

## LA DOCTRINA KANTIANA DE LA PAZ PERPETUA

### I

El hecho de que los hombres en general deseen la paz y teman la guerra es fácilmente comprensible. La guerra implica, con especial claridad en la época de la bomba atómica, para todos los que toman parte en ella, el peligro de perecer o de perder sus bienes. Para temerla no es menester, pues, hacer absolutamente ningún esfuerzo moral especial. Tan trivial es la afirmación de que a pesar de ese miedo a la guerra que existe en general, no ha podido encontrarse la paz. Si se pregunta por las razones, se tropieza con una tercera trivialidad. Es mucho más fácil desear la paz que renunciar a la guerra. En efecto, no se puede renunciar a ésta incondicionalmente, sino sólo con la condición de que también los demás renuncien a ella. Ahora bien, es claro que el mero deseo de cada cual de no tener que padecer violencia, no basta para asegurar a cada cual que nadie usará de violencia contra él. Más todavía: la universalidad de tal deseo ni siquiera basta para cerciorarnos de si una renuncia universal al empleo de la violencia entre los pueblos es en general compatible con las condiciones de una protección legal de la libertad humana. ¿No es acaso lo que pasa, que la posibilidad de abstenerse de la violencia hacia fuera es sólo accidental para los Estados que aseguran el derecho de los individuos, y que todo pueblo que no quiera convertirse por completo en pelota del capricho de todos los demás tiene que reservarse siempre para casos extremos la posibilidad de echar mano de la violencia? Se comprende que tenga entonces que organizar toda su conducta con los demás de tal suerte que no pierda, justo por esta conducta, la capacidad de emplear la violencia que se haya reservado.

La conducta que se acaba de describir es exactamente aquella que han observado desde siempre los pueblos unos con otros, aquella que observan mutuamente hasta esta hora y aquella de la que no pueden desprenderse a pesar de los más desesperados esfuerzos de su indubitable amor a la paz. Pero la cuestión de si este proceder es a la postre un proceder absolutamente necesario, y el destino del hombre, a pesar de todos los piadosos deseos, la guerra y no la paz, es la que llama a la liza al filósofo, o la que hace y ha hecho desde siempre de la cuestión de la paz entre los hombres una cuestión filosófica.

Ya Platón y Aristóteles se hicieron ideas sobre la cuestión de si la guerra puede por esencia extirparse de entre los hombres. "Afirmo", dice Platón en el libro V de la *Politeia* (470c-d), "que así los helenos y los

bárbaros como los bárbaros y los helenos que se hacen la guerra en batallas son por naturaleza enemigos entre sí, y que a una tal hostilidad hay que llamarla guerra; pero si los helenos hacen cosas semejante contra los helenos, afirmo que son por naturaleza amigos entre sí, mas que en tal estado se halla la Hélade enferma y en trance de discordia, y que a esta hostilidad hay que llamarla discordia (*stasis*)". Estas palabras no hay que entenderlas, naturalmente, como si Platón pensara que era antinatural que el hacha de la guerra no se arrojara sin cesar entre helenos y bárbaros. Más bien se quiere decir que el estado que tiene lugar entre unos y otros (tal cual el estado que tiene lugar de hecho entre los pueblos modernos) se halla necesariamente *preñado de guerras*, y que lo que entre helenos sería en sí perfectamente posible —a saber, el amor y la amistad sobre la base de un libre acuerdo— es cosa excluida entre helenos y bárbaros. Y sin duda es la razón la de que para un libre lazo de comunidad semejante se requiere esa cultura interna que Platón y Aristóteles llaman la *areté* y de la que no son capaces los bárbaros. No lo son, porque como hombres participan sin duda de la razón, pero ésta no puede alcanzar en ellos el dominio sobre sus apetitos que es necesario para esa interna perfección. Más bien están, por obra de la naturaleza misma, ya (como los asiáticos) limitados, en lo que se refiere a todos los fines que se proponen, a la satisfacción, de sus necesidades sensibles, ya (como los bárbaros del Norte) dotados de un impulso que los lleva a una libertad salvaje y sin ley. Ni unos ni otros entienden, por decirlo así, más que el lenguaje de la violencia, ni pueden ser traídos a comunidad ni mantenidos bajo un freno más que por él. Así, es natural la guerra contra ellos, y la paz entre ellos y con ellos sólo posible bajo la forma de una dominación por la fuerza. Pues una libertad legal dentro de la comunidad sólo es posible sobre la base de una formación moral.

Esta doctrina de la filosofía griega clásica, de que una paz legal concordante con la libertad de los hombres sólo es posible entre ellos sobre la base de su interna perfección, ha sido de la mayor significación para la ideología de Occidente sobre la paz. La limitación, es cierto, de la disposición para la moralidad, y con ello de la capacidad para la paz, a los helenos, desaparece ya en la época del helenismo. Pero *no* desaparece la idea de que aquello que en el más alto sentido puede llamarse la *paz universal* es un asunto cuya posibilidad de realización depende de la capacidad de los hombres para la perfección interna. Y esta idea recibe, entre las manos de los filósofos peripatéticos y estoicos, una cimentación de todo punto grandiosa. El mundo entero, en efecto, los astros, la tierra, las plantas y los animales, tal como están ordenados por la Divinidad, están, según la doctrina de estos filósofos, tallados, por decirlo así, de antemano para el amor y la concordia entre los seres racionales y para la armonía de cada uno de estos seres consigo mismo. Vivir moralmente quiere decir vivir conforme a la naturaleza.

