipo especial a la que se puede llamar la *federación de la paz* (*Friedensbund, foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*Friedensvertrag, pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquélla buscaría terminar con todas las guerras para siempre»<sup>8</sup>. El carácter incompleto de esta asociación federativa, de este *Bund*, resulta de que no persigue la adquisición de poder alguno para el Estado, sino simplemente «mantener y garantizar *la libertad* de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción»<sup>9</sup>. Se trata en última

<sup>6</sup> *Ibid, ibid*, § 61.

<sup>7</sup> *Ibid, ibid*, § 62.

<sup>8</sup> *Paz perp.*, sección segunda, segundo artículo definitivo.

<sup>9</sup> *Ibid, ibid*.

instancia de un sucedáneo perfectamente caracterizado por Kant: como quiera que hoy por hoy los Estados no quieren salir del estado de naturaleza y constituir un estado civil que a todos les incluya, según su idea del derecho de gentes, con lo que resulta «que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesi*, en ese caso, el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial* (*Weltrepublik*)<sup>10</sup>, por el sucedáneo *negativo* de una *federación* permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen»<sup>11</sup>. Pero de todos modos, el sentido de los vínculos creados por el derecho de gentes estriba a tender a una paz perpetua.

Para ello, el derecho a la guerra, inherente al estado de naturaleza entre Estados, por cuanto en él no cabe un *proceso* (como ocurre con los litigios en el estado civil) y es la *fuerza* el único medio al alcance del Estado que se cree perjudicado por otro<sup>12</sup>, ha de ejercitarse de manera que deje siempre abierta la posibilidad de salir de él, evitando los medios susceptibles de destruir la confianza en la futura paz<sup>13</sup>.

Sin entrar aquí en una exposición detallada del derecho a la guerra y del derecho de la guerra en Kant, bastará señalar que Kant admite, dadas las condiciones de inseguridad del estado de naturaleza, la licitud de la guerra preventiva en caso de peligro grave o de

<sup>10</sup> Veremos a continuación el por qué de esta expresión.

<sup>11</sup> *Paz perp.*, *ibid*.

<sup>12</sup> *Metafísica de las cost*, *loc. cit.*, § 56.

<sup>13</sup> *Paz perp.*, sección primera, sexto artículo preliminar, *Metafis. de las cost.*, *loc. cit.*, § 57.

amenaza al equilibrio imperante. «Además de la violación activa (de la primera agresión, que es distinta de la primera hostilidad), es la *amenaza*» la que da base al derecho a la guerra, incluyendo dicha amenaza, ora unos preparativos (*eine Zuriüstung*) previamente emprendidos que fundan el derecho de *prevención* (*ius praeventionis*), ora el simple *poder* tremendamente creciente (*fürchterlich anwachsende Macht, potentia tremenda*), debido a conquistas territoriales de otro Estado<sup>14</sup>. Pero Kant proscribe como fin de la guerra el exterminio del adversario o su dominación, ni siquiera entendiéndola como castigo. «Ninguna guerra de Estados independientes entre sí puede ser una *guerra punitiva* (*bellum punitivum*). Pues la pena sólo se da en la relación de un superior (*imperantis*) con el súbdito (*subditum*), relación que no es la de los Estados entre sí»<sup>15</sup>. Acto seguido añade Kant: «Pero tampoco una *guerra de exterminio* (*Ausrottungskrieg, bellum internecinum*), ni una *guerra de sujeción* (*Unterjochungskrieg, bellum subiugatorium*), que sería aniquilación de un Estado (cuyo pueblo se funde con el dominador en una sola masa o cae en servidumbre)»<sup>16</sup>. De ahí que únicamente quepa obligar al enemigo a suministros y contribuciones, y que al término de las hostilidades no se pueda exigir el reembolso de los gastos de guerra, pues ello equivaldría a imponer una pena a otro Estado.

Así como Rousseau ponía en duda el que la unión

<sup>14</sup> *Metafís. de las cost.*, loc. cit., § 57.

<sup>15</sup> *Ibid.*, loc. cit., § 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, loc. cit., § 57.

de los Estados en una sociedad civil mundial (incluso en una sociedad civil europea) fuese factible, también Kant se hace cuestión de la posibilidad de instaurar el Estado universal, y con él la paz perpetua, Estado universal y paz perpetua que la razón postula. Pero su actitud ante la interrogante, e incluso ante la respuesta negativa, es típica de todo su modo de pensar. Aunque no sea posible la realización del Estado universal, y con él de la paz perpetua, lo que sí es realizable en todo caso es la aproximación al mismo mediante el adecuado proceso de asociación de los Estados. «*La paz perpetua* (el fin último de todo el derecho de gentes) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que a ella tienden, o sea, integrar aquellas asociaciones de Estados que sirven para la *aproximación* continua a ella, no lo son; sino que, antes bien, así como esta es una tarea fundada en el deber y, por consiguiente, también en el derecho de los hombres y Estados, son en todo caso realizables»<sup>17</sup>. A fin de cuentas, «la idea racional de una comunidad *pacífica*, aunque todavía no amistosa, plena, de todos los pueblos de la tierra, que pueden venir a estar en relaciones efectivas entre sí, no es en absoluto filantrópica (ética), sino un principio *jurídico*», cuyo desenvolvimiento da lugar al derecho cosmopolítico<sup>18</sup>. Puede afirmarse, según Kant, que la instauración general y permanente de la paz no es sólo una parte, sino la totalidad del fin último de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón; «pues el estado de paz es únicamente

<sup>17</sup> *Ibid.*, loc. cit., § 61.

<sup>18</sup> *Ibid.*, loc. cit., § 62.

el estado de lo mío y lo tuyo en una multitud de hombres vecinos entre sí asegurado bajo *leyes*, que, por consiguiente, están reunidos en una constitución; cuya regla, sin embargo, no tiene que ser tomada de la experiencia de los que hasta la fecha se han encontrado mejor con ello, como una norma para otros, sino la regla tomada por la razón *a priori* del ideal de una unión jurídica de los hombres bajo leyes públicas en general»<sup>19</sup>.

El opúsculo sobre la paz perpetua señala las condiciones previas y las definitivas que son necesarias para alcanzar dicha finalidad. Entre las primeras cabe destacar el principio de la buena fe, por virtud del cual ningún tratado de paz valdrá como tal si se hiciera con la reserva secreta de un motivo de guerra futura, el desarme total progresivo, y la no-intervención violenta «en la constitución y gobierno» de los Estados entre sí. Las condiciones definitivas son tres. En primer lugar, «la constitución civil en cada Estado debe ser republicana», en el sentido kantiano de ser representativa y basarse en la separación de poderes (ante todo, del poder legislativo y del ejecutivo), por ser la única que resulta verdaderamente de la idea del contrato originario y, por ende, «la única plenamente adecuada al derecho del hombre». En segundo lugar, el derecho de gentes ha de basarse en un federalismo de Estados libres, susceptible de ampliarse y consolidarse hasta convertirse en un Estado mundial que, por la misma razón que los Estados miembros, será una república, una república mundial (*Weltrepublik*). Por último, el derecho cos-

mopolítico se limitará a una hospitalidad (*Hospitalität*) universal, entendiéndose por ella Kant el derecho de los miembros de cada Estado a recorrer cualquier lugar del globo sin ser considerados como enemigos, por lo que hay cierta analogía entre este «derecho de visita» (*Besuchsrecht*) y el *ius communicationis* en Francisco de Vitoria. Ello quiere decir que la ciudadanía mundial no anula las ciudadanía nacionales existentes, dado el carácter federativo del Estado mundial kantiano, e implica esencialmente la libertad de circulación de personas y bienes, factor de comunidad. Ya hoy —comprueba Kant— la comunidad que se ha conseguido entre los pueblos de todos los continentes es tal, que «la violación del derecho en *un* punto de la tierra se hace sentir en *todos*». Y con tal motivo, Kant censura severamente el «comportamiento inhospitalario» (*das inhospitale Betragen*) de los Estados cultos (*gesittet*), especialmente de los dedicados al comercio, de nuestro continente», que en Ultramar convirtieron la «visita» en conquista, con crueles procedimientos.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurriera en Rousseau, la incertidumbre que pueda abrigar el pensamiento acerca del futuro viable queda finalmente superada en Kant por la historia. Porque a través de un largo proceso, la propia naturaleza conduce la humanidad al Estado mundial. Y lo hace, con un superior designio, aprovechando no sólo las solidaridades, sino también las rivalidades y luchas. Estas oponen a los hombres entre sí ciertamente, pero a la vez los unen. El hombre es, un ser a un tiempo social y antisocial. Si siente hacia sus semejantes una atracción, siente no menos hacia ellos una repulsa. De esta tensión entre atracción y repulsa

<sup>19</sup> *Ibid.*, *loc. cit.*, conclusión.

nace lo que Kant denomina la «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) del hombre. Pues bien, la naturaleza se vale de las convergencias y de los antagonismos humanos para producir una concordia superior, por encima de la voluntad de los interesados, según un proceso que, como en los estoicos, aparece a la vez como destino (*Schicksal*) en orden a su causalidad oculta, y como providencia (*Vorsehung*) en orden a su sabia finalidad. Lo que nos da la garantía de la paz perpetua «es nada menos que la gran artista Naturaleza (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad»<sup>20</sup>. Esta «intención de la naturaleza» implica una heterogénesis de los fines, ya expresada por Vico en su concepto de Providencia divina, y que Hegel desarrollaría con su referencia a la «argucia» o «añagaza» de la Razón (*die List der Vernunft*), atribuyéndole, más explícitamente aún, un papel análogo de motor de la historia en el proceso dialéctico de la libertad.

Visto el opúsculo *Sobre la paz perpetua* desde hoy, podemos destacar como aportación decisiva suya la idea de que la precariedad del derecho internacional sólo puede ser superada por la vía de la organización internacional, tanto en el ámbito regional como en el mundial, o según un proceso que va de la regional a la mundial; en otros términos, la idea de que la paz, ética y necesariamente necesaria, va vinculada a la organización a través de la federación.

<sup>20</sup> *Paz perp.*, suplemento primero: «De la garantía de la paz perpetua». Cfr. asimismo los opúsculos sobre filosofía de la historia, en particular su *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, de 1784.

Es sabido que esta idea ejerció una gran influencia a lo largo del siglo XIX y en el XX, hasta la creación de la Sociedad de las Naciones, promovida por el presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, y cuya denominación inglesa, *League of Nations*, es más semejante a la alemana, *Völkerbund*, que se encuentra en Kant.

También cabe destacar en la concepción kantiana de un orden mundial pacífico, tanto en *Sobre la paz perpetua* como en la *Metafísica de las costumbres*, a cuyos desarrollos sistemáticos prelude, un sentido de la realidad a la vez que de la responsabilidad humana en su advenimiento. Es cierto que cabe una interrogación acerca del margen de libertad humana y su tensión con la necesidad en el proceso histórico hacia la instauración del Estado mundial. Pero la lúcida toma de conciencia de dicho proceso y la valoración positiva de las implicaciones de la creciente interdependencia de los pueblos, no puede menos de mover a la acción en el mismo sentido. También aquí se hace patente la esencial dimensión práctica de la filosofía de Kant, que finalmente contribuye, si es que no aspira (en contra del reproche dirigido a sus antecesores por Marx, en quien también se da, por lo demás, la relación dialéctica entre necesidad y libertad), a cambiar el mundo.

En todo caso, después de haberse referido Kant al papel del espíritu del comercio, «que no puede coexistir con el de la guerra y más pronto o más tarde se apodera de cada pueblo», creando entre todos ellos un vínculo fundado en el propio interés, extrae del conocimiento una máxima: «De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los

instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para *vaticinar* (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)»<sup>21</sup>.

## SOBRE EL CONCEPTO DE REPÚBLICA

por Joaquín Abellán

La cuestión de la forma de gobierno, del cómo se gobierna, desplaza en Kant a la pregunta clásica por la mejor forma de Estado. Como forma de gobierno, el republicanismo se contrapone al despotismo que Kant encuentra tanto en el Estado paternalista de la Ilustración como en la Democracia. Para aproximarnos al contenido del republicanismo partimos del concepto kantiano de Estado —Estado de derecho— (I), mostrando después los principios de la constitución republicana: los derechos individuales (II) y el sistema representativo (III), tras los que la constitución republicana se difumina en un «espíritu», asimilable y realizable fundamentalmente por las monarquías.

### I

Kant obtiene el concepto de Estado mediante su deducción trascendental, es decir, como condición formal

---

<sup>21</sup> *Paz perp.*, último párrafo del suplemento primero.

por la que el orden jurídico se hace posible como un orden objetivo de convivencia; el Estado se entiende como la condición del derecho. El derecho, a su vez, es definido por Kant como el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser compatible con el arbitrio de los otros según una ley general de libertad. Y, finalmente, la libertad, la categoría básica de la ética y la política kantianas, es concebida como la autodeterminación racional del hombre. Es precisamente la pregunta por la posibilidad de realizar esta autodeterminación en un mundo en el que uno entra en colisión con los demás la que conduce al concepto de derecho y al del Estado. La naturaleza del Estado consiste, por tanto, para Kant en ser la garantía del derecho; tiene el poder de declarar qué es derecho cuando éste está controvertido y de asegurar su cumplimiento cuando se ha conculcado. A este concepto de Estado como «reunión de un número mayor o menor de hombres bajo leyes de derecho» llega Kant por la necesidad lógica de que el derecho sea garantizado. Su deducción trascendental es la única vía para asentar su concepto sobre bases estrictamente lógicas, de manera absoluta; no se puede llegar a él por la experiencia de los Estados concretos ni por el análisis de las actividades que podría o debería realizar; sólo partiendo de la razón a priori, del ideal de una vinculación jurídica de los hombres bajo leyes de derecho público, llega Kant a un concepto de Estado que implica una negación del Estado de la Ilustración.

Deducido el concepto de Estado trascendentalmente, como la voluntad unida que hace posible el derecho, la pregunta por los fines del Estado adquiere lógi-

camente una nueva respuesta, con la que Kant establece una ruptura con la tradición. La tradición de la filosofía occidental, desde Aristóteles a Wolff, con pequeñas variaciones, había entendido la política, junto a la moral y a la economía, como partes de la filosofía práctica. Estas tres disciplinas tenían en común su preocupación por la vida del hombre: cómo debe vivir y qué condiciones deben darse para que pueda vivir. La categoría central de esa filosofía práctica era la virtud, el *bene et honeste vivere*. La vida virtuosa se concebía como un imperativo para el hombre, dimanante de su propia naturaleza. Desde esta perspectiva adquiriría una dimensión especial la pregunta por las formas de Estado, al explicarse éstas en su relación subordinada con el fin de la vida buena. El absolutismo ilustrado se situaba dentro de esta tradición al comprender como actividades estatales aquéllas dirigidas al bienestar y felicidad de los súbditos, englobadas en el concepto y la práctica de la *Policía*.

Kant rompe con esta tradición. El Estado queda vinculado exclusivamente al derecho, como condición de posibilidad de éste. Por ello, la crítica de Kant a los fines del Estado formulados por la tradición anterior es radical. En el ensayo sobre *Teoría y práctica*, de 1793, escribe: «Un gobierno fundado en el principio de la beneficencia (*Wohlfahrt*) respecto al pueblo, de modo semejante a como un padre se comporta con sus hijos, es decir, un gobierno paternal en el que los súbditos sólo tienen que conducirse pasivamente como si fueran niños que no pueden distinguir lo que verdaderamente les es provechoso o perjudicial [...] es el mayor

despotismo<sup>1</sup>. Su distanciamiento del principio de la felicidad, central en la vieja filosofía política, es total. En *Teoría del Derecho* (1797) escribe: «El fin del Estado no es el bienestar y la felicidad de los ciudadanos, ya que esto puede lograrse de mejor manera incluso [...] en el estado de naturaleza o bajo un gobierno despótico, sino la máxima coincidencia de la constitución con los principios del *derecho*, que es a lo que nos obliga la razón por un imperativo categórico»<sup>2</sup>. El principio de la felicidad resulta inadecuado para determinar los fines del Estado, pues el concepto de Estado al que ha llegado Kant tiene un fundamento absoluto y lógico al vincularse al concepto de derecho. El Estado en Kant es un Estado de derecho que niega al Estado de la Ilustración, el *Wohlfahrtstaat*, que, sobre la base del principio de la felicidad, implica despotismo.

