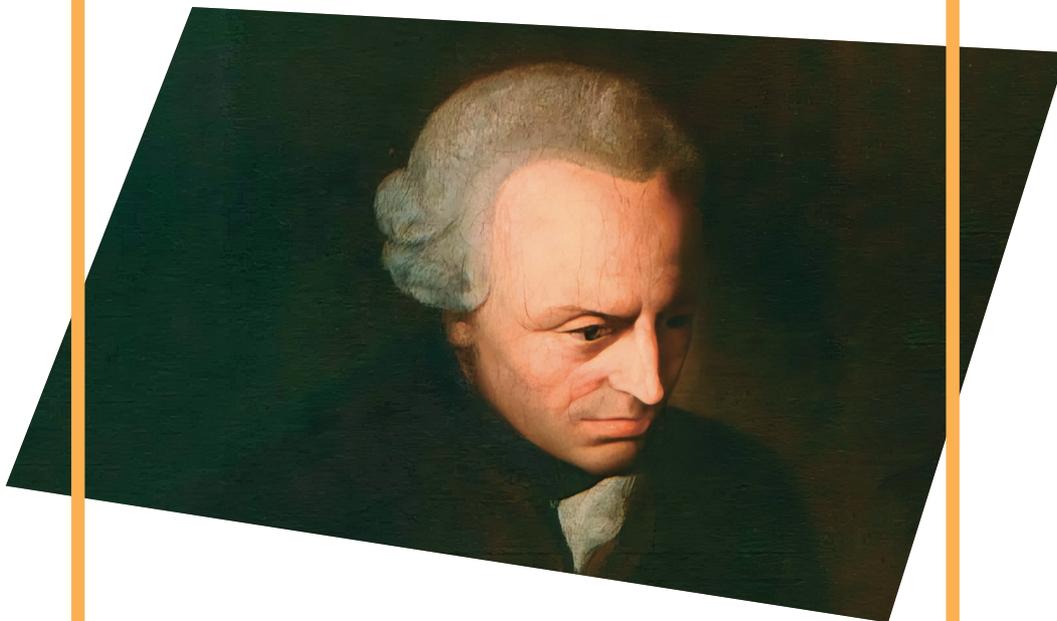


FORO DE ALTOS ESTUDIOS SOCIALES
VALPARAÍSO



CUADERNOS DEL
FORO VALPARAÍSO
XXVII

LA HERENCIA KANTIANA EN LA
DISCUSIÓN DE LAS IDEAS SOBRE EL
FUTURO DE UNA DEMOCRACIA
GLOBAL, LIBERAL Y SOCIAL

ADELA CORTINA, VALERIA CAMPOS, CRISÓSTOMO PIZARRO

CRISÓSTOMO PIZARRO (EDITOR)
ESTEBAN VERGARA (COORDINADOR)



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
VALPARAÍSO



El Foro de Altos Estudios Sociales Valparaíso, también llamado "Foro Valparaíso", es una corporación privada, sin fines de lucro, que reúne a académicos de alta calificación en las ciencias sociales y en disciplinas afines.

El objetivo principal del Foro es constituirse en un centro de estudios sociales transdisciplinarios, en el que se analicen y contrasten, de manera crítica, ideas y propuestas acerca de la evolución de la sociedad chilena y de su inserción en las nuevas realidades derivadas de la globalización y otros procesos de similar importancia.

Con tal fin el Foro promoverá estudios y debates, propiciando al mismo tiempo actividades académicas y culturales. Como su nombre lo indica, el Foro Valparaíso ha elegido su domicilio en la ciudad de Valparaíso, a fin de destacar el carácter cosmopolita de este puerto abierto al mundo en el siglo XIX y, al mismo tiempo, su actual condición de Patrimonio Cultural de la Humanidad.

**El Foro de Altos Estudios Sociales Valparaíso se constituyó
el 3 de julio de 2003 y sus socios fundadores fueron las siguientes personas:**

Pilar Armanet, Guillermo Campero, Leonidas Emilfork (Q.E.P.D.),
Óscar Godoy (Q.E.P.D.), Eric Goles, Javier Martínez, Patricio Meller, Fernando Molina, Óscar Luis Molina, Alfonso Muga,
Ernesto Ottone, Crisóstomo Pizarro, Patricia Politzer, Agustín Squella, Carlos Vergara y Eduardo Vío (Q.E.P.D.).

Expresidentes del Foro Valparaíso

Fernando Molina V.
Raúl Allard N.
Agustín Squella N.
Alfonso Muga N.
Claudio Elórtegui R.