Pero vivir conforme a la naturaleza quiere decir justo someterse en los principios directivos de la vida a las condiciones de ese reino universal cuya ley (la *lex naturalis*) es la ley del orden cósmico mediante la cual la Divinidad ha unido a todos los hombres en la paz entre sí y también en la paz consigo mismos.

El cristianismo se adhirió en principio firmemente a esta idea fundamental sobre la posibilidad de una paz entre las criaturas, que le trasmitió Cicerón, como se ve fácilmente con sólo hojear los capítulos sobre la paz, 12 y 13 del libro XIX, de la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Todo lo animado está destinado por la creación misma a la paz consigo mismo y con el todo. Así, hay (cap. 13) una paz del cuerpo —una paz del alma irracional y la racional— una entre el alma y el cuerpo —una paz de los hombres— de la casa —del Estado— y por encima de todo la paz del hombre con Dios. La ley de esta última paz no es, ciertamente, en San Agustín, como en los filósofos griegos, la ley de la naturaleza, sino “la eterna ley de la obediencia dentro de la fe cristiana” (pág. 377, l. 2 sig.). Con esto entra en San Agustín un nuevo momento en la doctrina de la paz. Y sin duda, es un momento con el que resulta desorganizada la doctrina platónico-ciceroniana, recibida por él, de la comunidad pacífica de los hombres. Pues la fe que aquí es principio de esta *pax caelestis*, es una fe en la revelación. Pero esta fe en la revelación no está, por su parte, *condicionada* por la posibilidad del obrar virtuosamente según la *lex naturalis*, que es el principio de la *pax ethica* del helenismo. Al contrario, debe, por su parte, hacer posible de raíz semejante obrar. El amor anejo a ella no es, por su mismo principio, en absoluto un amor que pueda reducirse a una ayuda activa de los hombres en la persecución de sus fines naturales. Esto es únicamente secundario y no está unido con tal amor fundamental por ninguna necesidad precisa. Más bien es justamente la miseria de los hombres que buscan una armonía consigo mismos en la persecución de posibles fines de la naturaleza, lo que hace, según esta fe, que sean objeto del amor divino y por consiguiente también del mutuo. No por no someterse los hombres en la persecución de sus fines terrenales a la ley natural, carecen de la paz, sino por buscar alguna especie de necesidad para su obrar en relación con tales fines. No están, en otras palabras, condenados ante Dios por no ser virtuosos en la realización de sus fines humanos, sino por tener puramente la virtud que dice relación a estos fines por un posible fin último del hombre. Por el contrario, para el creyente no puede haber en lo que se refiere a tales fines ningún principio del querer. Y así tampoco hay para él ninguna necesidad en lo que se refiere a la *pax humana* como estado de una concordia legal entre los hombres bajo condiciones de humanidad.

Vanos son, por ende, todos los intentos de dar a los conceptos de San Agustín sobre el poder garante de la paz terrena tomados de Cicerón, una

interpretación en el sentido de serle factible a este poder alcanzar la dignidad de una autoridad que se encontraría por obra de su propia justicia en armonía con los requerimientos del reino de Dios. Toda autoridad, mientras no sea la de la comunidad de fe misma, es justo por querer ser autoridad, contraria a la Divinidad. No puede haber para el hombre absolutamente ninguna autoridad fundada en ningún principio posible de las acciones humanas voluntarias en cuanto tal. De aquí que tampoco la misma autoridad de la Iglesia pueda estar, por su propio principio, ligada de ninguna manera a las condiciones de ninguna asociación legal de los hombres para la persecución de sus fines terrenales. Pues sólo por respecto a la imposibilidad de estar ligado en esta persecución misma puede el hombre ser objeto del amor divino.

Si pasamos de San Agustín al otro extremo de la Edad Media, a los tiempos del Humanismo, encontramos que en éste vuelve a aparecer en primer término la concepción ética de la necesidad de la paz que había tenido la Antigüedad. Lo que impulsa a los hombres a la guerra en su incapacidad para dominar sus malos apetitos —o sea, su deficiente virtud, especialmente su falta de fraternidad. Pero esta virtud es la que les está prescrita tanto por la ley de la naturaleza cuanto por la ley de Cristo. Bajo este punto de vista hizo Erasmo de Rotterdam, en su *Querela pacis*, lanzar a la paz sus quejas por la belicosidad de los hombres. De aquí que tampoco sea de ninguna suerte la guerra entre los pueblos aquella a la que se dirige especialmente su reclamación de la paz. Esta guerra, como contienda de los jefes de Estado, sólo es para él un caso particular de las inabarcables contiendas en que encuentra enredados a los hombres en general. Todos ellos contienden unos con otros —los cristianos peor todavía que los paganos. Los ciudadanos lo mismo que los príncipes; contienden los doctos, los sacerdotes, los monjes; entre los casados hay contienda, y finalmente hasta en el pecho del hombre mismo. Así, no son, sin duda, estas quejas, como se ha pensado, las de un intelectual de delicados sentimientos, pero sí las de un predicador moral bien intencionado, para quien la necesidad de la paz es idéntica a la necesidad de la virtud.