## II

Al despotismo contraponen Kant el republicanismo. Despotismo y constitución republicana son dos formas contrapuestas de gobierno (*formae regiminis*) diferenciadas entre sí por el distinto modo de utilización del poder del Estado. El modo despótico de gobierno se caracteriza por la utilización de la voluntad pública como si fuera la voluntad particular del gobernante: «gobierno bajo el cual el soberano trata al pueblo como

si fuera su propiedad»<sup>3</sup>. A ese modo de gobierno conduce inevitablemente la falta de separación del poder ejecutivo, y del legislativo. Por el contrario, la forma republicana de gobierno cuenta con la separación de poderes y la idea de representación —como veremos en el punto siguiente— y descansa en los principios de libertad e igualdad de los ciudadanos.

Los principios de libertad e igualdad, que fundamentan la constitución republicana, recogidos en el primer artículo definitivo de *Sobre la paz perpetua* habían sido ya formulados en el ensayo sobre *Teoría y práctica* (parte segunda, contra Hobbes), y en la *Teoría del Derecho* de 1797 serán de nuevo formulados. Es preciso, sin embargo, señalar que hay en Kant un cambio en la significación que atribuye a estos derechos fundamentales. La tradición alemana del siglo XVIII había generalizado la tesis de que el individuo posee, en su cualidad de hombre, derechos naturales inalienables. Estos derechos, sin embargo, no tenían un contenido jurídico inmediato y se presentaban, más bien, como preceptos morales o simples consejos de prudencia<sup>4</sup>. Kant, que en la década de 1760 había estudiado la crítica de Hume a la validez suprapositiva de los derechos individuales pretendida por Locke, tampoco había ido más allá de este planteamiento en una primera etapa. Pero en la formulación de *Sobre la paz perpetua* los derechos individuales aparecen fundados en el propio ser humano, adquiriendo de esta manera una dimensión pre-

<sup>1</sup> *Kants Werke*, Berlín, 1968, VIII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, VI, 318.

<sup>3</sup> *Reflexion* 8054.

<sup>4</sup> Así, en C. Wolff, *Politica*, par. 215, 433

política: «La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen al ser humano, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible» (p. 16). Este planteamiento se mantiene en la *Teoría del Derecho*, donde la persona es entendida como la condición suprema de todas las relaciones jurídicas: «la persona es un ser que tiene derechos [...] una persona no puede someterse nada más que a aquellas leyes que se da a sí misma (ella sola o de acuerdo con otras)». El principio de la «libertad de los miembros de una sociedad, en cuanto hombres» es el más radical y universal. Sólo el libre puede llevar una existencia digna del hombre: «la servidumbre es la muerte de la persona y, sin embargo, es la vida del animal», escribe Kant en la *Reflexión 7886*. La libertad frente a la autoridad asistencial significa la posibilidad de que cada uno conforme individualmente su destino, «nadie puede obligarme a ser feliz de una cierta manera [...]»; cada uno, por el contrario, debe poder buscar su felicidad por el camino que le parece bueno [...]. En el terreno estrictamente político, la libertad significa la «capacidad de obedecer sólo a las leyes que he consentido» (p. 16). La igualdad de los súbditos ante la ley es el segundo principio sobre el que descansa una constitución republicana. La exigencia de la igualdad jurídica es reconocida por Kant como compatible con la desigualdad material; la separación de igualdad jurídica y material comportaba, por su parte, una negación del determinismo

antropológico del historiador Meiner que vinculaba a la desigualdad de la naturaleza una desigualdad ante la ley. Esta exigencia de igualdad de todos ante la ley, defendida por ilustrados como Georg Schlosser, Wieland, August Hennings, se vio fortalecida por las tendencias uniformadoras y modernizadoras que guiaron la codificación prusiana (*Allgemeines Landrecht*, 1794) y austriaca (*Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*, 1811)<sup>5</sup>.

El principio de la igualdad de todos en cuanto ciudadanos lo había formulado Kant en 1793 como el principio de la «independencia de cada miembro de la comunidad, en cuanto ciudadano». Al explicar este principio Kant había distinguido entre ciudadanos activos y pasivos. Cuando Kant hace de la independencia el criterio diferenciador entre miembros activos y pasivos del Estado explica que la *sibisuficientia*, que convierte al individuo en colegislador y ciudadano pleno, está remitida a la propiedad. La propiedad no se limita necesariamente a la propiedad de la tierra sino que comprende todo aquello por lo que el individuo puede ser señor *sui iuris*: comprende también el arte, la artesanía, la ciencia; lo que queda excluido del concepto de independencia y de sus consecuencias políticas es la prestación de servicios. Los que prestan servicios no gozan de independencia económica y están privados de la participación política, como *Schutzgenossen* (junto a las mujeres y los niños, que lo están «naturalmente»). Los

<sup>5</sup> Vid. testimonios sobre el concepto de igualdad en el primer liberalismo alemán en Zwi Batscha, *Studien zur politischen Theorie des deutschen Frühliberalismus*, Francfort, 1981. Sobre Kant, pp. 49 y ss.

asalariados quedan identificados en Kant como prestadores de servicios y calificados como miembros pasivos del Estado.

### III

Junto a la afirmación de estos derechos individuales, es la existencia de un sistema representativo la otra nota diferenciadora de la constitución republicana. Las referencias al sistema representativo son constantes en Kant. En los trabajos preparatorios de *Sobre la paz perpetua*, publicados en el volumen XXIII de la edición académica, equipara insistentemente despotismo con la carencia de sistema representativo. En la *Teoría del Derecho* escribe que «toda república verdadera no puede ser más que un sistema representativo del pueblo para procurar los derechos en nombre del pueblo por medio de sus diputados»<sup>7</sup>. En términos similares se expresa en *Disputa de las Facultades* (1798): «un ser dotado de libertad [...] no puede ni debe exigir, según el principio *formal* de su arbitrio, un gobierno para el pueblo, al que pertenece, en el que no sea colegislador»<sup>8</sup>. Por lo demás, las obras de Kant contie-

nen pocas indicaciones relativas a las atribuciones y al funcionamiento de los cuerpos representativos, siendo esta idea general de participar en la legislación la más sobresaliente.

La idea de la representación se vincula directamente al republicanismo, pues el sistema representativo es el único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno (*Sobre la paz perpetua*, p. 20). Donde no aparece la representación hay en realidad una no-forma de gobierno (p. 19) y el despotismo es inevitable, como en las repúblicas no representativas de la Antigüedad (pp. 20-21). Sin embargo, en Kant el sistema representativo no implica por sí mismo la determinación de un modo concreto de investirse con el poder estatal. Tampoco la división de poderes implica que los tres poderes estatales no puedan estar de hecho en una sola mano.

La división de poderes se deriva de la necesidad de representar adecuadamente en la realidad político-estatal la voluntad del auténtico portador de la soberanía, es decir, de los ciudadanos-propietarios. El pueblo en su totalidad no puede gobernarse a sí mismo con inmediatez, pues eso supondría la vuelta al estado de naturaleza. El imperio del derecho está garantizado solamente si hay una separación funcional de los poderes del Estado. El que los tres poderes estén en una sola mano no significa para Kant despotismo. El despotismo se presenta cuando no hay diferenciación entre el poder legislativo y el ejecutivo. Para Kant es posible que un príncipe absoluto gobierne el estado de derecho y realice el ideal republicano. La voluntad general, sobre la base de la división de poderes, se convierte así en una idea

<sup>6</sup> Iring Fetscher (*Herrschaft und Emanzipation*, Munich, 1976, p. 186) ha definido el modelo de sociedad en Kant como una sociedad de pequeños, independientes, productores de mercancías, sin contar con el trabajo asalariado. Esta tesis es analizada en Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei I. Kant*, Stuttgart, 1973, pp. 83 y ss., y discutida por Z. Batscha, ob. cit., pp. 52-53.

<sup>7</sup> *Kants Werke*, VI, par 52.

<sup>8</sup> *Kant Politische Schriften*, ed. von der Gablentz, Colonia, 1965, p. 159.

regulativa que ofrece solamente un criterio de valoración. El legislador se obliga a dar leyes como habría podido surgir de la voluntad del pueblo y se compromete a considerar a los súbditos, en tanto que quieren ser ciudadanos, como si hubieran prestado consentimiento a esa voluntad. No serían justas las leyes a las que fuera imposible que el pueblo diera su consentimiento; pero si es posible que el pueblo diera su consentimiento es preciso tenerlas por justas<sup>9</sup>. La representación, por tanto, tiene que ver más con el espíritu que con la letra de una constitución. El espíritu representativo-republicano consiste en «tratar al pueblo según principios [...] que se conforman al espíritu de las leyes de libertad (tal como un pueblo maduro se daría a sí mismo), aun cuando no se le pidiera su consentimiento según la letra»<sup>10</sup>. El «espíritu» del sistema representativo puede ser asimilado por la monarquía, con mayores dificultades por la aristocracia y en ningún caso por la democracia. La democracia es la única de las tres formas de Estado (*formae imperii*) desde la que no es posible construir una constitución republicana. La razón que da Kant es que «funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden: esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad» (*Sobre la paz perpetua*, p. 18). El principio representativo se convierte en una «idea teórica», cuya aplicación puede ser realizada gradual-

mente por las monarquías: se convierte, en definitiva, en un criterio para definir el contenido material de la manera de gobernar, que se propone a los monarcas en el marco de la tesis de la autolimitación del poder, que Kant había formulado ya en sus escritos anteriores a la Revolución.

<sup>9</sup> Vid. Kant, *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt, 1968, IX, 153.

<sup>10</sup> *Streit der Fakultäten*, Hamburgo, 1959, 91.

## BIBLIOGRAFÍA

Prescindimos aquí, como es obvio, de la referencia a las exposiciones de la filosofía de Kant en las historias generales de la filosofía o de la de su época, y a las obras generales sobre nuestro pensador (así, las de B. BAUCH, E. CASSIRER, O. KÜLPE, J. LACROIX, TH. RUYSEN, K. VORLÄNDER).

V. BASCH, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne. Leibniz, Kant, Fichte, Hegel*, París, 1927.

Z. BATSCHA y R. SAAGE (eds.), *Friedensutopien Kant, Fichte, Schlegel, Goerres*, Francfort del Meno, 1979.

B. BAUCH, «Die Dialektik in dem Verhältnis von Krieg und Frieden bei Kant», en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, XIX (1925/26) 225-242.

K. BORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928.

E. BRUNNER, «Kants Schrift *Vom ewigen Frieden*», en *Vom Krieg und vom Frieden. Festschrift für Max Huber*, Zürich, 1944, 29-39.

V. DE RUVO, *La Filosofia del Diritto di E. Kant*, Padua, 1961.

O. H. VON DER GABLENTZ, *Kants politische Philosophie und die Weltpolitik unserer Tage*, Vortrag, Berlín, 1956.

L. GOLDMANN, *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, París, 1948.

S. GOYARD-FABRE, *Kant et le Probleme du droit*, París, 1975.

P. HASSNER, «Les concepts de guerre et de paix chez Kant», *Revue Française de Science Politique*, 11 (1961) 642-670.

J. HOFFMEISTER, *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*, Tübinga, 1934.

INSTITUT INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE POLITIQUE, *Annales de Philosophie Politique*, 4: *La philosophie politique de Kant*, París, 1962.

K. JASPERS, «Kants *Zum ewigen Frieden*», en *Wesen und Wirklichkeit des Menschen Festschrift für Helmuth Plessner*, Gotinga, 1957, 131-152.

- H. KRAUS, *Das Problem internationaler Ordnung bei Immanuel Kant*, Berlín, 1931.
- CHR. F. LANGE y A. SCHOU, *Histoire de l'internationalisme*, tomo II: *De la paix de Westphalie jusqu'au congrès de Vienne (1815)*, Oslo, 1954, cap. XI, C, § 5 (pp. 403-414).
- L. LEDERMANN, *Les précurseurs de l'Organisation internationale*, Neuchâtel, 1945, cap. XI (pp. 147-164).
- G. LUMIA, *La dottrina kantiana del Diritto e dello Stato*, Milán, 1960.
- MEULEN, J. TER, *Der Gedanke der internationalen Organisation in seiner Entwicklung*, tomo I, La Haya, 1929, sección 2ª, cap. 29 (pp. 314-339).
- F. MÜNCH, «Das heutige Völkerrecht und Kant», *Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg/Pr.*, XIX (1969), 79-91.
- D. PASINI, «La concezione della storia e dello Stato in Kant ed in Herder», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, XXXII (1955) 466-485. — *Diritto, Società e Stato in Kant*, Milán, 1957.
- K. VON RAUMER, *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, Friburgo de Br./Munich, 1953; 1ª parte, cap VI (Kant und Gentz, pp. 151-207), y 2ª parte, VII (pp. 419-460).
- TH. RUYSSSEN, *Les sources doctrinales de l'internationalisme*, tomo III: *De la Revolution française au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, París, 1961, segunda parte, cap. 1º, 4 (pp. 142-152).
- H. SANER, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, tomo I: *Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, Munich, 1967.
- V. TOMBERG, *La problemática del Derecho internacional a través de la historia*, trad. del alemán por J. Caamaño Martínez, Barcelona, 1961, cap. VI, 2 (pp. 283-303).
- A. TRUYOL Y SERRA, «La guerra y la paz en Rousseau y Kant», *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 8 (nueva época), marzo-abril 1979, pp. 47-62.
- C.E. VAUGHAN, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, ed. por A. G. Little, tomo II: *From Burke to Mazzini*, Manchester, 1925; reimpr., Nueva York, 1960, cap. II.
- G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant*, París, 1962.
- K. VORLÄNDER, *Kants «Zum ewigen Frieden»*, Leipzig, 1911.  
— *Kant und der Gedanke des Völkerbundes*, Leipzig, 1919.
- K. N. WALTZ, «Kant, liberalism, and War», *American Political Science Review*, LVI (1962), 331-340.

## SOBRE LA PAZ PERPETUA

## **SOBRE LA PAZ PERPETUA**

Puede dejarse a un lado la cuestión de si esta satírica inscripción, escrita en el rótulo de una posada holandesa en el que había dibujado un cementerio, interesa a los *hombres* en general, o a los jefes de Estado en particular, que no llegan nunca a estar hartos de la guerra, o exclusivamente a los filósofos, que anhelan ese dulce sueño. El autor del presente ensayo pone como condición lo siguiente: que el político práctico sea consecuente, en caso de conflicto con el teórico, y no pretenda ver peligro alguno para el Estado en las opiniones de éste, aventuradas al azar y manifestadas públicamente, ya que suele desdeñar al teórico, cuyas huera ideas, según el político práctico, no ponen en peligro al Estado que debe arrancar de principios empíricos, y a quien se le puede permitir echar los once bolos de una vez\* sin que aquél, político *de mundo*, le haga

---

\* *Eilf Kegel auf einmal werfen*: esta frase es explicada por el *Deutsches Wörterbuch* de Jacob y Wilhelm Grimm, 1852, como «algo así como cribar la nieve», es decir, una inutilidad. (*N. del T.*)

ningún caso; con esta *cláusula salvatoria* quiere el autor saberse a cubierto, expresamente y de la mejor forma, de toda interpretación maliciosa.

## SECCIÓN PRIMERA

que contiene los artículos preliminares para la paz  
perpetua entre los Estados

1. «No debe considerarse válido ningún tratado de paz que se haya celebrado con la reserva secreta sobre alguna causa de guerra en el futuro.»

Se trataría, en ese caso, simplemente de un mero armisticio, un aplazamiento de las hostilidades, no de la *paz*, que significa el fin de todas las hostilidades. La añadidura del calificativo *eterna* es un pleonismo sospechoso. Las causas existentes para una guerra en el futuro, aunque quizá ahora no conocidas ni siquiera para los negociadores, se destruyen en su conjunto por el tratado de paz, por mucho que pudieran aparecer en una penetrante investigación de los documentos de archivo. —La reserva (*reservatio mentalis*) sobre viejas pretensiones a las que, por el momento, ninguna de las partes hace mención porque están demasiado agotadas para proseguir la guerra, con la perversa intención de aprovechar la primera oportunidad en el futuro para este fin, pertenece a la casuística jesuítica y no se corresponde con la dignidad de los gobernantes así

como tampoco se corresponde con la dignidad de un ministro la complacencia en semejantes cálculos, si se juzga el asunto tal como es en sí mismo.

Si, en cambio, se sitúa el verdadero honor del Estado, como hace la concepción ilustrada de la prudencia política, en el continuo incremento del poder sin importar los medios, aquella valoración parecerá pedante y escolar.

2. «Ningún Estado independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación.»