Y con ello es el prototipo de ese filantrópico amor a la paz que es también distintivo de los apóstoles de la paz en nuestros días. Lo mismo si se oye a Alberto Schweitzer que a los cuáqueros, lo mismo si se lee novelas modernas que si se oye sermones modernos, siempre se encontrará que es amor al prójimo lo que, en una radiante glorificación o en reticentes indicaciones de una suave emoción, se presenta como la única joya de que puede forjarse la corona de la paz de la Humanidad. Pero siempre se encontrarán también cabezas impasibles, claras y reflexivas que dicen que no conciben cómo ni siquiera uno solo de los casos de conflicto entre los pueblos cuya posibilidad los mantiene sobre las armas, podría resolverse por el

hecho de que ellos y sus directores hubiesen escalado un grado, tan alto como se quiera, de amor al prójimo o de justicia. ¿Dice, en efecto, la ley del amor al prójimo que debo dejarme quitar cualquier cosa o darla libremente —y pide acaso la justicia que renuncie a todo derecho que se me dispute en favor del que me lo disputa? Y si no, ¿quién tiene que ceder en caso de disputa?

## II

A estas cabezas impasibles, claras y reflexivas, que no pueden encontrar la ley de la paz en la ley de la virtud, pertenece también Manuel Kant. Quien ardiendo en ideas filantrópicas toma en la mano la obra en párrafos que es su tratado de la paz perpetua, pronto sentirá un perceptible enfriamiento. Es, por cierto, un proceso de enfriamiento al que estaba sometida ya desde el siglo xvii la entusiasta filosofía jurídica de Cicerón. Se había, en efecto, empezado a comprender que aquel derecho de la *lex naturalis* por obra del cual debían unirse hombres y dioses en un gran reino de paz universal, no contenía absolutamente ningún principio para determinar el derecho en la Humanidad. Es decir, no contenía ninguna condición para determinar una conducta de los hombres con la que éstos hubiesen podido calificarse como miembros de un reino de armonía sin violencia en sus acciones externas. Si estuviesen los hombres unidos por la naturaleza de las cosas y la ley misma de ésta para promover un fin último común, podría en todo caso determinarse el derecho propio de cada uno simplemente por el grado de su aptitud para contribuir a la realización de tal fin. Lo que quiere decir que el derecho tendría que estar siempre del lado del que fuera superior frente al otro por la intención y la energía de su actividad en relación con el fin último. Pero con ello no podría menos de resultar indeterminable absolutamente todo derecho. Nadie podría saber ni quién es el mejor, ni cuándo ni en qué medida estaría nadie obligado por la ley a sacrificar en un caso lo suyo al mejor. Pero esto querría decir imaginarse la Humanidad determinada por la ley de su propio derecho a encontrarse en un estado en que podría ser eventualmente legal cualquier violencia contra cualquiera. Pero entonces resulta, a la inversa, inimaginable una pretensión universal de estar libre de toda violencia y desenmascarada la paz como una idea vacía de significación entre los hombres.

De este estado de incapacidad para fundar objetivamente la exigencia de la paz sobre la tierra trabajó por salir la filosofía del derecho de los tiempos modernos con la idea, que fue cobrando paulatinamente fuerza, de que las condiciones de esta paz no tendrían que hallarse en la naturaleza, sino en la razón pura. Si, no obstante, persistió en llamar a este derecho de la paz un derecho natural, fue sólo porque la razón misma es una fuerza natural del hombre. Ahora bien, el derecho natural se distinguía como puro

derecho de la razón de todos los demás derechos que descansaban en resoluciones jurídicas especiales, sea de la Divinidad, sea de los hombres, o sea del derecho positivo. No como si semejantes resoluciones jurídicas —al menos las humanas— no hubiesen por su parte menester del uso de la razón. Mas para ellas eran inevitables motivos adicionales de carácter empírico. No podía tener, pues, aquella necesidad natural para el hombre que podía atribuirse a los requerimientos de la razón pura.

Cierto que también el derecho de la *lex naturalis* tradicional había sido a su manera un derecho de la razón. La unidad de todas las cosas según fines que había en el fondo de él no era, en efecto, nada más que la idea de una unidad racional de estas cosas. Pero a esta idea era absolutamente imposible darle una apariencia de realidad sin apoyarse en las muletas de experiencias relativas a la finalidad en la naturaleza. Y así tampoco era un puro derecho de la razón el derecho que presuntamente manaba de ella. Pero ¿cómo iba a convertirse entonces la razón pura en el sumo principio determinante del derecho en la Humanidad?

La simple respuesta dice: renunciando a todas las cuestiones relativas a una armonía de los hombres *en sus fines* y contentándose simplemente con exigir justo lo que era absolutamente imposible expresar del presunto fin último natural de la Humanidad, a saber, una orden legal de libertad para aquellas acciones exteriores sin las que no pueden los hombres realizar absolutamente ningún fin en la relación mutua entre ellos. Si quiero, pues, determinar el derecho en la Humanidad, tengo que buscar aquellos principios de los que depende la libertad externa de los hombres en la posibilidad de su concordancia según leyes. Pero estos principios no son nada más que las condiciones de una posible paz entre los hombres. Tan pronto como el hombre se conduce conforme a ellos, se conduce de tal suerte que no puede haber ninguna clase de fundamento legal para que nadie cometa acto alguno de violencia contra él.

Se comprende que esta exigencia es una exigencia de la razón pura —y por esta causa es también el derecho una exigencia que puede tener todo el mundo y que tiene efectivamente todo el mundo, al menos hasta donde se trata de su derecho. Pero cierto que para establecer la paz entre los hombres no basta exigir que se conduzcan todos según la ley jurídica. Tampoco basta que el mismo que lo exige se conduzca con arreglo a estas condiciones. Esto no le trae la paz si los demás no se conducen igualmente. Si ha de estar cada cual seguro de ello, tiene que estar provista la voluntad del derecho de una autoridad dotada de un poder capaz de forzar a cualquiera a someterse a ella. De ello era, naturalmente, consciente también el derecho natural clásico. Pero aquí aparecía plenamente de manifiesto su incapacidad para servir de principio de comunidad alguna de paz entre los hombres. Éste fue también el punto de que partieron los esfuerzos de refor-

ma. Se mostró, en efecto, la imposibilidad de constituir la voluntad determinada por la *lex naturalis* clásica en voluntad de un poder que hubiese podido concebirse como expresión de la voluntad común de todos los sometidos a él. Justo porque bajo tal ley no podía haber absolutamente ninguna restricción coactiva de la libertad externa de los hombres que no entrase posiblemente en contradicción con ella, la ley, tampoco podía haber ninguna clase de autoridad para ejercer tal coacción que hubiese podido pretender poseer el carácter de la legalidad o legitimidad. Pero esto quiere decir que o bien toda autoridad para ejercer una coacción externa tenía que ser, por referencia a tal ley, una autoridad en sí misma indeterminable y por ende sin límites —o bien se tenía que renunciar en absoluto a semejante poder de coacción y abandonar la libertad de acción externa de los hombres en sus relaciones mutuas a su libre concordancia. Esto significa: la paz externa bajo la *lex naturalis* clásica sólo podía ser o contraria a la ley, o imposible. Pero nunca hubiera sido posible limitar por medio de tal ley la autoridad de ningún poder de coacción externa de tal forma que cada uno de los sometidos a él hubiese podido reconocer la coacción ejercida por él como el ejercicio de la coacción general querida por su propia voluntad coincidente con la ley.

Justo este problema de la construcción de un poder de coacción externa que se encontrase *a priori* en consonancia con la voluntad de cada cual coincidente con la ley fue el resuelto por la nueva concepción de la ley jurídica. Pues esto es claro: si la voluntad misma del dueño del poder de coacción no quiere absolutamente nada más que restringir la libertad externa de todos a las condiciones de su posible concordancia de acuerdo con leyes, nadie contra quien se ejerza *esta* coacción puede afirmar que con ello se le coacciona a ponerse en contradicción con las únicas condiciones en virtud de las cuales él mismo puede ser libre con validez universal y necesidad. La coacción, por ende, no restringe, en absoluto, su libertad, sino que es lo que le hace pura y simplemente libre. Toda libertad que pudiera tener independientemente de la posibilidad de esta coacción, sería una libertad accidental y precaria que no estaría sometida en su posibilidad a condiciones legales.

Pero a todo esto queda la cuestión de cómo pueda, pues, instituirse semejante poder condicionante de la paz de la Humanidad. Aquí dice así la respuesta de Kant, con la que llevó a su término la reforma de la filosofía del derecho enlazada con las nuevas ideas: nunca por obra de la voluntad de los individuos humanos mismos. Aunque tal poder no sea, con arreglo a la idea de él, absolutamente nada más que la voluntad de libertad de todos unificada y legal, es absolutamente imposible concebirlo como procedente en ningún momento de una resolución común de los individuos. Éste es el error cometido por Hobbes, que fue el primero que tuvo la clara idea de

que las condiciones de la paz de la Humanidad no pueden encontrarse en la naturaleza, sino sólo en la razón. Pero éste es también el error que cometieron, entendiendo mal a Rousseau, los teóricos del Estado en la Revolución Francesa. Pero con este error se hundió aquel primer gran intento de realizar las nuevas ideas acerca de la paz sobre la tierra. Ahora bien, por qué es un error, es fácil de comprender. Como quiera, en efecto, que se conciba una asamblea que instituye originalmente el poder jurídico, es claro que ella misma supone ya para ser posible un poder autorizado para ejercer coacción. Tiene, en efecto y por lo menos, que ser convocada y que observar en sus procedimientos reglas de derecho. ¿Quién tendrá autoridad jurídica para ejercer coacción conforme a tales condiciones, fuera de aquel poder que debía ser creado justamente por la asamblea misma?

Si no se quiere, pues, caer en un regreso hasta el infinito, haciendo imposible toda paz sobre la tierra, se tiene que partir de la idea de que todo poder existente de hecho posee, por su mera existencia, en y por sí autoridad jurídica para ejercer coacción. Este principio kantiano, que también puede encontrarse en Rousseau, no tiene absolutamente nada que ver con la temible tesis positivista de la "fuerza normativa de lo fáctico". Es, antes bien, la norma jurídica misma la que presta al supremo poder existente de hecho la autoridad para ordenar la coacción en cuanto tal. Esto no quiere decir de ninguna suerte que todas sus órdenes estén ya con ello legitimadas *en cuanto a su contenido*. Pero sí quiere decir que nunca pueden producirse *jurídicamente* por obra de una sublevación del pueblo que acabe con el poder supremo aquellas restricciones de cualquier poder de mando existente que son las únicas por medio de las cuales puede convertirse este poder en una representación de la voluntad legal de todos, sino exclusivamente por el poder mismo siguiendo la vía de la reforma.