Un Estado no es un patrimonio (*patrimonium*) (como el suelo sobre el que tiene su sede). Es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer. Injertarlo en otro Estado, a él que como un tronco tiene sus propias raíces, significa eliminar su existencia como persona moral y convertirlo en una cosa, contradiciendo, por tanto, la idea del contrato originario sin el que no puede pensarse ningún derecho sobre un pueblo<sup>1</sup>. Todo el mundo conoce a qué peligros ha conducido a Europa, hasta los tiempos más recientes, este prejuicio sobre el modo de adquisición, pues las otras partes del mundo no lo han conocido nunca, de poder, incluso, contraerse ma-

<sup>1</sup> Un reino hereditario no es un Estado que pueda ser heredado por otro Estado: es un Estado cuyo derecho a gobernar puede darse en herencia a otra persona física. El Estado, pues, adquiere un gobernante: no es el gobernante como tal (es decir, quien posee ya otro reino) el que adquiere un Estado.

trimonios entre Estados; este modo de adquisición es, en parte, un nuevo instrumento para aumentar la potencia sin gastos de fuerzas mediante pactos de familia, y, en parte, sirve para ampliar, por esta vía, las posesiones territoriales. —Hay que contar también el alquiler de tropas a otro Estado contra un enemigo no común, pues en este caso se usa y abusa de los súbditos a capricho, como si fueran cosas.

3. «Los ejércitos permanentes (*miles perpetuas*) deben desaparecer totalmente con el tiempo.»

Pues suponen una amenaza de guerra para otros Estados con su disposición a aparecer siempre preparados para ella. Estos Estados se estimulan mutuamente a superarse dentro de un conjunto que aumenta sin cesar y, al resultar finalmente más opresiva la paz que una guerra corta, por los gastos generados por el armamento, se convierten ellos mismos en la causa de guerras ofensivas, al objeto de liberarse de esta carga; añádese a esto que ser tomados a cambio de dinero para matar o ser muertos parece implicar un abuso de los hombres como meras máquinas e instrumentos en manos de otro (del Estado); este uso no se armoniza bien con el derecho de la humanidad en nuestra propia persona. Otra cosa muy distinta es defenderse y defender a la patria de los ataques del exterior con las prácticas militares voluntarias de los ciudadanos, realizadas periódicamente. —Lo mismo ocurriría con la formación de un tesoro, pues, considerado por los demás Estados como una amenaza de guerra, les forzaría a un ataque adelanta-

do si no se opusiera a ello la dificultad de calcular su magnitud (porque de los tres poderes, el *militar*, el de *alianzas* y el del *dinero*, este último podría ser ciertamente el medio más seguro de guerra).

4. «No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior.»

Esta fuente de financiación no es sospechosa para buscar, dentro o fuera del Estado, un fomento de la economía (mejora de los caminos, nuevas colonizaciones, creación de depósitos para los años malos, etc.). Pero un sistema de crédito, como instrumento en manos de las potencias para sus relaciones recíprocas, puede crecer indefinidamente y resulta siempre un poder financiero para exigir en el momento presente (pues seguramente no todos los acreedores lo harán a la vez) las deudas garantizadas (la ingeniosa invención de un pueblo de comerciantes en este siglo); es decir, es un tesoro para la guerra que supera a los tesoros de todos los demás Estados en conjunto y que sólo puede agotarse por la caída de los precios (que se mantendrán, sin embargo, largo tiempo gracias a la revitalización del comercio por los efectos que éste tiene sobre la industria y la riqueza). Esta facilidad para hacer la guerra unida a la tendencia de los detentadores del poder, que parece estar ínsita en la naturaleza humana, es, por tanto, un gran obstáculo para la paz perpetua; para prohibir esto debía existir, con mayor razón, un artículo preliminar, porque al final la inevitable bancarrota del Estado implicará a algunos otros Estados sin culpa, lo que constituiría una

lesión pública de estos últimos. En ese caso, otros Estados, al menos, tienen derecho a aliarse contra semejante Estado y sus pretensiones.

5. «Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y gobierno de otro.»

Pues, ¿qué le daría derecho a ello?, ¿quizá el escándalo que dé a los súbditos de otro Estado? Pero este escándalo puede servir más bien de advertencia, al mostrar la gran desgracia que un pueblo se ha atraído sobre sí por vivir sin leyes; además el mal ejemplo que una persona libre da a otra no es en absoluto ninguna lesión (como *scandalum acceptum*). Sin embargo, no resulta aplicable al caso de que un Estado se divida en dos partes a consecuencia de disensiones internas y cada una de las partes represente un Estado particular con la pretensión de ser el todo; que un tercer Estado preste entonces ayuda a una de las partes no podría ser considerado como injerencia en la constitución de otro Estado (pues sólo existe anarquía). Sin embargo, mientras esta lucha interna no se haya decidido, la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería, incluso, un escándalo y pondría en peligro la autonomía de todos los Estados.

6. «Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la con-

fianza mutua en la paz futura, como el empleo en el otro Estado de *asesinos (percussores)*, *envenenadores (venefici)*, el *quebrantamiento de capitulaciones*, la *inducción a la traición (perduellio)*, etc.»

Estas son estratagemas deshonorosas, pues aun en plena guerra ha de existir alguna confianza en la *mentalidad* del enemigo, ya que de lo contrario no se podría acordar nunca la paz y las hostilidades se desviarían hacia una guerra de exterminio (*bellum internecinum*); la guerra es, ciertamente, el medio tristemente necesario en el estado de naturaleza para afirmar el derecho por la fuerza (estado de naturaleza donde no existe ningún tribunal de justicia que pueda juzgar con la fuerza del derecho); en la guerra ninguna de las dos partes puede ser declarada enemigo injusto (porque esto presupone ya una sentencia judicial) sino que el *resultado* entre ambas partes decide de qué lado está el derecho (igual que ante los llamados juicios de Dios); no puede concebirse, por el contrario, una guerra de castigo entre Estados (*bellum punitivum*) (pues no se da entre ellos la relación de un superior a un inferior). De todo esto se sigue que una guerra de exterminio, en la que puede producirse la desaparición de ambas partes y, por tanto, de todo el derecho, sólo posibilitaría la paz perpetua sobre el gran cementerio de la especie humana y por consiguiente no puede permitirse ni una guerra semejante ni el uso de los medios conducentes a ella. Que los citados medios conducen inevitablemente a ella se desprende de que esas artes infernales, por sí mismas viles, cuando se utilizan no se mantienen por mu-

cho tiempo dentro de los límites de la guerra sino que se trasladan también a la situación de paz, como ocurre, por ejemplo, en el empleo de espías (*uti exploratoribus*), en donde se aprovecha la indignidad *de otros* (la cual no puede eliminarse de golpe); de esta manera se destruiría por completo la voluntad de paz.

\* \* \*

Aunque todas las leyes citadas son leyes prohibitivas (*leges prohibitivae*) objetivamente, es decir, en la intención de los que detentan el poder. Hay algunas que tienen una eficacia *rígida*, sin consideración de las circunstancias, que obligan inmediatamente a un no hacer (*leges strictae*, como los números 1, 5, 6), mientras que otras (como los números 2, 3, 4), sin ser excepciones a la norma jurídica, pero tomando en cuenta las circunstancias al ser aplicadas, ampliando *subjetivamente* la capacidad, contienen una autorización para *aplazar* la ejecución de la norma sin perder de vista el fin, que permite, por ejemplo, la demora en la *restitución* de ciertos Estados después de perdida la libertad del número 2, no *ad calendas graecas* (como solía prometer Augusto), lo que supondría su no realización, sino sólo para que la restitución no se haga de manera apresurada y de manera contraria a la propia intención. La prohibición afecta, en este caso, sólo al *modo de adquisición*, que no debe valer en lo sucesivo, pero no afecta a la *posesión* que, si bien no tiene el título jurídico necesario, sí fue considerada como conforme a de-

recho por la opinión pública de todos los Estados en su tiempo (en el de la adquisición putativa)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Se ha dudado hasta ahora, y no sin motivo, que puedan existir *leyes permisivas* (*leges permissivae*) de la razón pura, junto a las preceptivas (*leges preceptivae*) y a las prohibitivas (*leges prohibitivae*), pues la ley como tal contiene un fundamento de obligatoriedad práctica objetiva, mientras que el permiso contiene un fundamento para determinadas acciones de carácter accidental. En ese sentido, una *ley permisiva* contendría la obligación de una acción a la que nadie podría ser obligado, lo cual es una contradicción si el objeto de la ley tiene en ambos casos la misma significación. —En lo que ahora nos ocupa, la supuesta prohibición de la ley permisiva se refiere sólo al modo de adquisición futura de un derecho (por ejemplo, mediante herencia), mientras que el levantamiento de la prohibición, es decir, el permiso, se refiere a la posesión presente; ésta puede mantenerse por una ley permisiva del derecho natural en la transición del estado de naturaleza al estado civil como una posesión, si no conforme al derecho, sí *de buena fe* (*possessio putativa*). Ahora bien, la posesión putativa, tan pronto como es reconocida como tal, está prohibida en el estado de naturaleza, de la misma manera que está prohibido un modo semejante de adquisición en el posterior estado civil (después del tránsito); esta posibilidad de una posesión continuada no existiría si se hubiese producido una adquisición putativa en el estado civil, pues en ese caso tendría que desaparecer inmediatamente como una lesión, una vez descubierta su no conformidad con el derecho.

Sólo he querido llamar la atención de los profesores de derecho natural incidentalmente sobre el concepto de una *lex permissiva*, que se presenta como tal a la razón clasificadora-sistemática. De ese concepto se hace uso sobre todo en el derecho civil (estatutario), sólo que con la diferencia de que la ley imperativa se presenta por sí misma, mientras que el permiso no entra como condición limitativa (como debiera ser) sino que se lleva a las excepciones. Por ejemplo: se prohíbe esto o aquello, *excepto* los números 1, 2, 3, y así indefinidamente, pues los permisos se introducen en la ley de manera casual, no siguiendo algún principio sino tentando los casos concretos. Por el contrario, si las condiciones se hubieran introducido en la *fórmula de la ley prohibitiva*, ésta se habría convertido al mismo tiempo en una ley permisiva. Por esto, es de lamentar que se haya abandonado tan pronto el problema, ingenioso y sin resolver, que planteaba el premio del asimismo sabio y penetrante conde Windischgrätz\* y que apuntaba a

\* Windischgrätz, estirpe nobiliaria procedente de la alta Baviera. En 1658 fue elevada al rango de conde del Imperio alemán. (*N. del T.*)

esto último. La posibilidad de una fórmula así (semejante a las fórmulas matemáticas) es la única piedra de toque verdadera de una legislación consecuente; sin ella el llamado *ius certum* se quedará siempre en un pío deseo. Sin ella habrá *meras leyes generales* (con eficacia *en general*), pero no leyes universales (con eficacia *universal*), como parece exigir el concepto de ley.

PRIMER ARTÍCULO DEFINITIVO  
PARA LA PAZ PERPETUA

La constitución civil de todo Estado  
debe ser republicana

SECCIÓN SEGUNDA

que contiene los artículos definitivos  
para la paz perpetua

El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz y si un vecino no da seguridad a otro (lo que sólo puede suceder en un estado *legal*), cada uno puede considerar como enemigo a quien le haya exigido esa seguridad<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Se acepta comúnmente que uno puede hostilizar a otro sólo si éste me ha *lesionado* ya de hecho y se considera asimismo correcto cuando ambos viven en estado *civil-legal*. Pues por el hecho de haber ingresado en este estado uno le proporciona al otro la seguridad necesaria (a través de la autoridad que posee poder sobre ambos). —Pero un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta seguridad y me está lesionando ya, al estar junto a mí en ese estado, no de hecho (*facto*) ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (*statu iniusto*), que es una constante amenaza para mí. Yo puedo obligarle a entrar en un estado social-legal o a apartarse de mi lado. —Por consiguiente, el postulado que subyace a los

La constitución *republicana* es aquella establecida de conformidad con los principios, 1.º de la *libertad* de los miembros de una sociedad (en cuanto hombres), 2.º de la *dependencia* de todos respecto a una única legislación común (en cuanto súbditos) y 3.º de conformidad con la ley de la *igualdad* de todos los súbditos (en cuanto ciudadanos): es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo<sup>4</sup>. La

artículos siguientes es: todos los hombres que ejercen entre sí influencias recíprocas deben pertenecer a una Constitución civil.

Pero toda Constitución jurídica, por lo que respecta a las personas que están en ella, es:

- 1) una Constitución según el *derecho político* (*Staatsburgerrecht*) de los hombres en un pueblo (*ius civitatis*),
- 2) según el *derecho de gentes* (*Völkerrecht*) de los Estados en sus relaciones mutuas (*ius gentium*);
- 3) una Constitución según el *derecho cosmopolita* (*Weltbürgerrecht*), en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como ciudadanos de un estado universal de la humanidad (*ius cosmopoliticum*). Esta división no es arbitraria, sino necesaria, en relación con la idea de la paz perpetua. Pues si uno de estos Estados, en relación de influencia física sobre otros, estuviese en estado de naturaleza, implicaría el estado de guerra, liberarse del cual es precisamente nuestro propósito.

<sup>4</sup> La libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie. Pues, ¿qué significa *facultad* (*Befugnis*)? La posibilidad de una acción en tanto que con ella no se perjudique a nadie. Por lo tanto, la explicación de la definición vendría a ser: libertad es la posibilidad de

constitución republicana es, pues, por lo que respecta al derecho, la que subyace a todos los tipos de constitución civil. Hay que preguntarse, además, si es también la única que puede conducir a la paz perpetua.

La constitución republicana, además de tener la pureza de su origen, de haber nacido en la pura fuente acciones con las que no se perjudica a nadie. No se perjudica a nadie (hágase lo que se haga) si solamente no se perjudica a nadie: es, pues, mera tautología. —Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento. Asimismo, la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y *poder* ser, de la misma manera, obligado a su vez. (No necesita explicación el principio de la dependencia *jurídica*, por estar implícito en el concepto de Constitución política). —La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible. —Por lo que respecta a mi libertad, no tengo ninguna obligación en relación con las leyes divinas, conocidas por mí a través de la razón, a no ser que haya podido prestar mi consentimiento (pues por la ley de la libertad de mi propia razón me hago el primer concepto de la voluntad divina). Por lo que respecta al principio de igualdad en relación con el ser supremo del mundo, fuera de Dios, tal como lo podría concebir (un gran Eón)\*, no existe razón alguna para que yo, cumpliendo mi deber en mi puesto como el Eón en el suyo, tenga que obedecer y él tenga el derecho de mandar. —El fundamento de la *igualdad* está en que este principio (igual que el de la libertad) no se acomoda a la relación con Dios, porque Dios es el único ser con el que cesa el concepto de deber.

Por lo que respecta al derecho de igualdad de todos los ciudadanos en cuanto súbditos, importa contestar a la cuestión de la admisibilidad de la *nobleza hereditaria*: si el *rango* concedido por el Estado (el rango de un súbdito sobre otro) debe preceder al *mérito* o al revés. —Una cosa es clara: si el rango va vinculado al nacimiento no es totalmente cierto que el mérito (capacidad y fidelidad profesionales) venga después: esto es tanto como si le concediera al beneficiado el ser jefe sin los méritos, lo cual no lo acordará nunca la voluntad general del pueblo en un contrato originario (que es,

del concepto de derecho, tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir, en la paz perpetua. Si es preciso el consentimiento de los ciudadanos (como no puede ser de otro modo en esta constitución) para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que se piensen mucho el comenzar un juego tan *maligno*, puesto que ellos tendrían que decidir para sí mismos todos los sufrimientos de la guerra (como combatir, costear los gastos de la guerra con su propio patrimonio, reconstruir penosamente la devastación que deja tras sí la guerra y, por último y para colmo de males, hacerse cargo de las deudas que se transfieren a la paz misma y que no desaparecerán nunca (por nuevas y próximas guerras): por el contrario, en una constitución en la que el súbdito no es ciudadano, en una constitución que no es, por tanto, republicana, la guerra es la cosa más sencilla del mundo, porque el jefe del Estado no es un miembro del Estado sino su propietario, la guerra no le hace perder lo más mínimo de sus banquetes, cacerías, palacios de recreo, fiestas cortesanías, etc., y puede, por tanto, decidir la guerra, como una especie de juego, por causas insignificantes y encomendar indiferentemente la justificación de la misma, por mor

---

sin duda, el principio de todos los derechos). Un noble no es necesariamente por el hecho de serlo, un hombre *noble*. —Por lo que respecta a la *nobleza de cargo* (como podría llamarse al rango de una magistratura elevada y que deba ser alcanzada por méritos), el rango no pertenece a la persona como una propiedad, sino al puesto, y la igualdad no se lesiona por ello: al abandonar la persona el cargo deja, al mismo tiempo, el rango y regresa al pueblo.

\* En los gnósticos, las fuerzas esenciales del universo. El sistema gnóstico más explícito es el de Valentino (ca. 100-ca. 165), profesor en Alejandría y Roma. (*N. del T.*)

de la seriedad, al siempre dispuesto cuerpo diplomático.

\* \* \*

Para que no se confunda la constitución republicana con la democrática (como suele ocurrir) es preciso hacer notar lo siguiente. Las formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía (forma imperii)* y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno solo* o *algunos* relacionados entre sí o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder, modo basado en la constitución (en el acto de la voluntad general por el que una masa se convierte en un pueblo): en este sentido la constitución es o *republicana* o *despótica*. El *republicanismo* es el principio político de la separación del poder ejecutivo (gobierno) del legislativo; el despotismo es el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular. De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido propio de la palabra, necesariamente un *despotismo*, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra *uno* (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden;

esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.

Toda forma de gobierno que no sea *representativa* es en propiedad una *no-forma*, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona (como lo universal de la premisa mayor en un silogismo no puede ser, al mismo tiempo, la subsunción de lo particular en la premisa menor); y si bien las otras dos constituciones son siempre defectuosas al dar cabida a semejante modo de gobierno, es posible, al menos, en ellas que adopten un modo de gobierno de acuerdo con el *espíritu* de un sistema representativo, como, por ejemplo, Federico II al decir que él era simplemente el primer servidor del Estado\*, mientras que la constitución democrática, por el contrario, lo hace imposible porque todos quieren ser soberano (*Herr*)<sup>5</sup>. Se puede decir, por consiguiente, que cuanto más reducido es el número de personas del poder estatal (el número de *Herrscher*) y cuanto mayor es la representación de los mismos, tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo y puede esperarse que se llegue, finalmente, a él

\* Friedrich der Grosse, *Testament Politique* (1752), trad. alemana, Stuttgart, 1974, p. 53. (*N. del T.*)

<sup>5</sup> Con frecuencia se ha tachado a los altos tratamientos, que se dan a un príncipe, de vulgares adulaciones (ungido de Dios, administrador de la voluntad divina en la tierra y representante suyo), pero me parece que estos reproches no tienen fundamento. Estos tratamientos, lejos de envanecer al príncipe territorial, deben más bien deprimirlo en su interior, si se tiene entendimiento (lo que hay que presuponer) y piensa que ha recibido un cargo demasiado grande para un hombre, es decir, administrar lo más sagrado que tiene Dios sobre la tierra, el *derecho de los hombres*, debiendo estar constantemente preocupado por haberse situado demasiado cerca del ojo de Dios.

a través de sucesivas reformas. Por esta razón, llegar a esta única constitución totalmente jurídica resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía e imposible en la democracia, a no ser mediante una revolución violenta. Pero el pueblo tiene más interés, sin comparación, en el modo de gobierno que en la forma de Estado (aun cuando la mayor o menor adecuación de ésta a aquel fin tiene mucha importancia)<sup>6</sup>. Al modo de gobierno que es conforme a la idea del derecho pertenece el sistema representativo, único en el que es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el gobierno es despótico y violento (sea cual fuera la Constitución). Ninguna de las antiguas, así llamadas, repúblicas ha conocido este sistema y hubieron de disolverse efectivamente en el despotismo, que bajo el

<sup>6</sup> Mallet du Pan\* se vanagloria, con su lenguaje pomposo pero vacío, de haberse convencido de la verdad del famoso dicho de Pope, después de muchos años de experiencia: «deja que los tontos discutan sobre el mejor gobierno; el mejor gobierno es el que gobierna mejor». Si esta frase quiere decir que el gobierno que mejor gobierna es el mejor gobernado, Pope\*\* ha partido una nuez y le ha salido un gusano (en expresión de Swift); si significa que es también la mejor forma de gobierno, es decir, de Constitución, es radicalmente falso, pues los ejemplos de buen gobierno no demuestran nada sobre la forma de gobierno. Quién ha gobernado mejor que *Tito* y *Marco Aurelio* y dejaron como sucesores, sin embargo, uno a *Domiciano* y el otro a *Comodo*, lo que no habría podido suceder con una buena Constitución, pues la incapacidad de estos últimos para el cargo había sido conocida con suficiente antelación y el poder del emperador era también suficiente para haberlos excluido.

\* Jacob Mallet du Pan (1749-1800) publicista suizo, desempeñó el periodismo en Londres, Ginebra y París. Desde 1788 dirigió la sección política del *Mercure de France*, que combatió la Revolución. Escribió *Considerations sur la revolution de France*, 1791. (N. del T.)

\*\* Alexander Pope (1688-1744), escritor inglés, destacó por su cultivo de la preceptiva. Su obra fue editada por Murray, Londres, 1871-1889, 10 vols. (N. del T.)

supremo poder de uno solo es, empero, el más soportable de todos los despotismos.

## SEGUNDO ARTÍCULO DEFINITIVO PARA LA PAZ PERPETUA

El derecho de gentes debe fundarse en una *federación* de Estados libres

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. Habría en ello, no obstante, una contradicción porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo) y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los *pueblos* en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno solo).

Del mismo modo que miramos con profundo desprecio el apego de los salvajes a la libertad sin ley, que prefiere la lucha continua a la sumisión a una fuerza legal determinable por ellos mismos, prefiriendo esa ac-

tuación a la hermosa libertad de los seres racionales, y lo consideramos como barbarie, primitivismo y degradación animal de la humanidad, del mismo modo —debiera pensarse— tendrían los pueblos civilizados (reunidos cada uno en un Estado) que apresurarse a salir cuanto antes de esa situación infame: en vez de esto, sin embargo, cada *Estado* sitúa más bien su soberanía (*Majestät*) (pues soberanía popular es una expresión absurda) precisamente en no estar sometido en absoluto a ninguna fuerza legal externa y el brillo del jefe de Estado (*Oberhaupt*) consiste en sacrificar a miles de personas bajo sus órdenes por un asunto que no les afecta, sin ponerse él mismo en peligro<sup>7</sup>; y la diferencia entre los salvajes europeos y los americanos consiste fundamentalmente en esto: muchas tribus americanas han sido aniquiladas totalmente por sus enemigos, mientras que los europeos saben aprovechar a sus vencidos de otra manera mejor que aniquilándolos: aumentan el número de sus súbditos, aumentando de esta manera los instrumentos para futuras guerras.

Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana, que puede contemplarse en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos (mientras que en el estado legal-civil aparece velada por la coacción del gobierno) es de admirar, ciertamente, que la palabra derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, por pedante, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a fa-

<sup>7</sup> Esta fue la respuesta que un príncipe búlgaro dio al emperador griego, que quería resolver una disputa con un duelo: «Un herrero, que tiene tenazas, no cogerá con las manos el hierro ardiendo de los carbones.»

vor de esta opinión; pues aun se sigue citando a Hugo Grocio, Pufendorf, Vattel y otros (¡dichoso consuelo!), aunque sus códigos elaborados filosófica o diplomáticamente no tienen la menor fuerza legal ni pueden tenerla (pues los Estados como tales no están bajo una fuerza exterior común), como *justificación* de una agresión bélica, pero no se ha dado ningún caso de que un Estado haya abandonado sus propósitos a causa de las argumentaciones de tan importantes hombres. —Este homenaje que todos los Estados tributan al concepto de derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar esto mismo de los otros, pues, de lo contrario, nunca pronunciarían la palabra *derecho* aquellos Estados que quieren hacerse la guerra, a no ser que la dijeran de broma como aquel príncipe galo que decía: «La ventaja que la naturaleza ha dado al fuerte sobre el débil es que éste debe obedecer a aquél.»

Vemos que la manera que tienen los Estados de procurar su derecho sólo puede ser la guerra —nunca un juicio ante un tribunal—, pero el derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante la guerra ni mediante su resultado favorable, la victoria; vemos asimismo que un *tratado de paz* puede poner término a una guerra determinada pero no a la situación de guerra (posibilidad de encontrar un nuevo pretexto para la guerra, a la que tampoco se la puede tachar de injusta porque en esta situación cada uno es juez de sus propios asuntos); encontramos además que no tiene vigencia para los Estados, según el derecho de gentes, lo que

sí vale para el hombre en el estado natural, según el derecho natural: «deber salir de esta situación» (porque poseen ya, como Estados, una constitución interna jurídica y están, por tanto, liberados de la coacción de otros para que se sometan a una Constitución legal ampliada en conformidad con sus conceptos jurídicos). Y, no obstante, la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre los pueblos: tiene que existir, por tanto, una federación de tipo especial a la que se puede llamar la federación de la paz (*foedus pacificum*), que se distinguiría del pacto de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría acabar con una guerra, mientras que aquélla buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción. Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la federación (*Föderalität*), que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua. Pues si la fortuna dispone que un pueblo fuerte e ilustrado pueda formar un república (que por su propia naturaleza debe tender a la paz perpetua), ésta puede constituir el centro de la asociación federativa para que otros Estados se unan a ella, asegurando de esta manera el estado de libertad de los Estados con-

forme a la idea del derecho de gentes y extendiéndose, poco a poco, mediante otras uniones.

Puede entenderse que un pueblo diga: «No debe haber entre nosotros ninguna guerra, pues queremos formar un Estado, es decir, queremos imponernos a nosotros mismos un poder supremo legislativo, ejecutivo (*regierende Gewalt*) y judicial (*richtende Gewalt*) que dirima nuestros conflictos pacíficamente.» Pero si este Estado dice: «No debe haber ninguna guerra entre mí y otros Estados aunque no reconozco ningún poder legislativo supremo que asegure mi derecho y al que yo asegure su derecho», no puede, entonces, entenderse en absoluto dónde quiero basar la confianza en mi derecho, si no existe el sustituto de la federación de las sociedades civiles, es decir, el federalismo libre, al que la razón debe vincular necesariamente con el concepto del derecho de gentes, si este concepto tiene todavía algún contenido pensable.

Entendiendo el derecho de gentes como un derecho para la guerra no se puede pensar, en realidad, nada en absoluto (porque sería un derecho que determinaría qué es justo según máximas unilaterales del poder y no según leyes exteriores, limitativas de la libertad del individuo, de validez universal); con un concepto así habría que entender, en ese caso, que a los hombres que así piensan les sucede lo correcto si se aniquilan unos a otros y encuentran la paz perpetua en la amplia tumba que oculta todos los horrores de la violencia y de sus causantes. —Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la

misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesi*, en ese caso, el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial*, por el sucedáneo *negativo* de una *federación* permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen. (*Furor impius intus fremit horridus ore cruento*\*. Virgilio<sup>8</sup>).

<sup>8</sup> Al concertarse la paz, después de una guerra, no sería inconveniente para el pueblo que se convocara un día de penitencia, después de las fiestas de acción de gracias, para implorar al cielo, en el nombre del Estado, misericordia por el gran pecado que comete el género humano al no querer unirse a otros pueblos en una constitución legal y al preferir, orgullosos de su independencia, el medio bárbaro de la guerra (con el que, además, no se determina lo que se pretende, es decir, el derecho de cada Estado). Las fiestas de acción de gracias por una *victoria* durante la guerra, los himnos que se cantan al *señor de los ejércitos* (en buen israelita) contrastan en no menor medida con la idea moral de padre de los hombres, pues a la indiferencia ante el modo como los pueblos reivindican su derecho (que es bastante triste) añaden, además, la alegría de haber aniquilado a muchos hombres o su felicidad.

\* Un furor impío hierve por dentro, horrible, en su boca sangrienta. (*N. del T.*)

### TERCER ARTÍCULO DEFINITIVO PARA LA PAZ PERPETUA

«El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*»

Se trata en este artículo, como en los anteriores, de *derecho* y no de filantropía, y *hospitalidad (Wirthbarkeit)* significa aquí el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro. Este puede rechazar al extranjero, si se puede realizar sin la ruina de éste, pero mientras el extranjero se comporte amistosamente en su puesto no puede el otro combatirlo hostilmente. No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia (para esto sería preciso un contrato especialmente generoso, por el que se le hiciera huésped por cierto tiempo) sino un *derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. Algunas partes deshabitadas de esta superficie, el mar y los desiertos, dividen esta comunidad, pero el barco y el *camello* (el *barco* del desierto) hacen posible un acercamiento por encima de esas regiones sin dueño y hacen posible que se haga uso del derecho a la *superficie*, que pertenece a la especie humana, para un posible tráfico. Es contrario al derecho natural la inhospitalidad

de las costas (por ejemplo, de las costas berberiscas) por los robos de barcos en mares próximos o por hacer esclavos a los marinos que arriban a las costas; también lo es la inhospitalidad de los desiertos (de los árabes beduinos), al considerar su proximidad a las tribus nómadas como un derecho a saquearlas; el derecho de hospitalidad, no obstante, es decir, la facultad de los extranjeros recién llegados no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar un* tráfico con los antiguos habitantes. De esta manera pueden establecer relaciones pacíficas partes alejadas del mundo, relaciones que se convertirán finalmente en legales y públicas, pudiendo así aproximar al género humano a una constitución cosmopolita.

Si se compara la conducta *inhospitalaria* de los Estados civilizados de nuestro continente, particularmente de los comerciantes, produce espanto la injusticia que ponen de manifiesto en la *visita* a países y pueblos extranjeros (para ellos significa lo mismo que *conquistarlos*). América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostán) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambres, rebelión, perfidia y la letanía de todos los males que afligen al género humano.

China<sup>9</sup> y Japón (*Nipón*), que habían tratado con

<sup>9</sup> Para la escritura del nombre de este gran reino con el que se nombra

semejantes huéspedes, han permitido sabiamente el acceso pero no la entrada, en el caso de China, y sólo un acceso limitado a un único pueblo europeo, los holandeses, en el caso de Japón, a los que, además, excluyen

---

a sí mismo (es decir, China, no Sina u otro sonido semejante) se puede consultar el *Alphab Tibet.*, de Georgius, pp. 651-654, especialmente la *nota b*. Propiamente no tiene un nombre determinado, según la observación del Prof Fischer, de Petersburgo; el nombre más frecuente sigue siendo el de la palabra *Kin*, es decir, oro (que los tibetanos expresan con *Ser*), por lo que el emperador es llamado rey del *oro* (del país más magnífico del mundo); esta palabra podría pronunciarse en ese reino como *Chin*, pero puede haber sido pronunciada *Kin* por los misioneros italianos (por la gutural). De aquí se infiere que el país llamado por los romanos país de los *Seres* era China. El comercio de la seda hacia Europa se hacía a través del *Gran Tibet* (probablemente a través del *Pequeño Tibet* y Bujara sobre Persia), lo que da lugar a algunas consideraciones acerca de la antigüedad de este sorprendente Estado comparable al Indostán en enlace con el *Tibet* y, a través de éste, con Japón; en cambio, el nombre de Sina o Tschina no sugiere nada. Quizá pudieran explicarse también las antiquísimas, aunque nunca bien conocidas, relaciones de Europa con el Tibet por lo que nos refiere *Hesybios\** del grito de los hierofantes KorJ 'Ovirai (*Konx Ompax*) en los misterios de Eleusis (véase, *Reise des jüngern Anacharsis*, 5. parte, p. 447 y ss.). Ahora bien, según el *Alph. Tibet.*, de Georgius, la palabra *Concioa* significa *dios*, y esta palabra tiene una gran semejanza con la de *Konx: Pah-cio* (ib. p. 520), que podía ser pronunciada por los griegos como *pax*, significa *promulgator legis*, la divinidad repartida por el mundo (llamada también *Cencresi*, p. 177). *Om*, que La Croze traduce por *benedictus, bendito*, no puede significar, aplicado a la divinidad, otra cosa que *bienaventurado*, p. 507. El *P. Franz Horattus* afirma que habiendo preguntado muchas veces a los *lamas* tibetanos qué entendían por dios (*Concioa*), obtuvo siempre la respuesta siguiente: «*Es la reunión de todos los santos*» (es decir, de los bienaventurados que han vuelto a la divinidad, tras muchas migraciones por toda clase de cuerpos, que se toman en *Burchane*, es decir, seres dignos de ser adorados, almas transformadas, p. 223). De todo lo cual se infiere que aquellas misteriosas palabras significan el supremo ser extendido por todo el mundo (la naturaleza personificada): *santo*, por la palabra *Komx Ompax, bienaventurado (Om)* y *sabio (Pax)*; utilizadas estas palabras en los *misterios* griegos han significado el *monoteísmo* de los epoptas en oposición al *politeísmo* del pueblo, aunque *P. Horattus* sospecha aquí algo de

de la comunidad de los nativos como a prisioneros. Lo peor de todo esto (o lo mejor, desde el punto de vista de un juez moral) es que no están contentos con esta actuación violenta, que todas estas sociedades comerciales están próximas a la quiebra, que las islas del azúcar, sede de la esclavitud más violenta e imaginable, no ofrecen ningún auténtico beneficio sino que sirven indirectamente a una finalidad, no muy recomendable precisamente, cual es la formación de los marineros para las flotas de guerra y, por consiguiente, para las guerras en Europa; y todo esto para potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como agua.