Pero con lo anterior se ha mostrado también que para instituir la paz en la tierra corresponde *de derecho* el papel central a los Estados existentes en la actualidad. Esto es tan válido para la adaptación de la paz interna reinante en ellos en virtud de su poder a las condiciones de la legalidad, como también para la paz externa entre ellos. Con otras palabras, hemos acabado por reconocer por qué la paz en la tierra es por su naturaleza para Kant no tanto un problema ético cuanto un problema jurídico. Y hemos reconocido también por qué es como paz de la Humanidad un problema *de derecho de gentes* y que sólo como tal puede resolverse.

Justo esto fue lo que nunca pudo salir a la luz del día admitiendo la simple *lex naturalis* clásica. Ésta sólo podía tener una función negativa, disolvente, frente a todo poder supremo existente de hecho, en tanto no fuese el poder de la voluntad de la naturaleza o del creador de la naturaleza que quiere el fin último natural. ¿Cómo, en efecto, hubiera podido legitimarse quien tiene el poder señalando la concordancia de su voluntad con aquella otra?

Para ver esto no hemos menester, en absoluto, ni siquiera de lo que hemos intentado poner en claro, a saber, que no podría reconocerse, en absoluto, si una coacción externa era realmente necesaria o no por referencia a la ley. Basta pensar en que es imposible en sí y por sí encontrar entre los hombres una voluntad cuya concordancia con la ley hubiese podido tener el carácter de una necesidad apriorística. Cualquiera comprende que según esta teoría todo soberano estaba sentado sobre el barril de pólvora de su propia impotencia y en todo momento podía ser lanzado teóricamente al aire por la explosión del barril. Pero con esto quedaba declarado ilegítimo *a priori* todo poder de coacción y perdida toda posibilidad de una paz legal. El problema seguía estando siempre en el mismo punto en que estaba desde un principio, a saber, en la cuestión, insoluble *a priori* sobre la base anterior, de cómo podría simplemente concebirse un poder de coacción externa que uniese a los individuos humanos en una paz legal.

Únicamente con el reconocimiento de la legitimidad de los poderes de mando existentes de hecho como un supuesto jurídicamente necesario de la posibilidad de la paz en general, se había vuelto susceptible de ser atacada la cuestión de su extensión al mundo entero. La idea presuntamente moderna de convertir el derecho de la paz universal, eludiendo el derecho de gentes, en el derecho de una relación directa de los individuos con la Humanidad, no es otra cosa que una recaída en la ideología de la *lex naturalis* clásica. Después de lo expuesto es trivial decir que esta *lex* no podía dar por resultado un derecho de gentes, ni en general un derecho público. Todavía en Hugo Grocio, cuya dependencia de los principios de Cicerón es palpable con las manos, es la autoridad del Estado mismo para mandar una autoridad derivada del derecho privado. De suyo se comprende que entonces tiene que prestar esencialmente su ayuda el derecho de familia, pues éste es el que con más facilidad podía parecer derivable del orden de fines natural de las cosas. Sea de esto lo que quiera, de suyo se comprende también que de esta manera no puede producirse ningún poder de mando del Estado por su propio derecho, ni por tanto tampoco ningún derecho de gentes, y quien crea poder ver en Grocio a aquel que habría fundado en principio el derecho de gentes, yerra. Grocio vio bien la necesidad de limitar el derecho de los Estados en su relación mutua, pero como no tenía una noción suficiente del origen del poder mismo del Estado, es dudosa la legitimidad de todas sus normas de derecho de gentes.

Pero una vez reconocido lo jurídicamente inevitable del supuesto de concebir a los pueblos como personas jurídicas soberanas para la posibilidad de fundar la paz sobre la tierra, queda al par descubierto por primera vez el verdadero problema jurídico que plantea el fundarla. Naturalmente que tienen que considerarse estas personas como jurídicamente libres para unirse todas unas con otras a fin de fundar una república universal con poder le-

gislativo que asegure la paz. Pero si no quisieran hacerlo todas a la vez o en la misma forma, no podrían tener, a pesar de todo, autoridad jurídica para forzarse mutuamente a entrar en la unión que aseguraría la paz del mundo por medio de leyes universales. Ciertamente que todas ellas están obligadas por el derecho de gentes a entrar en tal unión, pero es imposible que a esta básica obligación del derecho de gentes corresponda un mutuo derecho de coacción de los futuros miembros de tal unión. Pues semejante derecho aniquilaría jurídicamente, como es patente, la autoridad para ejercer coacción representada en la soberanía de los distintos pueblos. Esto quiere decir que no hay guerra que pudiera justificarse con el fin del establecimiento de la comunidad de paz de los pueblos. Pero sí hay según Kant un derecho primitivo de cada Estado soberano a concluir con cualquier otro un cierto pacto cuyas cláusulas contengan las condiciones *de la unión de paz universal de los pueblos*. El derecho de concluir este pacto no es nada más que el derecho de gentes tan buscado y jamás encontrado por los teóricos del derecho, dimanante del derecho de la Humanidad misma, natural o universal —el *ius gentium universale*. Querer impedir el concluir tal pacto a dos pueblos cualesquiera estaría en contradicción con la posibilidad de una paz legal del mundo y por tanto sería una absoluta *iniuria*. Cada uno de ellos tiene, a la inversa, el derecho incondicional de defenderse por todos los medios que estén a su disposición contra todo poder que quiera impedirle el concluir o cumplir tal pacto. Pero el derecho de los pueblos unidos por semejante pacto, a forzar a cualquier otro pueblo a respetar justo el pacto, es ese muy buscado derecho de coacción que tiene que existir si el derecho de gentes no ha de ser un derecho del que no puede decirse para qué les justifica realmente a los pueblos en sus relaciones mutuas.