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella.

---

ateísmo. El traslado de esa misteriosa palabra a Grecia se explica de la manera antes indicada y, recíprocamente, hace probable un primer tráfico de Europa con China a través del Tibet (antes, incluso, que con el Indostán).

\* Gramático griego de Alejandría del siglo V después de Cristo. Compuso un diccionario en el que destacaba la explicación de palabras raras. El *Lexikon* ha sido editado por K. Latte, Copenhague, 1953. (*N. del T.*)

## SUPLEMENTO PRIMERO

### De la garantía de la paz perpetua

Quien suministra esta *garantía* es, nada menos, que la gran artista de la *naturaleza* (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente *destino*, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia*, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo<sup>10</sup>. Causa que no pode-

---

<sup>10</sup> En el mecanismo de la naturaleza, al que pertenece el hombre (como ser sensible), se manifiesta una forma que sirve de fundamento a su existencia y que no podemos concebir como no sea sometida al fin de un creador del mundo, que la predetermina; a esta determinación previa llamamos *providencia* en general (divina); en cuanto que está al *comienzo* del mundo la llamamos *providencia fundadora* (*providentia conditrix*); *semel ius sit, semper paret*, Agustín); en cuanto que conserva el *curso de la naturaleza*, según leyes universales de finalidad, la llamamos *providencia gobernante* (*providentia gubernatrix*), considerada en relación con los fines particulares, aunque imprevisibles para el hombre y cognoscibles sólo por el éxito, la llamamos *providencia directora* (*providentia directrix*), y, por último, con respecto a algunos acontecimientos aislados, estimados como fines de Dios, no la llamamos *providencia* sino *disposición* (*directio extraordinaria*). Sería loco descomedimiento del hombre querer conocerla (pues, en realidad, se refiere a milagros, aunque esos sucesos no reciban tal nombre): resulta disparatado y una vanidad total el inferir de un acontecimiento aislado un principio particular de la causa eficiente (el de que el acontecimiento sea un fin y no una mera consecuencia natural de otro acontecimiento desconocido por completo por nosotros). Asimismo, la división de la providencia (considerada *materialiter*) en *universal* y *particular*, según

mos *reconocer* realmente en los artificios de la naturaleza ni siquiera *inferir*, sino que sólo podemos y debemos *pensar*, para formarnos un concepto de su posibi-

los objetos del universo a que se refiera, es falsa y contradictoria en sí misma (como si dijéramos, por ejemplo, que cuida de la conservación de las especies y abandona a los individuos al azar), porque precisamente se llama universal pensando en que nada ni nadie está excluido de su previsión. — Probablemente se ha querido clasificar aquí la providencia (*formaliter* considerada) atendiendo al modo de realizar sus propósitos, es decir, providencia *ordinaria* (por ejemplo, la muerte y la resurrección anual de la naturaleza según el ciclo de las estaciones) y *extraordinaria* (por ejemplo, que las corrientes marinas conduzcan troncos de árboles a las costas heladas, donde no pueden crecer, y sin los que sus habitantes no podrían vivir); en los casos de providencia extraordinaria podemos explicar muy bien las causas físico-mecánicas de los fenómenos (por ejemplo, por el hecho de que las orillas de los ríos de los países templados están pobladas de árboles, que caen en los ríos y son transportados como por una especie de corriente del Golfo), pero, a pesar de ello, no podemos pasar por alto la causa teleológica, que se refiere a la previsión de una sabiduría que ordena a la naturaleza. —Lo que sí debe desaparecer es ese concepto, tan usado en las escuelas, de una colaboración o *concurso* divino (*conkursus*) en la producción de efectos en el mundo sensible. Pues, *en primer lugar*, es contradictorio en sí mismo querer emparejar lo que no es de la misma naturaleza y *completar* a la causa perfecta de las transformaciones en el mundo con una providencia especial predeterminante del curso del mundo (en ese caso, aquélla tendría que haber sido una causa imperfecta), como al decir, por ejemplo, que el médico ha curado al enfermo con el *concurso* de Dios: *causa solitaria non iuvat*. Dios ha creado al médico y a sus medicinas y por ello, si se quiere ascender hasta el fundamento primero, inconcebible teóricamente, habría que atribuir a Dios *todo* el efecto. Pero también se puede atribuir al médico *totalmente*, si consideramos este acontecimiento en la cadena de causas del orden de la naturaleza. *En segundo lugar*, una teoría semejante destruye todos los principios para juzgar un efecto. Pero en sentido *práctico-moral* (referido por completo a lo suprasensible) el concepto del *conkursus* divino es conveniente e, incluso, necesario; por ejemplo, en la fe de que Dios completará la imperfección de nuestra propia justicia por medios que no concebimos, si perseveramos en nuestros esfuerzos hacia el bien; pero es claro que nadie debe intentar *explicar* una acción buena (como un suceso en este mundo) desde esa perspectiva, ya que presupondría un conocimiento teórico de lo suprasensible, lo cual es absurdo.

lidad, por analogía con el arte humano (como en *toda* relación de la forma de las cosas con sus fines); la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una *idea* que, si bien es exagerada en sentido *teórico*, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido práctico (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la *paz perpetua*). —El uso del término *naturaleza*, tratándose aquí solamente de *teoría* (no de religión) es también más apropiado para los límites de la razón humana (que debe mantenerse, en lo que respecta a la relación de los efectos con sus causas, dentro de los límites de la experiencia posible) y más *modesto* que el término de una *providencia* a la que pudiéramos reconocer, término con el que uno se coloca presuntuosamente las alas de Ícaro para poder acercarse al sentido de su designio inescrutable.

Antes de determinar con mayor precisión esta garantía será preciso examinar el estado que la naturaleza ha creado para las personas que actúan en su gran escenario, estado que hace necesario, en último término, la garantía de la paz, y examinar, después, el modo en que suministra esta garantía.

La organización provisional de la naturaleza consiste en lo siguiente:

1) Ha cuidado de que los hombres de todas las partes de la tierra puedan vivir; 2) a través de la guerra los ha llevado incluso a las regiones más inhóspitas para poblarlas; 3) también por medio de la guerra ha obligado a los hombres a entrar en relaciones más o menos legales. Es digno de admiración que en los fríos desier-

tos junto al océano glacial crezca todavía el musgo que, bajo la nieve, busca el *reno* para ser, a su vez, *vehículo* o incluso alimento de los samoyedos y ostiakos; es digno de admiración que los desiertos de arena cuenten con el *camello*, que parece haber sido creado para viajar a través de ellos con la finalidad de no dejarlos inutilizados. Pero más claro aún brilla la finalidad de la naturaleza cuando se tiene en cuenta que, en las orillas del océano glacial, además de los animales cubiertos de pieles, las focas, los caballos marinos y las ballenas proporcionan a sus habitantes alimento con su carne y fuego con su grasa. No obstante, donde mayor admiración despierta la previsión de la naturaleza es en las maderas que llegan flotando a estas regiones sin flora (sin que se sepa a ciencia cierta de dónde vienen), sin las que no podrían construir sus vehículos de transporte ni sus armas ni sus cabañas; así tienen ya bastante con la lucha contra los animales para vivir en paz. — Pero lo que los ha *conducido hasta allí* no ha sido, probablemente, otra cosa sino la guerra. El primer arma de guerra que el hombre había aprendido a domar y domesticar, en la época del poblamiento de la tierra, era el *caballo* (pues el elefante pertenece a una época posterior, a la época del lujo de Estados ya establecidos); el arte de cultivar ciertas clases de hierbas, llamadas *cereales*, cuya primitiva naturaleza no conocemos ya nosotros, y la reproducción y mejoramiento de la *variedades de frutas* mediante trasplantes e injertos (en Europa quizá sólo de dos clases, del manzano y del peral) sólo podían aparecer en Estados establecidos, donde existiera una propiedad de la tierra garantizada, después de que los hombres, antes en libertad sin leyes,

hubieran sido empujados desde la vida de *caza*<sup>11</sup>, pesca y pastoreo a la *agricultura* y se hubiera descubierto la *sal* y el *hierro*, quizá los artículos más buscados en el tráfico comercial entre pueblos diferentes, a través del cual establecieron una *relación pacífica* entre ellos e, incluso, con otros pueblos más alejados. Habiendo procurado la naturaleza que los hombres *puedan vivir sobre la tierra* ha querido también, y de manera despótica, que *deban* vivir, incluso contra su inclinación, y sin que este *deber* presuponga al mismo tiempo un concepto de deber que la vincule con una ley moral, sino que la naturaleza ha elegido la guerra como medio para lograr este fin. —Vemos pueblos en los que la unidad de su lengua hace reconocible la unidad de su origen, como los samoyedos en el océano glacial; vemos, por otra parte, un pueblo con una lengua similar en las montañas de *Altai*, separados entre sí por doscientas millas; entre ambos se ha abierto paso otro pueblo, el mongol, pueblo de jinetes y, por tanto, guerrero, que ha empujado a una parte de aquella raza lejos de esta otra a las inhóspitas regiones heladas, adonde seguramente no se habrían extendido por su

<sup>11</sup> De todos los géneros de vida es la *caza*, sin duda, el más opuesto a una constitución establecida: porque las familias, como tienen que aislarse unas de otras, pronto se vuelven *extrañas* y, diseminadas por grandes bosques, pronto también se convierten en *enemigos* porque cada una necesita mucho espacio para lograr sus alimentos y sus vestidos. —La *prohibición de Noé de comer sangre*, 1 Moisés. IX, 4-6 (con frecuencia repetida, después de que las escrituras judías la convirtieran en condición para la admisión de los nuevos cristianos procedentes del paganismo, aunque con otro sentido, *Hechos Apost.* XV, 20, XXI, 25) no parece haber sido, en el principio, otra cosa que la prohibición de dedicarse a la *caza*, porque en la caza sucede con frecuencia tener que comer carne cruda y, prohibiendo esto último, se prohíbe al mismo tiempo aquélla.

propia voluntad<sup>12</sup>. Lo mismo ocurre con los *finlandeses* en la región septentrional de Europa, llamados *la-pones*, ahora tan alejados de los *húngaros*, pero tan próximos en su lengua, separados entretanto por los godos y los sármatos; ¿y qué otra cosa ha conducido a los *esquimales* en el norte (quizá los aventureros más antiguos de Europa, una raza totalmente diferente a todas las americanas) y a los *fueguinos*\* del sur de América hasta la Tierra de Fuego sino la guerra, de la que se sirve la naturaleza como de un medio para poblar la tierra? Pero la guerra misma no necesita motivos especiales, pues parece estar injertada en la naturaleza humana e, incluso, parece estar considerada como algo *noble*, a lo que el hombre tiende por un *honor* desprovisto de impulsos egoístas: el *coraje guerrero* se estima dotado de un gran valor inmediato (tanto por los salvajes americanos como por los europeos en la época de la *caballería*) no sólo *cuando* hay guerra (lo cual es razonable) sino que se estima también de valor *que* haya

<sup>12</sup> Se podría preguntar: si la naturaleza ha querido que esas costas heladas no permanezcan deshabitadas, ¿qué será de sus habitantes cuando no les lleguen más maderas (como cabe esperar)? Pues hay que pensar que, con el progreso de la cultura, los habitantes de las regiones templadas aprovechen mejor la madera que crece en la ribera de sus ríos y no caerá en los ríos ni será llevada al mar. Yo contesto: los habitantes del Obi, del Jenisei, del Lena, etc., se las suministrarán en intercambio con los productos del reino animal, en los que las costas polares son tan ricas, cuando la naturaleza haya obligado a la paz entre ellos.

\* Kant estuvo especialmente interesado en la cuestión de los indios americanos, siguiendo las tesis de Cornelio De Paux y Jean Louis Leclerc Buffon. Estas tesis fueron ampliamente difundidas en la *Historia de América* (1777) de William Robertson. La polémica sobre los indios americanos desde el siglo XVIII está recogida por Antonello Gerbi en *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México, F.C.E., Buenos Aires, 1960. (*N. del T.*)

guerra, y con frecuencia se ha comenzado una guerra para mostrar simplemente aquel coraje, con lo que se está poniendo una dignidad intrínseca en la guerra en sí misma y algunos filósofos llegan a dedicarle una loa como a una honra de la humanidad, olvidándose del dicho de aquel griego: «La guerra es mala porque hace más gente mala que la que se lleva». —Hasta aquí la cuestión de lo que la naturaleza hace *para su propio fin*, considerando al género humano como una especie animal. Ahora viene la cuestión que afecta a lo esencial del propósito de la paz perpetua: lo que la naturaleza hace en relación con el fin que la razón humana impone como deber, esto es, lo que impone para favorecer su *finalidad moral*, y cómo la naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad; esto se garantiza precisamente con las tres relaciones del derecho público, el *derecho político*, el *derecho de gentes* y el *derecho cosmopolita*. Cuando digo que la naturaleza quiere que ocurra esto o aquello no significa que la naturaleza nos imponga un deber de hacerlo (pues esto sólo puede imponerlo la razón práctica libre de coacción) sino que ella misma lo *hace*, querámoslo nosotros o no (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*\*).

1. Aun cuando un pueblo no se viera forzado por discordias internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría, desde fuera, la guerra, pues, según

\* El destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste (*N. del T.*)

la disposición, antes referida, de la naturaleza, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo que lo acosa y contra el que debe convertirse internamente en un *Estado* para estar preparado como una *potencia* contra aquél. Ahora bien, la constitución republicana es la única perfectamente adecuada al derecho de los hombres, pero también la más difícil de establecer y, más aun de conservar, hasta el punto de que muchos afirman que es un Estado de *ángeles* porque los hombres no están capacitados, por sus tendencias egoístas, para una constitución de tan sublime forma. Pero llega entonces la naturaleza en ayuda de la voluntad general, fundada en la razón, respetada pero impotente en la práctica, y viene precisamente a través de aquellas tendencias egoístas, de modo que dependa sólo de una buena organización del Estado (lo que efectivamente está en manos de los hombres) la orientación de sus fuerzas, de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen: el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno. El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento), y el problema se formula así: «ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el

mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones». Un problema así debe tener *solución*. Pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza; el problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor. También puede observarse esto en los Estados existentes, organizados todavía muy imperfectamente: los hombres se aproximan mucho en su conducta externa a lo que prescribe la idea del derecho, aunque con toda seguridad no es la moralidad la causa de ese comportamiento (como tampoco es causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo); de aquí se sigue que el mecanismo natural de contrarrestar las inclinaciones egoístas, que se oponen de modo natural también externamente, puede ser utilizado por la razón como un medio para hacerle sitio a su propio fin, al mandato jurídico, y, por ende, para fomentar y garantizar la paz tanto interna como exterior, en cuanto ésta descansa en el Estado mismo. — Esto significa que la naturaleza *quiere* a toda costa que el derecho conserve, en último término, la supremacía. Lo que no se haga ahora, se hará finalmente por sí mismo, si bien con mayores molestias. «Si doblas la caña demasiado, la rompes; y quien quiere demasiado no quiere nada» (*Bouterwek*)\*.

\* Friedrich Bouterwek (1766-1828), filósofo, fue profesor en la Universidad de Göttingen y fundador del llamado «virtualismo absoluto»: cono-

2. La idea del derecho de gentes presupone la *separación* de muchos Estados vecinos, independientes unos de otros; y aunque esta situación es en sí misma una situación de guerra (si una asociación federativa entre ellos no evita la ruptura de hostilidades) es, sin embargo, mejor, según la idea de la razón, que su fusión por una potencia que controlase a los demás y que se convirtiera en una monarquía universal, porque las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar y porque un despotismo sin alma cae al final en anarquía, después de haber aniquilado los gérmenes del bien. Sin embargo, la voluntad de todo Estado (o de su autoridad suprema) es llegar a la situación de paz duradera dominando a todo el mundo, si es posible. Pero la *naturaleza quiere* otra cosa. —Se sirve de dos medios para evitar la confusión de los pueblos y diferenciarlos: la diferencia de *lenguas* y de *religiones*<sup>13</sup>; estas diferencias llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra, pero, con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio

---

ceamos nuestra realidad en que queremos y conocemos la realidad de las cosas en que se oponen a nuestra voluntad. Escribió *Apodiktik*, 1799- (*N. del T.*)

<sup>13</sup> *Diferentes religiones*: ¡extraña expresión!, igual que si se hablase de diferentes *morales*. Puede haber ciertamente diferentes *tipos de creencia* que no radican en la religión sino en la historia de los medios utilizados para su fomento, pertenecientes al campo de la erudición; y puede haber, por ello mismo, diferentes *libros religiosos* (*Zendavesta*, *Veda*, *Corán*, etc.), pero sólo puede existir una única *religión* válida para todos los hombres y en todos los tiempos. Aquellas creencias no contienen nada más que el vehículo de la religión, que es accidental y puede variar según los tiempos y lugares.

acuerdo en los principios, estas diferencias conducen a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia y no con el quebramiento de todas las energías, como ocurre en el despotismo (cementerio de la libertad).

3. De la misma manera que la naturaleza ha separado, sabiamente, a pueblos a los que la voluntad de cada Estado gustaría unir con astucia o violencia, basándose incluso en el derecho de gentes, une también a otros pueblos, a los que el concepto del derecho cosmopolita no habría protegido contra la violencia y la guerra, mediante su propio provecho recíproco. Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es, en realidad, el más fiel de todos los poderes (medios) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones, siempre que hay amenaza en cualquier parte del mundo, igual que si estuviesen en una alianza estable, ya que las grandes alianzas para la guerra, por su propia naturaleza, sólo muy raras veces subsisten y tienen éxito, incluso, con menor frecuencia. —De esta suerte garantiza la naturaleza la paz perpetua mediante el mecanismo de los instintos humanos; esta garantía no es ciertamente suficiente para *vaticinar* (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico).

## SUPLEMENTO SEGUNDO

## Artículo secreto para la paz perpetua

Un artículo secreto en las negociaciones del derecho público es una contradicción objetiva, es decir, atendiendo a su contenido; puede haber, en cambio, un secreto si se toma en consideración la persona que lo dicta, por no encontrar conveniente esta persona para su dignidad al manifestarse públicamente como autor del referido artículo.

El único artículo de esta especie está contenido en la siguiente proposición: «*Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados preparados para la guerra*».

Parece empequeñecer a la autoridad legisladora de un Estado, al que hay que atribuir naturalmente la máxima sabiduría, el buscar enseñanzas en sus súbditos (los filósofos) sobre los principios de su comportamiento respecto a otros Estados; sin embargo, parece muy aconsejable hacerlo. El Estado requerirá, por tanto, a los filósofos *en silencio* (haciendo de ello un secreto), lo que significa tanto como que les *dejará hablar* libre y públicamente sobre los principios generales de la guerra y del establecimiento de la paz (lo que harán por sí mismo, siempre que no se les prohíba); la coincidencia de los Estados sobre este punto no necesita tampoco ninguna reunión especial para este fin, ya que descansa en la obligación misma de la razón humana universal (razón legisladora-moral). — Con esto no se ha dicho que el Estado deba conceder prioridad a los principios

del filósofo sobre los del jurista (representante del poder político), sino simplemente que se le *oiga*. El jurista, que ha adoptado como símbolo la *balanza* del derecho y también la *espada* de la justicia, se sirve comúnmente de la espada no sólo para apartar de la balanza toda influencia extraña sino para ponerla en la balanza cuando no quiere que se hunda un platillo (*vae victis*); el jurista, que no es al mismo tiempo filósofo (tampoco según la moralidad), siente la enorme tentación de hacer esto porque es propio de su oficio el aplicar las leyes existentes sin investigar si necesitan una mejora y considera como superior este nivel de su facultad, que, en realidad, es inferior por ir acompañado de poder (como ocurre también en los otros dos casos). — La capacidad de la filosofía está en un nivel muy por debajo de este poder aliado. Así se dice de la filosofía, por ejemplo, que es la *servienta* de la teología (y lo mismo se dice respecto a las otras dos)\*\*. Pero no se sabe bien «si va delante de su digna señora con la antorcha o detrás llevándole la cola».

No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no dejen

\* ¡Ay de los vencidos! (*N. del T.*)

\*\* Las facultades universitarias eran Filosofía (como propedéutica), Teología, Jurisprudencia y Medicina. En 1798 publicaría Kant una colección de ensayos sobre la *Disputa de las facultades (Streit der Fakultäten)* (*N del T.*)

desaparecer o acallar a la clase de los filósofos sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una *propaganda*.

## APÉNDICE

### I

#### SOBRE LA DISCREPANCIA ENTRE LA MORAL Y LA POLÍTICA RESPECTO A LA PAZ PERPETUA

La moral es en sí misma una práctica en sentido objetivo, un conjunto de leyes incondicionalmente obligatorias según las que *debemos* actuar, después de haberle atribuido toda su autoridad a este concepto de deber es una incoherencia manifiesta querer decir que no se *puede* obedecer. En ese caso se saldría este concepto, por sí mismo, de la moral (*ultra posse nemo obligatur*)\*. No puede existir, por tanto, ninguna disputa entre la política, como teoría del derecho aplicada, y la moral, como teoría del derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre la práctica y la teoría): habría que entender, en ese supuesto, por moral una *teoría general de la prudencia* (*Klugheitslehre*), es decir, una teoría de las máximas para elegir los medios adecuados a sus propósitos

---

\* Nadie está obligado a nada más allá de lo que puede (*N. del T.*)

interesados, es decir, negar que exista una moral como tal.

La política dice: «*sed astutos como la serpiente*». La moral añade (como condición limitativa): «*y cándidos como las palomas*». Si no pueden existir ambos en un mismo precepto, hay realmente un choque entre la política y la moral; pero si se unen, resulta absurdo el concepto de contrario y no se puede plantear como un problema la resolución del conflicto entre la moral y la política. Aunque la proposición *la honradez es la mejor política* encierra una teoría que la práctica lamentablemente contradice con frecuencia, la proposición, igualmente teórica, de *la honradez es mejor que toda política*, infinitamente por encima de toda objeción, es la condición ineludible de aquella primera. El dios-término de la moral no cede ante Júpiter (el dios-término del poder), pues éste está todavía bajo el destino, es decir, la razón no tiene la suficiente luz para dominar la serie de causas antecedentes que, siguiendo el mecanismo de la naturaleza, permitan con seguridad anticipar el resultado feliz o desgraciado de las acciones y omisiones de los hombres (aunque permitan esperarlo por el deseo). En cambio, la razón no ilumina suficientemente, y en todas partes, qué hay que hacer para permanecer en la línea del deber (según las reglas de la sabiduría).

El práctico, sin embargo (para el que la moral es mera teoría), basa su desconsolada negación de nuestra esperanza (aun dando cabida al *deber* y al *poder* de la esperanza) realmente en esto: pretende ver en la naturaleza humana que el hombre no *querrá* nunca lo que se le exige para realizar el fin conducente a la paz per-

petua. —Por supuesto, no basta para este fin la voluntad de *todos los individuos* de vivir en una constitución legal según los principios de la libertad (la unidad *distributiva* de la voluntad de *todos*) sino que es preciso, además, que *todos conjuntamente* quieran esta situación (unidad *colectiva* de la voluntad *unificada*) para que se instituya el todo de la sociedad civil; y como sobre esta diversidad de las voluntades particulares de todos hay que llegar a una causa unificadora para obtener una voluntad común, que no puede ser ninguna de ellas, resulta que, en la *realización* de aquella idea (en la práctica), no se puede contar con otro origen del estado jurídico que la *violencia* (*Gewalt*), sobre cuya coacción se funda después el derecho público; esto permite, por supuesto, esperar de antemano grandes desviaciones en la experiencia real de aquella idea (teórica) (pues poco se puede tener en cuenta el sentimiento moral del legislador de que, después de reunida la salvaje multitud en un pueblo, le dejará establecer una constitución jurídica de acuerdo con su voluntad común).

Esto significa que quien tiene una vez el poder en las manos no se dejará imponer leyes por el pueblo. Un Estado que ha podido no estar sometido a ley exterior alguna no se hará dependiente de sus jueces en relación a cómo deba reivindicar su derecho frente a otros Estados, y una parte del mundo que se sienta superior a otras no dejará de utilizar los medios adecuados para fortalecer su poder mediante expoliación, o incluso dominación, aunque las otras no se le opongan en su camino. De esta manera, todos los planes de la teoría para el derecho político, el derecho de gentes y el derecho

cosmopolita se evaporan en ideales vacíos, irrealizables, mientras que una práctica, fundada en principios empíricos de la naturaleza humana, que no considere demasiado rebajado extraer enseñanzas de lo que sucede en el mundo, podría esperar encontrar un fundamento más seguro para el edificio de la prudencia política. Es claro que si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas. Ahora bien, yo puedo concebir un *político moral*, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un *moralista político*, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado.

El político moral seguirá este principio: si alguna vez se encuentran defectos en la constitución del Estado o en las relaciones interestatales, que no se han podido evitar, es un deber, particularmente para los gobernantes, el estar atentos a que se corrijan lo más pronto posible y de acuerdo con el derecho natural, tal como se nos presenta en la idea de la razón, sacrificando incluso su egoísmo. Puesto que la ruptura de la unión estatal o de la unión cosmopolita antes de que se disponga de una constitución mejor que la sustituya es contraria a toda prudencia política, de conformidad en este punto

con la moral, sería incoherente exigir que el defecto sea erradicado inmediatamente y con violencia. Lo que sí se puede exigir de quien posee el poder es que, al menos, tenga presente en su interior la máxima de la necesidad de una reforma para permanecer en una constante aproximación al fin (la mejor constitución según leyes jurídicas). Un Estado puede *governarse* (*regieren*) como una república aún cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico (*Herrscher-macht*): hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese *fuera* física) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originariamente en el derecho). Si mediante la violencia de una revolución, generada por una mala Constitución, se hubiera logrado por vías antijurídicas otra Constitución más conforme a ley, no debería permitirse ya retrotraer al pueblo de nuevo a la antigua, aunque, durante la vigencia de ésta, todo aquel que perturbara el orden con violencia o astucia debía ser sometido justamente a las sanciones del revolucionario. Por lo que se refiere a las relaciones exteriores de los Estados, no se puede exigir a un Estado que abandone su Constitución, aunque sea despótica (que es la más fuerte en relación a los enemigos exteriores), mientras corra el peligro de ser conquistado rápidamente por otros Estados; con esa finalidad debe permitirse el aplazamiento de la realización (de las reformas) hasta mejor ocasión<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Son leyes permisivas de la razón el conservar un derecho público, violado por la injusticia, hasta tanto no esté todo maduro para una transfor-

Siempre puede ocurrir que los moralistas despotizantes (fallando en la ejecución) choquen de diferentes maneras con la prudencia política (tomando o recomendando medidas precipitadas); en ese caso, debe ser la experiencia la que los encarrile paulatinamente, en este choque contra la naturaleza, por una vía mejor. Los políticos moralizantes, por el contrario, disculpando los principios contrarios a derecho con el pretexto de una naturaleza humana *incapaz* del bien según la idea que prescribe la razón, hacen *imposible* la mejora y perpetúan la conculcación del derecho.

Estos astutos políticos, en vez de conocer la práctica, de la que se ufanan, saben de *prácticas*, estando dispuestos a sacrificar al pueblo y al mundo entero, si es posible, con sus halagos al poder dominante (para no perder su provecho particular), siguiendo el estilo de verdaderos juristas cuando suben a la política (juristas artesanos, no legisladores). Como no es asunto suyo reflexionar sobre la legislación misma sino aplicar los preceptos actuales del *Landrecht*\*, toda Constitución vigente les debe parecer la mejor y, si se reforma, les si-

---

mación completa por sí mismo o se acerque a su maduración por medios pacíficos: cualquier constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque sea en pequeño grado, es mejor que ninguna; una reforma *precipitada* encontraría su último destino (la anarquía). —La sabiduría política convertirá en un deber, en el estado actual de las cosas, la realización de las reformas para adecuarse al ideal del derecho público: utilizará, en cambio, las revoluciones, donde las produzca la naturaleza por sí misma, no para disimular una opresión aún mayor sino como una llamada de la naturaleza a instaurar mediante reformas una Constitución legal, fundada en los principios de la libertad, como la única Constitución permanente.

\* *Allgemeines Landrecht der Preussischen Staaten* (Derecho territorial general de los Estados prusianos), de 1794. (*N. del T.*)

gue pareciendo la mejor Constitución la resultante de la reforma, pues todo funciona adecuadamente. Pero si esta habilidad para adaptarse a todas las circunstancias les inspira la ilusión de poder juzgar también los principios de una *Constitución política* en general según los conceptos del derecho (*a priori*, por tanto, y no empíricamente); si se precisan de conocer a los *hombres* (lo que cabe esperar, pues tienen que tratar con muchos) sin conocer al *hombre* y lo que puede hacerse de él (para esto es preciso un nivel más elevado de observación antropológica) y se acercan provistos de estos conceptos al derecho político y de gentes, tal como la razón lo formula, darán este paso, sin duda, con el espíritu de los *leguleyos*, siguiendo aplicando su habitual procedimiento (el de un mecanismo de leyes despóticamente dadas) incluso allí donde los conceptos de la razón quieren fundamentar la coacción legal en los solos principios de la libertad, coacción que hace posible básicamente una Constitución política conforme al derecho. Este problema cree el presunto práctico que puede resolverlo, dejando a un lado aquella idea, con el conocimiento empírico de cómo estaban organizadas las Constituciones vigentes hasta el momento, contrarias a derecho, sin embargo, en su mayor parte. —Las máximas de las que se sirve (aunque no las manifieste) acaban más o menos en los siguientes principios sofisticados:

1. *Fac et excusa*\*. Aprovecha la ocasión favorable para entrar arbitrariamente en la posesión de un dere-

---

\* Actúa y justifícalo. (*N. del T.*)

cho del Estado sobre su pueblo o sobre otro pueblo vecino). La justificación será mucho más fácil y más suave *después del hecho* y la fuerza será disculpada más fácilmente que si se quisiera meditar antes sobre los argumentos convincentes y se esperara a los contraargumentos (sobre todo en el caso en que el poder superior en el interior es también la autoridad legisladora a la que hay que obedecer sin reflexionar sobre ello). Esta misma audacia confiere una cierta apariencia de convicción interior a la legitimidad del acto y el dios *bonus eventus* es después el mejor abogado.

2. *Si fecisti, nega\**. Niega que lo que tú mismo has cometido, por ejemplo, para sumir a tu pueblo en la desesperación, conduciendo de esta manera a la revolución, sea culpa *tuya*; afirma, en cambio, que la culpa está en la desobediencia de los súbditos o que está, en el caso de la dominación de un pueblo vecino, en la naturaleza del hombre, que, si no se adelanta al otro con violencia, puede estar seguro de que será el otro quien se le adelante y le someta a su poder.

3. *Divide et impera\*\**. Esto es: si en tu pueblo existen ciertas personalidades privilegiadas que te han elegido como su cabeza (*primus inter pares\*\*\**) desúnelas y enemístalas con el pueblo; ponte luego del lado del pueblo, bajo la ilusión de una mayor libertad; de esta manera todo dependerá de tu absoluta voluntad. Si se

\* Si has hecho algo, niégalo (*N. del T.*)

\*\* Crea divisiones y vencerás. (*N. del T.*) \*\*\*

Primero entre iguales. (*N. del T.*)

trata de Estados extranjeros, el logro de la discordia entre ellos es el medio más seguro de someterlos a ti uno detrás de otro, bajo la apariencia de apoyar al más débil. Con estas máximas políticas no se engaña, en realidad, a nadie, pues son de universal conocimiento; tampoco es el caso de que se avergüencen por ellas, como si la injusticia brillara demasiado patente ante los ojos: las grandes potencias conservan siempre el *honor político*, con el que pueden contar con toda seguridad, es decir, con el *engrandecimiento de su poder* por el camino que sea, ya que no se avergüenzan nunca por el juicio de la masa sino por el de otra potencia, y no es la publicidad de las máximas sino *su fracaso* lo que puede ponerlas en vergüenza (pues respecto a la moralidad de las máximas están todos de acuerdo)<sup>15</sup>.