### III

Con lo anterior tenemos finalmente juntos todos los supuestos que se requieren para comprender cuál es propiamente la significación jurídica del tratado de Kant sobre la paz perpetua. No es la propuesta de un pacto con el que quizá pudiera intentarse de una buena vez llegar a la paz universal por todos deseada, sino un pacto que tiene la pretensión de contener las condiciones sin cuyo más riguroso cumplimiento es imposible que se asegure jamás la paz sobre la tierra. Sólo en virtud de esta pretensión es el librito filosóficamente interesante. Sólo en virtud de esta estructura tiene también esa actualidad casi inquietante que es propia de todo aquello que está verdaderamente derivado de las condiciones en las cuales vive la Humanidad en general.

El pacto propuesto en el tratado de Kant, y hecho necesario por el mismo derecho de gentes, está dividido por Kant en un pacto preliminar y

un pacto definitivo. La razón de ello no está de ninguna suerte en el uso del derecho de gentes, sino en la naturaleza de la cosa. Mientras no reine un recíproco acuerdo sobre los artículos preliminares, no sólo no está asegurada la paz entre los pueblos, sino que es necesaria la guerra entre ellos. La cuestión sólo puede ser la de cuándo estalle. De los seis artículos del pacto previo hago resaltar aquellos cuya significación me parecer saltar especialmente a la vista.

El primero requiere un reconocimiento mutuo e incondicional del *status quo* —es decir, del estado de derecho reconocido en el pacto de paz concluido después de la *última* guerra entre las partes contratantes. Como, en efecto, todo estado de posesión por parte de un Estado puede tener por base en algún tiempo una conquista militar, el principio de que puede retrocederse más allá de un pacto concluido de paz, tendría por consecuencia una serie inabarcable de pretensiones jurídicas de los pueblos, pugnantes unas con otras y que sólo podrían decidirse por medio de la guerra. Así, no podría, en absoluto, Alemania tomar por razón de guerra la alteración del *status* de Danzig reconocido por ella en un pacto de paz. Pero, por otro lado, ninguna posibilidad de paz mientras no hayan terminado todas las guerras con pactos de paz. Basta tomar en consideración esta tesis para comprender en qué círculo desesperado tienen que moverse los esfuerzos pacifistas del mundo mientras los vencedores no se hayan puesto de acuerdo acerca de un pacto de paz con Alemania. Y ¿cómo se producirá este acuerdo después de haber empezado los vencedores por poner a Alemania en un estado en el que no está en situación de ponerse de acuerdo consigo misma acerca de lo que quiere o no quiere?

El tercer artículo preliminar dice: “Los ejércitos permanentes deben desaparecer del todo con el tiempo.” Todo armarse, en efecto, es por su naturaleza, según Kant, una competencia de armamentos. Si se arma el uno para poder tratar “desde una posición de fuerza”, en el acto se siente el otro inevitablemente obligado a aumentar igualmente sus armamentos. Lo que el primero quiere alcanzar por medio de la posición de fuerza, es nada menos que concesiones del otro que éste no haría si no hubiese el riesgo de la fuerza adversa. Ésta es exactamente la situación que quiere evitar con sus armamentos cada uno de los dos. Las cosas empujan, pues, inevitablemente hacia un estado en el que al uno o al otro le resulta preferible acabar con sus temores al temor de un armarse sin fin. *Tiene* que llegarse a la guerra.

El carácter preliminar de este artículo significa, pues, que primero desarme y luego seguridad. Con el principio exactamente inverso quiso llegar a la meta de la paz la primera Liga de las Naciones de Ginebra. Pero ¿cómo podría haber un interés internacional por el desarme, si también sin él podía llegarse a la seguridad general? Así es como contribuyó de hecho la cuestión no resuelta del desarme a hacer saltar la Liga de las Naciones ginebrina.

De especial interés es el sexto y último artículo preliminar. Dice: "Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse aquellas hostilidades que no pueden menos de hacer imposible la confianza mutua en la paz futura, como son utilización de asesinos, envenenadores, rompimiento de la capitulación, instigación a la traición en el Estado combatido, etc." Fijémonos aquí especialmente en el fundamento dado por Kant a esta prohibición. Estos medios pérfidos hacen imposible la confianza mutua de las partes. Pero esto quiere decir que las ponen en un estado que les impide en absoluto entrar unas con otras en relaciones contractuales y por tanto jurídicas. Mas en tal estado sólo podrían los pueblos obtener seguridad mutua exterminándose mutuamente.

Palmario es que está absolutamente prohibida semejante guerra de exterminio. Implicaría un derecho de los hombres a acabar con la Humanidad misma. No son menester palabras para mostrar que tal cosa está en literal contradicción con el derecho en la Humanidad. De aquí que ya no sea para admirar el que Kant no haya inscrito en sus artículos preliminares una prohibición especial de semejante manera de hacer la guerra, que tendría en sí misma el carácter de un exterminio del pueblo enemigo, y con ello haría en principio del exterminio de la Humanidad un posible derecho. La imposibilidad jurídica de semejante exterminio es, antes bien, el principio supremo de todos los artículos preliminares. Sólo porque es jurídicamente imposible están prohibidos aquellos principios que harían necesaria la guerra entre los pueblos. Pues si la guerra entre los pueblos es necesaria, no puede haber para ninguno de ellos otro medio de lograr la paz que acabar con todos los demás.