\* \* \*

<sup>15</sup> Podría ponerse en duda la existencia de una cierta maldad natural en los *hombres* que conviven en un Estado y podría aducirse, con cierta apariencia, que la causa de sus manifestaciones contrarias a derecho es la carencia de una cultura suficientemente desarrollada (la barbarie), en las relaciones exteriores de los *Estados*, sin embargo, esa maldad se manifiesta patentemente y de manera incontestable. En el interior de cada Estado se mantiene encubierta por la acción de las leyes civiles, pues la tendencia de los ciudadanos a la violencia está contrarrestada activamente por un poder mayor, el del gobierno, de esta manera recibe el conjunto una apariencia moral (*causae non causae*) y se facilita el desarrollo de la disposición moral al respeto del derecho, al echar un cerrojo al estallido de las tendencias contrarias a la ley —Cada uno cree de sí mismo que respetaría el concepto del derecho y lo acataría con fidelidad si pudiera esperar lo mismo de los demás, lo que, en parte, el gobierno le garantiza, con esto se da un gran *paso hacia la moralidad* (aunque no se dé todavía un paso moral), al adherirse a este concepto del deber por sí mismo sin tomar en cuenta la reciprocidad —Al presuponer cada uno en su buena opinión sobre sí mismo que los demás tienen un mal carácter, el juicio que tienen mutuamente de sí mismos es que *todos*, por lo que respecta a la *realidad*, poco valen (puede

De todos estos circunloquios de una teoría inmoral de la prudencia para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto de derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven abiertamente a basar la política en medidas de habilidad, negando obediencia al concepto de un derecho público (lo que llama la atención, ante todo, en el concepto de derecho de gentes); le tributan, por el contrario, en sí mismo, todos los honores, aunque inventen cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al astuto poder la autoridad de ser el origen y el lazo de unión de todo el derecho. —Para poner término a tanto sofisma (aunque no a la injusticia amparada en esos sofismas) y para hacer confesar a los falsos *representantes* de los poderosos de la tierra que no es el derecho lo que defienden, sino el poder, del que toman el tono como si ellos mismos tuvieran algo que mandar, será bueno descubrir y mostrar el supremo principio del que arranca la idea de la paz perpetua: que todo el mal que la obstaculiza proviene de que el moralista político comienza donde el político moralista termina y hace vano su propio propósito de conciliar la política con la moral, al subordi-

---

quedar sin explicación el origen de este juicio, ya que no puede, en verdad, culparse a la *naturaleza* del hombre, que es un ser libre). Pero el respeto al concepto del derecho, al que el hombre no puede, en efecto, evadirse, sanciona solemnemente la teoría de su capacidad para adecuarse al derecho; por esta razón, cada uno ve que debería actuar, por su parte, de conformidad con el derecho, independientemente de como los demás se comporten.

nar los principios al fin (es decir, engancha los caballos detrás del coche).

Para conciliar a la filosofía práctica consigo misma es necesario resolver con carácter previo si debe comenzarse por el *principio material* de la razón práctica, el *fin* (como objeto del arbitrio), o por su *principio formal*, esto es, por aquel principio que dice (principio fundado sobre la libertad en la relación exterior): obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea). Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; el otro principio, en cambio, sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fin fuese también un deber (por ejemplo, la paz perpetua) tendría que ser deducido él mismo del principio formal de las máximas sobre la acción externa. —Ahora bien, el principio del *moralista político* (el problema del derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (*problema technicum*), mientras que el principio del *político moralista* es una *cuestión moral* (*problema morale*), totalmente diferente del primero en el procedimiento para lograr la paz perpetua, a la que desea no sólo como un bien físico sino, además, como un estado nacido del reconocimiento del deber.

Para la solución del primer problema, el de la habilidad política, se requiere un gran conocimiento de la naturaleza, al objeto de utilizar su mecanismo en favor del fin pensado, y todo este conocimiento, por lo que respecta a la paz perpetua, es incierto en relación

con el resultado; se puede tomar cualquiera de las tres ramas del derecho público. No hay certeza de que el rigor o la vanidad, el poder de uno solo o la unión de varios, la nobleza, incluso, o el poder popular mantengan mejor al pueblo en la obediencia y en un florecimiento simultáneo por mucho tiempo. En la historia hay ejemplos contrarios de todos los tipos de gobierno (exceptuado el republicano auténtico, que sólo puede ser pensado por un político moral). —Más incierto todavía es un *derecho de gentes* erigido presumiblemente sobre estatutos de planes ministeriales, un derecho que, en realidad, no es más que una palabra sin contenido y que descansa en tratados que encierran ya, en el acto mismo de su firma, la reserva secreta de su transformación. —La solución, por el contrario, del segundo problema, el de la *sabiduría política*, se impone por sí misma, es clara para todo el mundo, convierte en vergüenza toda artificiosidad, va directamente al fin, claro que recordando la prudencia para no precipitar el fin sino ir aproximándosele sin interrupción, aprovechando las circunstancias favorables.

Dice así: «Aspirad ante todo al reino de la razón pura práctica y a su *justicia* y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os vendrá por sí mismo.» Esta peculiaridad tiene la moral en sí misma y, concretamente, en relación con los principios del derecho público (en relación, por tanto, con una política cognoscible *a priori*), que cuanto menos subordina la conducta al fin propuesto, a la utilidad intencionada, sea física o moral, tanto más se acomoda, sin embargo, a este fin en general; esto sucede porque es precisamente la voluntad general dada *a priori* la única que determina lo que es

derecho entre los hombres (en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos); esta unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa, por el mecanismo de la naturaleza, del efecto buscado y de la eficacia del concepto de derecho. Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe convertirse en un Estado de acuerdo con los conceptos jurídicos generales de la libertad y de la igualdad, y este principio no está basado en la prudencia sino en el deber. No merecen ser oídos los moralistas políticos por mucho que mediten sobre el mecanismo natural de una masa humana que entra en sociedad, a la que, según ellos, debilitarían aquellos principios y cuya intención se desvanecería, ni por mucho que intenten demostrar sus afirmaciones con ejemplos de Constituciones mal organizadas, de viejos y recientes tiempos (por ejemplo, de democracias sin sistema representativo); no merecen ser oídos, ante todo, porque semejante perniciosa teoría produce precisamente el mismo mal que anuncia; esta teoría sitúa a los hombres en el mismo grupo de las demás máquinas vivientes, pero, según ella, a los hombres se les daría la conciencia de no ser seres libres para que se considerasen a sí mismos como los seres más miserables del mundo.

La frase, algo rimbombante y que se ha hecho proverbial, pero que es verdadera, «*fiat iustitia, pereat mundus*», puede traducirse al alemán así: «reine la justicia y húndanse todos los bribones que hay en el mundo»; es un valiente principio de derecho que ataja todos los caminos torcidos por la violencia o la insidia. No hay que malentenderlo, sin embargo, como una autoriza-

ción a usar del propio derecho con el máximo rigor (que sería contrario al deber ético); el principio debe ser entendido como la vinculación de los detentadores del poder a no negar a nadie su derecho ni a disminuírsele por antipatía o compasión; para esto es preciso una Constitución interna del Estado de conformidad con los principios del derecho, pero es preciso, asimismo, la unión con otros Estados, vecinos o lejanos, al objeto de solucionar legalmente sus discrepancias. —Esta frase no quiere decir sino esto: las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, no deben partir de la voluntad como supremo principio de la sabiduría política (aunque principio empírico) sino del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (partir del deber, cuyo principio está dado *a priori* por la razón pura). El mundo no perecerá porque haya menos hombres malvados. El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien.

\* \* \*

No hay, por consiguiente, ningún conflicto *objetivo* (en la teoría) entre la moral y la política. Sí lo hay, sin embargo, *subjetivamente* (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón) y puede haberlo

siempre porque sirve de estímulo a la virtud, cuyo auténtico valor no consiste tanto en oponerse con firmeza a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, sino en mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros mismos y vencer su astucia (según el principio: *tu ne cede malis sed contra audentior isto\**); el principio del mal peligrosamente engañoso y traidor, aunque también sutil, al aducir la debilidad de la naturaleza humana como justificación de toda transgresión.

En realidad puede decir el moralista político: gobernante y pueblo o un pueblo y otro pueblo no cometen injusticia *entre ellos* si se hostigan violenta o engañosamente; cometen, en realidad, injusticia al no respetar el concepto de derecho, que es el único que podría fundar la paz para siempre; si se aniquilan mutuamente les *sucede* a ambos algo totalmente justo, puesto que uno transgrede su deber respecto al otro, que está asimismo animado por las mismas intenciones, no conformes a derecho, contra aquél: aunque siempre quedan suficientes como para que ese juego no deje de existir, incluso en los tiempos más lejanos, para que la posteridad tome de ellos un ejemplo admonitorio. La providencia en el curso del mundo queda aquí justificada, pues el principio moral no se apaga nunca en el hombre, la razón, eficiente en la realización pragmática de las ideas jurídicas según aquel principio moral, crece continuamente al aumentar la cultura, con la que también aumenta la culpabilidad de aquellas transgre-

---

\* No cedas ante el mal, sino muéstrate por el contrario más valiente. (N. del T.)

siones. Parece que ninguna teodicea puede justificar que haya tenido que existir en la tierra semejante clase de seres corruptos (en el supuesto de que el género humano nunca mejoraría ni podría mejorar); pero este juicio es demasiado elevado para nosotros como para que podamos someter nuestros conceptos (de sabiduría) al supremo poder, insondable para nosotros en sentido teórico. —A tales consecuencias desesperadas somos inevitablemente compelidos si no aceptamos que los principios del derecho tienen realidad objetiva, es decir, que se pueden realizar y que esta realidad debe ser tratada, por consiguiente, por el pueblo en el Estado y por los Estados en sus relaciones con los demás Estados, objeto lo que quiera la política empírica. La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas. —El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante. En este asunto no se puede partir en dos e inventarse la cosa intermedia (entre derecho y utilidad) de un derecho condicionado por la práctica; toda política debe doblar su rodilla ante el derecho, si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con firmeza.

## II

DE LA ARMONÍA DE LA POLÍTICA  
CON LA MORAL SEGÚN EL CONCEPTO  
TRASCENDENTAL DEL DERECHO PÚBLICO

Si en el derecho público, prescindo, como suelen concebirlo los juristas, de toda *materia* (de las diferentes relaciones empíricamente dadas de los hombres en el Estado o entre Estados), aún me queda la *forma de la publicidad*, cuya posibilidad está contenida en toda pretensión jurídica, ya que sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como *públicamente manifestada*) ni habría tampoco derecho, que sólo se otorga desde la justicia.

Toda pretensión jurídica debe poseer esta posibilidad de ser publicada y la publicidad puede, por ello, suministrar un criterio *a priori* de la razón, de fácil utilización, para conocer inmediatamente, como por un experimento de la razón pura, la falsedad de la pretensión (antijuridicidad) en el caso de que no se dé la publicidad, ya que resulta muy fácil reconocer si se da en un caso concreto, es decir, si la publicidad se puede armonizar o no con los principios del agente.

Después de prescindir de todo lo empírico que contiene el concepto de derecho político y de gentes (como es, por ejemplo, la maldad de la naturaleza humana que hace necesaria la coacción) se puede denominar *fórmula trascendental* del derecho público a la siguiente proposición:

«Son injustas todas las acciones que se refieren al

derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados.»

No hay que considerar este principio como un mero principio *ético* (perteneciente a la doctrina de la virtud) sino que hay que considerarlo también como un principio *jurídico* (que afecta al derecho de los hombres). Un principio que no pueda manifestarse *en alta voz* sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer *secreto* para poder prosperar y al que no puedo *confesar públicamente* sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible *a priori*, por la injusticia con que amenaza a todos. —Es, además, un principio *negativo*, es decir, sólo sirve para conocer lo que *no es justo* con respecto a los otros. Como los axiomas, es indemostrable, cierto y, además, de fácil aplicación, como se puede ver en los ejemplos siguientes del derecho público.

1. Con relación al *derecho político (ius civitatis)*, es decir, al derecho interno: se presenta aquí una cuestión que muchos consideran de difícil solución y que el principio trascendental de la publicidad soluciona con toda sencillez: «¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda el poder opresivo de un, así llamado, tirano (*non titulo, sed exercitio talis*\*)?»». No hay duda de que los derechos del pueblo están concul-

\* Tirano en el desempeño del poder, no en su denominación. (*N. del T.*)

cados y que al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándole. Sin embargo, nada hay más injusto por parte de los súbditos que reivindicar su derecho por esta vía, y no podrán quejarse de injusticia si fueran vencidos en esta lucha y tuvieran que soportar las consiguientes penas.

Sobre este punto se puede discutir mucho, a favor y en contra, si se quiere resolver la cuestión con una deducción dogmática de los fundamentos del derecho; pero el principio trascendental de la publicidad puede ahorrar esta prolija discusión. Según este principio, pregúntese al pueblo, antes del pacto civil, si se atrevería a hacer pública la máxima de una eventual sublevación. Se ve con facilidad que si, al establecer una Constitución política, se quisiera poner como condición el ejercicio, en determinados casos, de la fuerza contra la autoridad suprema (*Oberhaupt*), el pueblo dispondría entonces de un poder legítimo sobre aquélla. Pero en ese caso no sería aquélla el soberano y si se pusieran ambos a sí mismos como condición de la instauración del Estado, ésta no sería posible en absoluto, lo que contradice la voluntad del pueblo. La injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se *confesara públicamente* sus principios, no se podrían realizar sus propios propósitos. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente. No ocurriría lo mismo de parte de la autoridad suprema. Ella puede decir libremente que castigará toda revolución con la muerte de los cabecillas, aunque éstos sigan creyendo que aquél había transgredido primero la ley fundamental, pues el jefe del Estado no debe preocuparse de que la publicación de sus principios frustre sus propósitos, si es

consciente de poseer el supremo poder *irresistible* (que debe admitirse en toda constitución civil, porque la que no tiene poder bastante para proteger a unos frente a otros tampoco tiene el derecho de mandarlos); si la rebelión del pueblo triunfa, aquél vuelve a la situación de subdito, sin poder comenzar ninguna rebelión para recuperar su situación anterior, pero sin tener que temer, tampoco, que se le exijan cuentas por su anterior gobierno.

2. *Con relación al derecho de gentes.* —Sólo se puede hablar de derecho de gentes presuponiendo alguna situación jurídica (es decir, una condición externa bajo la que se pueda atribuir realmente al hombre un derecho): el derecho de gentes, como derecho público, implica la publicación de una voluntad general que determine a cada cual lo suyo, y este *status iuridicus* debe proceder de algún contrato que no necesita fundarse en leyes coactivas (como sí lo está el contrato de donde surge el Estado), sino que puede ser, en todo caso, el contrato de una asociación *constantemente libre*, como el citado más arriba de la federación de varios Estados. Sin un *estado jurídico*, que una activamente a las distintas personas (físicas o morales), estaríamos en el estado de naturaleza, donde no hay más que derecho privado. —Se plantea también aquí un conflicto entre la política y la moral (considerada como teoría del derecho), en el que el criterio de la publicidad de las máximas encuentra fácil aplicación, sólo que el contrato une a los Estados con el propósito de mantener la paz entre ellos y frente a otros, en modo alguno para realizar conquista. He aquí varios casos de antino-

mia entre política y moral con la solución de los mismos:

a) «Si un Estado ha prometido a otro alguna cosa como ayuda, cesión de ciertos territorios, subsidios y similares, y está en juego la salud del Estado, la pregunta es si puede liberarse de la palabra dada, acudiendo al recurso de que quiere ser considerado como una doble persona, como *soberano*, no siendo responsable ante nadie en su Estado, y como el primer *funcionario del Estado*, que debe rendir cuentas al Estado, y si lo que le ha obligado en calidad de soberano no le obliga en calidad de funcionario del Estado». —Si un Estado (o su jefe) hiciera pública esta máxima ocurriría que los otros, naturalmente, le huirían o se aliarían con otros para resistir a sus pretensiones, lo cual demuestra que la política, con toda su astucia, frustra sus propios propósitos en virtud de la publicidad.

b) «Cuando una potencia vecina, elevada a unas dimensiones temibles (*potentia tremenda*), es causa de preocupación puede suponerse que, porque *puede*, también *querrá* oprimir: ¿da esto derecho a los menos potentes a un ataque (conjunto), incluso sin que haya precedido una ofensa?» Si un Estado quisiera *hacer pública* su máxima en sentido afirmativo provocaría el daño con mayor rapidez y seguridad. Pues la potencia mayor se adelantaría a la más pequeña, y la unión de las más pequeñas es un leve obstáculo para quien sabe utilizar el *divide et impera*. —Esta máxima de la habilidad política, declarada públicamente, destruye nece-

sanamente su propio propósito y es, por consiguiente, injusta.

c) «Si un Estado más pequeño, por su situación, está separando a otro mayor quien necesita a aquél para su propia conservación, ¿no tiene derecho el más grande a someter al más pequeño y a anexionárselo?» Se ve con facilidad que el Estado más grande no debe manifestar con antelación una máxima semejante, pues los Estados más pequeños se unirían rápidamente u otras potencias lucharían por este botín, con lo que la máxima se hace inviable por su publicidad; una muestra de que es injusta y de que puede serlo, además, en un grado muy elevado, pues el hecho de que el objeto de la injusticia sea pequeño no impide que la injusticia allí manifestada sea muy grande.

3. Por lo que respecta al *derecho cosmopolita* no digo nada aquí, porque sus máximas, por la analogía del mismo con el derecho de gentes, son fáciles de indicar y apreciar.