Con arreglo a los principios de la doctrina kantiana de la paz, es, pues, trivial afirmar que ni puede darse muerte en la guerra a la población civil del país enemigo, ni por consiguiente tampoco pueden arrojarse bombas atómicas. Kant mismo lo expresó así en su reflexión 8067: a los beligerantes "no les está permitida en la guerra toda violencia, sino sólo aquella que puede coexistir con la conservación del género humano." Naturalmente, esto no quiere decir que un beligerante tenga que aguantarse sin resistencia, si el otro emplea tales medios contrarios a la humanidad. Puede ejercer represalias, pero sólo al fin de forzar al otro a abstenerse de emplear semejantes medios. Esto tiene que declararlo expresa y públicamente por fin suyo. Alcanzado el fin, desaparece su derecho. Si, a pesar de todo, sigue con la práctica, "para debilitar la moral enemiga", tiene que oír también él que se le diga que no hace la guerra a su enemigo, sino a la Humanidad como enemigo de ella.

Los tres artículos definitivos formulan aquellas obligaciones que son las únicas que pueden *realizar* la paz, para lo que no bastan los preliminares. Ya el primero de ellos presenta la inquietante actualidad antes mentada. Traducido a un lenguaje moderno, dice que los firmantes del pacto de paz se

obligan a introducir una constitución jurídica en sus propios Estados. Es la bien fundada convicción de Kant que con un régimen totalitario no puede concluirse un genuino pacto de paz. En tal régimen no puede ejercer su presión natural sobre el que tiene el poder la necesidad de paz de aquellos que han de arriesgar en caso de guerra sus vidas y haciendas. Aquél puede hacer lo que quiera con el pueblo, mientras que es puramente accidental que él mismo tenga o no interés en cumplir un pacto de paz.

Si el primer artículo formulaba, así, la condición de derecho político del pacto, aporta el segundo (como núcleo) la condición de derecho de gentes. Ésta consiste en una asociación mutua de las partes para solventar en común y pacíficamente todos sus litigios, con la obligación de no tomar en ninguna circunstancia las armas unas contra otras. Pero si una de ellas resulta atacada, a causa de cualquier caso litigioso, por una potencia ajena al pacto, está obligado a ayudarla con las armas cada uno de los miembros de la liga. Todo Estado puede concluir con todo Estado una liga semejante, a la que tiene que estar abierto a cualquier otro el sumarse. En seguida se ve que esta liga de paz es de un tipo totalmente distinto tanto de la Liga de las Naciones ginebrina cuanto de la Organización de las Naciones Unidas. No es, justo, organización alguna, sino real y simplemente una liga para prestar libremente la común ayuda cuando dos miembros de ella no pueden ponerse de acuerdo sobre una cosa. Ni la menor idea de sentencias judiciales a las que las partes tengan que someterse si no quieren hacerlo libremente; ninguna clase de poder ejecutivo; todo es perfectamente libre. Sólo en el caso de que una parte quisiera romper, salirse y recurrir a las armas, por la razón que fuere, estarían todas las demás obligadas a ayudar a la liga lo mismo que contra un agresor ajeno a ella. Si se le hubiese pedido a Kant un dictamen pericial sobre alguna de las nombradas organizaciones modernas de la paz, hubiese respondido: justo lo que siempre pedís en el presunto interés de la *robustez* de una organización semejante, a saber, la fuerza legal de sus resoluciones y el poder de ejecutarlas —justamente esto es el germen de su inevitable ruina. Sólo tenéis esta elección: o bien confiáis a semejante organización el poder de legislar sobre todos los asuntos de sus miembros que conciernan a las relaciones exteriores de éstos y os contentáis con la autonomía en los asuntos que afectan sólo a cada uno de ellos— o bien queréis seguir siendo soberanos también en política exterior. Pero si queréis lo segundo, es una intrínseca contradicción todo intento de introducir un poder coactivo de la organización. La expresión de esta contradicción es el *derecho de veto*, que naturalmente tendría por principio que ser propio de todos los miembros, y esto significa que la organización no puede, en absoluto, funcionar si todos ellos no están ya de suyo dispuestos a hacer lo que ella quiera.

La última garantía de la paz que exige el tercer artículo definitivo de

Kant consiste en un acuerdo contractual sobre el derecho de ciudadanía universal. Dice Kant: "El derecho de ciudadanía universal debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad general." La significación de este artículo es, por lo pronto, negativa. Dice que ningún súbdito de ningún Estado puede tener sin más el derecho de domiciliarse en otro Estado para dedicarse allí a sus asuntos. Un derecho absoluto de esta índole encerraría patentemente en todo tiempo el peligro de disensiones y por tanto haría insegura la paz. Toda la política colonial europea con sus guerras de despojo contra los habitantes de otras partes de la tierra descansó en la reivindicación de semejante derecho de domicilio en cualquier país. En ningún lugar de su tratado ha dado Kant una expresión tan incisiva como aquí a su aversión a una política que se halla en contradicción con la máxima de la paz universal. "Si se compara con esto (a saber, con el derecho de hospitalidad) el nada hospitalario comportamiento de los Estados cultos, principalmente mercantiles, de nuestra parte del mundo, da espanto la injusticia de que dan prueba al visitar países y pueblos extraños (que es para ellos una misma cosa con el conquistarlos). América, los países de negros, las islas de las especias, el Cabo, etc., fueron al descubrirlos países que para ellos no pertenecían a nadie; pues por nada contaron a sus habitantes. En la India Oriental (Indostán) introdujeron pueblos guerreros extraños con el pretexto de intentar meramente hacer establecimientos comerciales, pero con esos pueblos introdujeron la opresión de los indígenas, la incitación de los distintos estados de la India a hacerse guerras ampliamente extendidas, el hambre, la rebelión, la deslealtad y como pueda seguir diciendo la letanía de todos los males que oprimen al género humano..."

Dicho con un giro positivo, es tal derecho de hospitalidad un derecho de visita que tiene que concedérsele a todo hombre por respecto a todas las partes de la tierra y todos los países, un derecho "de ofrecer su sociedad". Toca solamente al pueblo visitado el decidir si tal sociedad se aceptará como duradera. Pero de hecho es la opinión de Kant la de que este mero derecho de visita no puede rehusarse a nadie. Sólo que esto quiere decir dentro del orden de cosas de que tratamos: la paz no puede ser nunca segura, si los Estados se rodean de una cortina de hierro, o bien: la máxima del total aislamiento de un Estado es absolutamente contraria al derecho de gentes. Y esto es realmente muy fácil de comprender. Pues si no existe absolutamente ninguna relación entre las poblaciones de los distintos Estados, tampoco habría para estos mismos ocasión de entrar en ninguna relación. Quedaría entregado por completo a su arbitrio el llegar a tener noticia unos de otros. Pero de suyo se comprende que sobre esta base no puede asegurarse la paz.

De nuevo en completo acuerdo con el uso internacional, pero de nuevo también por razones objetivas, añadió todavía Kant a los artículos de su

pacto dos artículos adicionales. El primero trata de la garantía de la paz perpetua, es decir, de la garantía que pueda darse de que los pueblos hagan efectivamente lo que les está prescrito por el bosquejo de pacto de Kant. Pero con esto pasa el tratado del dominio de la pura filosofía del derecho al de la filosofía de la historia. Le seguiremos a este dominio tanto menos cuanto que Kant sometió aún después de 1795 a una revisión sus ideas sobre este punto. En cambio es la segunda adición ya simplemente por su forma del más alto interés. Es, en efecto, una adición *secreta*. Ahora bien, es justamente esto lo que nos hace tan sospechosos los designios de los pactos de los políticos, el que nunca se sabe si no contienen adiciones secretas. ¿Es que quiere Kant hacer tan sospechoso el suyo? La explicación de este enigma es estupefaciente. La adición dice: "Las máximas de los filósofos acerca de las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser tomadas en consideración por los Estados armados para la guerra." De hecho, hemos visto ya por nuestras dilucidaciones que el mundo actual hubiera podido ahorrarse muchas de las enmarañadas confusiones de su política de paz, si los políticos, antes de dejar construir una bomba atómica, amenazando a la Humanidad con la extinción, hubiesen tomado un poco en consideración las máximas de Kant sobre las condiciones de la paz. Y lo mismo les hubiera podido abrir también los ojos sobre los errores de la constitución de la Liga de las Naciones ginebrina o de las Naciones Unidas. No se puede atacar con éxito problemas cuya posibilidad de solución no puede conocerse sin filosofía, renunciando a toda filosofía. Ciertamente también los filósofos mismos tienen que haber desarrollado la filosofía requerida para conocer la posibilidad de la paz y que poder probar sus tesis. Cuando Platón quiere justificarse de no tolerar a los poetas en el Estado, finge preguntar a Homero qué *polis* llegó gracias a él a tener mejores instituciones, o a cuál dio él buenas leyes. Pudiera decirse, a la inversa, que nuestros actuales filósofos sólo son poetas de poemas vacíos, lo que de nada puede inferirse mejor que del hecho de que nadie puede aprender de ellos cómo pudiera organizarse el Estado ni mucho menos abrirse el camino de la paz universal. Pero Kant no quería ser, en absoluto, investigador, si su trabajo no contribuía a dar eficacia a los derechos de la Humanidad. Tales filósofos son aquellos de los que dice que los Estados tienen que obligarse a pedirles consejo, si es que ha de poder resolverse un problema como el de la paz de la Humanidad. El que quisiera mantener secreto este artículo muestra que tenía tanto respeto a la autoridad del Estado como alta opinión de la filosofía. Pues, como dice, parece ser menoscabador de la autoridad legislativa buscar enseñanzas acerca de los principios de su acción entre los súbditos. De aquí que tampoco deba, en absoluto, esta autoridad pedir, en cierto modo, el dictamen de los filósofos, sino dejarlos sencilla y tácitamente (haciendo, pues, un secreto de su propia necesidad de consejo) que hablen libre y públicamente sobre los principios generales de la

guerra y la paz. Y así cierra Kant su tratado con una confesión en que recoge y a la vez corrige una célebre sentencia de Platón:

“Que los reyes filosofen o los filósofos se vuelvan reyes no es de esperar, pero tampoco de desear: porque la posesión del poder echa inevitablemente a perder el libre juicio de la razón. Pero que los reyes o los pueblos regios (que se rigen a sí mismos según leyes de igualdad) no hagan desaparecer o callar a la clase de los filósofos, sino que la dejen hablar públicamente, es indispensable a unos y otros para ilustrar sus asuntos...”

JULIUS EBBINGHAUS  
(trad. José Gaos)