\* \* \*

El principio de la incompatibilidad de las máximas del derecho de gentes con la publicidad proporciona una buena muestra del *desacuerdo* de la política con la moral (como teoría del derecho). Es preciso saber ahora cuál es la condición bajo la que sus máximas coinciden con el derecho de gentes, pues no puede afirmarse la inversa, que las máximas que toleran la publicidad sean por ello justas, ya que quien posee el supremo po-

der de decisión no necesita ocultar sus principios. La condición de posibilidad de un derecho de gentes como tal es que exista previamente un *estado jurídico*. Sin éste no se da el derecho público y todo el derecho que se pueda pensar fuera de aquél (en estado de naturaleza) es mero derecho privado. Antes hemos visto que una federación de Estados que tenga como finalidad evitar la guerra es el único *estado jurídico* compatible con su libertad. Por consiguiente, el acuerdo de la política con la moral sólo es posible en una unión federativa (que es necesaria y está dada *a priori* según los principios del derecho). Toda la prudencia política tiene como fundamento jurídico la instauración de esa federación en su mayor amplitud posible; sin esta finalidad, toda habilidad política es ignorancia e injusticia velada. —Esta política tiene su propia *casuística*, a despecho de la mejor escuela jesuítica: *reservatio mentalis*: redactar los tratados públicos con tales expresiones que se puedan interpretar interesadamente según se quiera (por ejemplo, la diferencia entre *statu quo de fait* y *de droit*); el *probabilismo*: achacar malas intenciones a los otros, o convertir la probabilidad de un posible desequilibrio por su parte, en fundamento jurídico para el sometimiento de otros Estados pacíficos; por último el *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, *bagatelle*): considerar como una bagatela, fácilmente perdonable, que un *Estado pequeño* sea conquistado por otro *mucho mayor* para un supuesto mundo mejor<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Muestras de estas máximas pueden encontrarse en el tratado del Consejero áulico Garve\* *Ueber die Verbindung der Moral mit der Politik* (So-

La base para esto la ofrece la doble actitud de la política, de utilizar para sus propósitos una u otra rama de la moral. —Son deberes ambos, el amor a los hombres y el respeto al *derecho* de los hombres; el primero es un deber *condicionado*, el segundo, por el contrario, es un deber imperativo *incondicionado*, que quien quiera entregarse al suave sentimiento de la benevolencia debe tener seguridad de no haberlo transgredido. La política coincide fácilmente con la moral en el primer sentido (como ética), en sacrificar el derecho de los hombres a sus superiores; pero en el segundo sentido de la moral (como teoría del derecho), ante la que debería inclinarse, la política cree aconsejable no introducirse en ningún acuerdo, prefiere negarle toda realidad a la moral y entender todos los deberes como actos de mera benevolencia; la filosofía haría fracasar, fácilmente, esta astucia de una política tenebrosa mediante la publicidad de sus máximas, si la política se atreviera a conceder al filósofo la publicidad de las suyas.

En este sentido propongo otro principio trascendental y positivo del derecho público, cuya fórmula sería:

---

*bre la relación de la moral con la política*, 1788). Este respetable *erudito* confiesa ya en el comienzo que no puede dar una respuesta satisfactoria a la cuestión. Pero aceptar la concordancia de ambas, aun con la confesión de que no es posible eliminar por completo las objeciones que se esgrimen contra ella, parece conceder una tolerancia más amplia de lo que sería aconsejable a aquéllos que están muy dispuestos a abusar de tales objeciones. \* Christian Garve (1742-1798), filósofo, fue profesor en la Universidad de Leipzig (1770-1772); uno de los más conocidos filósofos populares de la época de la Ilustración. Tradujo al alemán a Ferguson y a Burke. Con Kant mantuvo una disputa sobre el imperativo categórico. Kant dedicó a la contestación a las objeciones de Garve la primera parte de su trabajo *Ueber den Gemeinspruch; Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793. (N. del T.)

«Todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez.»

Si únicamente por medio de la publicidad es como pueden lograr su fin, lo es porque se adecúan al fin general del público (la felicidad), y la tarea propia de la política es estar de acuerdo con ese fin (hacer que el público esté contento con su situación). Si *sólo* mediante la publicidad puede lograrse este fin, es decir, mediante la eliminación de toda desconfianza respecto a las máximas, éstas tienen que estar también en concordancia con el derecho del público, pues sólo en el derecho es posible la unión de los fines de todos.

El desarrollo y explicación de este principio tengo que dejarlo para otra ocasión. Sólo digo ahora que es una fórmula trascendental, que hay que inferir eliminando las condiciones empíricas (de la teoría de la felicidad) como materia de la ley y tomando en consideración la forma de la legalidad en general.

\* \* \*

Si existe un deber y al mismo tiempo una esperanza fundada de que hagamos realidad el estado de un derecho público, aunque sólo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la *paz perpetua*, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos).

TÍTULOS PUBLICADOS

1. John Locke: *Carta sobre la tolerancia* (3.<sup>a</sup> ed.).
2. Abu Nasr al Farabi: *La ciudad ideal* (2.<sup>a</sup> ed.).
3. Montesquieu: *Del espíritu de las leyes* (4.<sup>a</sup> ed.).
4. Pasquale Stanislao Mancini: *Sobre la nacionalidad*.
5. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre la Economía política*.
6. Rudolf Hilferding: *El capital financiero*.
7. Immanuel Kant: *Sobre la paz perpetua* (6.<sup>a</sup> ed.).
8. John Stuart Mill: *Del Gobierno representativo* (2.<sup>a</sup> ed.).
9. Max Weber: *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (2.<sup>a</sup> ed.).
10. Baruch Spinoza: *Tratado teológico-político. Tratado político* (3.<sup>a</sup> ed.).
11. Jean Bodin: *Los seis libros de la República* (3.<sup>a</sup> ed.).
12. Edmund Husserl: *Meditaciones cartesianas* (2.<sup>a</sup> ed.).
13. Montesquieu: *Cartas persas* (2.<sup>a</sup> ed.).
14. Averroes: *Exposición de la «República» de Platón* (5.<sup>a</sup> ed.).
15. Francisco de Quevedo: *Defensa de Epicuro contra la común opinión*.
16. Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert: *Artículos políticos de la «Enciclopedia»* (2.<sup>a</sup> ed.).
17. Martín Lutero: *Escritos políticos* (2.<sup>a</sup> ed.).
18. Joseph A. Schumpeter: *Imperialismo. Clases sociales* (2.<sup>a</sup> ed.).
19. Étienne de la Boétie: *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (2.<sup>a</sup> ed.).
20. Marco Tulio Cicerón: *Sobre la República. Sobre las leyes* (2.<sup>a</sup> ed.).
21. Johann Gottlieb Fichte: *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*.
22. Lucio Anneo Séneca: *Diálogos*.
23. *Código de Hammurabi* (3.<sup>a</sup> ed.).
24. Immanuel Kant: *Teoría y práctica* (2.<sup>a</sup> ed.).
25. Thomas Hobbes: *Del ciudadano. Leviatán* (3.<sup>a</sup> ed.).
26. David Hume: *Ensayos políticos* (2.<sup>a</sup> ed.).
27. Jean-Jacques Rousseau: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos* (4.<sup>a</sup> ed.).
28. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Análisis infinitesimal* (2.<sup>a</sup> ed.).
29. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Vol. I (2.<sup>a</sup> ed.)
30. Immanuel Kant: *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*.
31. Isaac Newton: *Principios matemáticos de la Filosofía natural* (2.<sup>a</sup> ed.).

32. Henry D. Thoreau: *Desobediencia civil y otros escritos*.
33. Sulpicio Severo: *Obras completas*.
34. Nicolás Copérnico: *Sobre las revoluciones (de los orbes celestes)*.
35. Johann Gottlieb Fichte: *Introducciones a la doctrina de la ciencia* (2.<sup>a</sup> ed.).
36. Immanuel Kant: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia* (2.<sup>a</sup> ed.).
37. Tomás Moro: *Utopía* (3.<sup>a</sup> ed.).
38. Thomas Jefferson: *Autobiografía y otros escritos*.
39. René Descartes: *Discurso del método* (3.<sup>a</sup> ed.).
40. Mo Ti: *Política del amor universal*.
41. Père Joseph y Henri de Rohan: *Del interés de los Estados*.
42. Johann Heinrich Pestalozzi: *Cartas sobre educación infantil*.
43. J. B. Erhard, J. B. Geich, J. G. Hamann, J. G. Herder, I. Kant, G. E. Lessing, M. Mendelssohn, A. Riem, F. Schiller, Ch. M. Wieland: *¿Qué es Ilustración?* (3.<sup>a</sup> ed.).
44. Louis-Ambroise de Bonald: *Teoría del poder político y religioso*.
45. *Poema de Gilgamesh* (3.<sup>a</sup> ed.).
46. Nicolás Maquiavelo: *Del arte de la guerra* (2.<sup>a</sup> ed.).
47. David Hume: *Tratado de la naturaleza humana* (3.<sup>a</sup> ed.).
48. Lucio Anneo Séneca: *Sobre la clemencia*.
49. Benjamin Constant: *Del espíritu de conquista. De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*.
50. *Himnos sumerios*.
51. Johann Gottlieb Fichte: *Discursos a la nación alemana*.
52. Nicolás Maquiavelo: *El príncipe* (4.<sup>a</sup> ed.).
53. Wilhelm von Humboldt: *Los límites de la acción del Estado*.
54. Jean-Jacques Rousseau: *El contrato social o Principios de derecho político* (3.<sup>a</sup> ed.).
55. *Fragmentos Vaticanos*.
56. Jean-Jacques Rousseau: *Proyecto de Constitución para Córcega. Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia y su Proyecto de reforma*.
57. Marsilio de Padua: *El defensor de la paz*.
58. Francis Bacon: *Teoría del cielo* (2.<sup>a</sup> ed.).
59. Immanuel Kant: *La metafísica de las costumbres* (2.<sup>a</sup> ed.).
60. *Libro de los Muertos* (2.<sup>a</sup> ed.).
61. Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del «Spiegel»* (2.<sup>a</sup> ed.).
62. Baruch Spinoza: *Tratado de la reforma del entendimiento y otros escritos*.
63. Nicolai Hartmann: *Autoexposición sistemática*.
64. Marco Tulio Cicerón: *Sobre los deberes*.
65. Santo Tomás de Aquino: *La monarquía* (2.<sup>a</sup> ed.).
66. *La Revolución francesa en sus textos*.
67. Joseph de Maistre: *Consideraciones sobre Francia*.
68. Hans J. Morgenthau: *Escritos sobre política internacional*.
69. Thomas Paine: *El sentido común y otros escritos*.
70. *Himnos babilónicos*.
71. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Diferencias entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*.
72. Eduard Bernstein: *Socialismo democrático*.
73. Voltaire: *Filosofía de la Historia*.
74. Immanuel Kant: *Antropología práctica*.
75. Karl Mannheim: *El problema de una sociología del saber*.
76. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Sobre la religión*.
77. Pedro Abelardo: *Conócete a ti mismo*.
78. Carl Schmitt: *Sobre el parlamentarismo*.
79. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*.
80. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Los elementos del Derecho natural*.
81. Nicolás Maquiavelo: *Escritos políticos breves*.
82. Johann Gottlieb Fichte: *El Estado comercial cerrado*.
83. Epicuro: *Obras* (2.<sup>a</sup> ed.).
84. Johann Christoph Friedrich Schiller: *Escritos sobre estética*.
85. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Escritos de dinámica*.
86. Anne-Robert-Jacques Turgot: *Discursos sobre el progreso humano*.
87. Immanuel Kant: *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*.
88. Francis Hutcheson: *Una investigación sobre el origen de nuestra idea de belleza*.
89. Thomas Hobbes: *Diálogo entre un filósofo y un jurista, y escritos autobiográficos*.
90. Bartolomé de Las Casas: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (2.<sup>a</sup> ed.).
91. Guillermo de Ockham: *Sobre el gobierno tiránico del papa*.
92. David Hume: *Historia natural de la religión* (2.<sup>a</sup> ed.).
93. Dante Alighieri: *Monarquía*.
94. Thomas Hobbes: *Behemoth*.
95. Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling: *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*.
96. Fadrique Furió Ceriol: *El Concejo y Consejeros del Príncipe*.
97. Ludwig Feuerbach: *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo»*.
98. Ludwig Ernst Borowski: *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*.
99. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Disertación sobre el estilo filológico de Nizolio*.
100. *Ley de las XII Tablas*.

101. John Stuart Mili: *Bentham*.
102. Arthur Schopenhauer: *Los designios del destino. Dos opúsculos de Parerga y Paralipómena*.
103. Jean-Jacques Rousseau: *Escritos polémicos*.
104. Adán Mickiewicz: *El libro de la nación polaca y de los peregrinos polacos*.
105. Jean-Jacques Rousseau: *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*.
106. Christian Thomasius: *Fundamentos de derecho natural y de gentes*.
107. Alexandr Ivánovich Herzen: *Pasado y pensamientos*.
108. *Los primeros Códigos de la humanidad*.
109. Francisco de Vitoria: *La Ley*.
110. Johann Gottlieb Fichte: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*.
111. Pletón (Jorge Gemisto): *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*.
112. Hans Kelsen: *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*
113. Ludwig Wittgenstein: *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología*. Vol. II.
114. Léon Blum: *La reforma gubernamental*.
115. Henri Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*.
116. Erasmo de Rotterdam: *Educación del príncipe cristiano*.
117. John C. Calhoun: *Disquisición sobre el gobierno*.
118. Carl Schmitt: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*.
119. Johann Gottlieb Fichte: *Sobre la capacidad lingüística y el origen de la lengua*.
120. Johann Wolfgang von Goethe: *Teoría de la naturaleza*.
121. Wilhelm von Humboldt: *Escritos de filosofía de la historia*.
122. Justo Lipsio: *Políticas*.
123. Hans Kelsen: *El Estado como integración. Una controversia de principio*.
124. N. Karamzín, P. Chaadáev, A. Jomiakov, I. Kircevski, K. Leóntiev, F. Dostoievski, V. Soloviev, N. Berdiáev, G. Fedótov, D. Lijachev: *Rusia y Occidente (Antología de textos)*.
125. Juan Luis Vives: *El socorro de los pobres. La comunicación de bienes*.
126. René Descartes: *Las pasiones del alma*.
127. San Anselmo: *Proslogion*.
128. *La razón de Estado en España. Siglos XVI-XVII (Antología de textos)*.
129. Avicena: *Tres escritos esotéricos*.
130. G. Babeuf y otros: *Socialismo premarxista*.

El ensayo filosófico *Sobre la paz perpetua*, publicado por Kant en 1795, poco después de la paz de Basilea entre Francia y Prusia, esboza un orden de paz permanente entre los Estados que se presenta, asimismo, como la meta final de la historia humana. Desde esta meta final de la paz perpetua se explica también la necesidad de una constitución republicana en cada Estado, necesaria, a su vez, para el desarrollo en plenitud de las disposiciones naturales antagónicas del hombre (su insociable sociabilidad). La instauración de la paz perpetua cuenta, por tanto, con la garantía última que ofrece la propia naturaleza humana al utilizar el antagonismo como una argucia hacia la concordia. Si bien esta garantía no es suficiente para vaticinar un futuro de paz, sí lo es para obligar a los hombres a trabajar en la consecución de ese anhelado fin. La paz permanente entre los Estados se revela, por tanto, como el corolario indispensable de la conjunción de los principios de la política interna y de la política exterior. Este pequeño ensayo remite necesariamente a otras obras de Kant, anteriores y posteriores a 1795, en las que desarrolla más detalladamente su filosofía de la Historia, así como su concepción del Estado y del Derecho.

*IMMANUEL KANT* (1724-1804) estudió filosofía, matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de Königsberg, donde enseñó filosofía a partir de 1755. Sus obras *Crítica de la razón pura* (1781), *Crítica de la razón práctica* (1788) y *Crítica del juicio* (1790) dieron un giro copernicano a la reflexión filosófica. Su filosofía política se enmarca dentro de su filosofía de la historia (*Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, 1784) y como continuación inmediata de su crítica de la razón práctica: la libertad, postulado básico de su ética, es el punto de partida de su filosofía política. En este campo, además de *Sobre la paz perpetua*, las obras más relevantes son: *La metafísica de las costumbres* (1797) y el ensayo *Sobre la relación entre teoría y práctica* (1793).

*ANTONIO TRUYOL Y SERRA*, catedrático de Filosofía del Derecho y de Derecho Internacional Público, es doctor *honoris causa* por la Universidad de Lisboa, miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y del *curatorium* de la Academia de Derecho Internacional de la Haya, asociado del Institut de Droit International y miembro del Tribunal Constitucional. Editorial Tecnos tiene publicadas sus obras *Fundamentos de Derecho Internacional Público*, *La integración europea*, *Los derechos humanos* y *Dante y Campanella*.

*JOAQUÍN ABELLAN*, profesor titular de Historia de las Ideas y de las Formas Políticas en la Universidad Complutense de Madrid, es autor de *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt* (1981).