El Directorio del Foro está constituido por:

Alfonso Muga, Presidente
Rodolfo Codina, Secretario
Eduardo Araya, Tesorero
Gabriel Aldoney, Director
Raúl Allard, Director
David Contreras, Director
Claudio Elórtegui G., Director
Ximena Sánchez, Directora
Agustín Squella, Director
Crisóstomo Pizarro, Director Ejecutivo

La herencia kantiana en la discusión de las ideas sobre el futuro de una democracia global, liberal y social

Adela Cortina, Valeria Campos, Crisóstomo Pizarro

Crisóstomo Pizarro (Editor)

Esteban Vergara (Coordinador)



Índice

PRESENTACIÓN	
Crisóstomo Pizarro Contador	7
RAZÓN CRÍTICA Y COMPROMISO COSMOPOLITA (A LA LUZ DEL PRINCIPIO DE HOSPITALIDAD)	
Adela Cortina Orts	25
LA <i>ACTUALIDAD</i> DE KANT. HISTORIA CONJETURAL Y TAREA INFINITA	
Valeria Campos Salvaterra	47
LA TRASCENDENCIA DE KANT EN LA DISCUSIÓN SOBRE EL DESARROLLO DE UN NUEVO ORDEN POLÍTICO GLOBAL Y LA REFORMA DE LAS NACIONES UNIDAS	
Crisóstomo Pizarro Contador	73

Presentación

En “Razón Crítica y Cosmopolitismo (a la luz del principio de hospitalidad)” Adela Cortina expone en cinco apartados los argumentos que demostrarían la relación intrínseca entre razón crítica y cosmopolitismo en la filosofía kantiana.

El primero destaca las pruebas de la actualidad de la *Crítica de la razón pura* para entender nuestro modo de ser y hacer teórico y práctico en las ciencias, la ética, la política, el arte y la religión y tres de sus contribuciones: evitar su uso dogmático que pretende resolver las antinomias y contradicciones mediante la guerra de escuelas filosóficas, que buscan una victoria siempre contingente –la crítica, por el contrario, configura un tribunal–; transformar la filosofía en ciencia, un saber construido como sistema de la naturaleza y de la libertad; y *ordenar el sistema* por su relación con los fines esenciales de la razón humana. Este es un interés de toda la humanidad, el fin último es el destino entero del hombre. La reflexión sobre este destino es la tarea de la filosofía moral. En la construcción de una comunidad moral, cada persona es considerada como un fin moral inmanente y en la de una sociedad cosmopolita la paz posibilitada por la erradicación de las variadas causas de la guerra, es considerada como el bien político supremo.

El segundo apartado centrado en el cosmopolitismo como condición de posibilidad del ejercicio crítico de la razón, se ocupa de la relación intrínseca entre la viabilidad de la crítica, el desarrollo argumentativo del sistema de naturaleza y libertad y el mandato de la razón de acceder a una sociedad cosmopolita. Para detectar esa articulación es necesario someter sus propuestas al escrutinio de una publicidad razonante. Citando a Kant, Cortina sostiene que la razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No

puede oponerse a la libertad de esa crítica basada en la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder exponer sin temor sus objeciones e incluso su veto. Es un derecho de la humanidad, es decir, cosmopolita. Las referencias al tribunal de la razón, la paz y la esfera de la opinión pública universal, apuntan a una conexión sistemática entre la crítica de la razón y el cosmopolitismo.

El cosmopolitismo no sería sólo una idea regulativa de la razón en su uso práctico, para cumplir el imperativo “no debe haber guerra”, una condición necesaria para la paz, sino también el núcleo mismo de la razón en su uso crítico y argumentativo, el corazón de la crítica teórica y práctica. Lo cual supone que todos los hombres deberían considerarse como “partícipes potenciales de una república mundial”.

En el apartado tres sobre cosmopolitismo hoy, como cuestión urgente e importante, Cortina se refiere a la voluminosa bibliografía sobre la sociedad cosmopolita en sus diversas manifestaciones, resaltando la preocupación de numerosos autores por la justicia global inherente a dicha sociedad. No obstante, dicha bibliografía no suele distinguir entre la justicia internacional y la cosmopolita. Seguidamente señala tres factores en la gran importancia que reviste el cosmopolitismo hoy: la discusión sobre el alcance de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y real capacidad coactivas de la ONU para dar cumplimiento a las exigencias de una sociedad cosmopolita; la necesidad de que el cosmopolitismo filosófico ofrezca una respuesta normativa al cosmopolitismo fáctico, sociológico y el llamado a abordar mediante la cooperación el reto de la migración como una exigencia de justicia que insta a todos los países de la tierra que han reconocido la dignidad de los seres humanos. Esto requiere superar la aporofobia y no sólo la xenofobia.

El proyecto cosmopolita Kantiano se ha enfocado habitualmente en la forma política en la que puede plasmarse una república mundial de ciudadanos del mundo o en una federación de Estados que no excedería los límites del derecho internacional. Sin embargo, Cortina aborda un orden cosmopolita sin excluidos, en el que todos puedan tener voz, a partir de las exigencias reclamadas por el concepto de *hospitalidad* que se configura de acuerdo a Kant en dos esferas de la justicia: la relativa al orden civil y político en el que sobresale el único derecho innato, la libertad de participación en los asuntos públicos, porque mi libertad exterior es “la facultad de no obedecer a ninguna ley exterior, sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”. La segunda pertenece al orden socioeconómico, y se basa en la posesión común primitiva de la tierra. Esto no es la des-

cripción de una realidad histórica sino “un concepto práctico de la razón, que contiene a priori el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso de un lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas”. Esta esfera abre el derecho al comercio y la comunicación y a los derechos socioeconómicos que permitan garantizar el goce de la libertad, igualdad e independencia y así poder ejercer la libertad externa, que solo puede lograrse de forma perentoria en una sociedad cosmopolita.

En el cuarto apartado que trata el derecho cosmopolita a la luz del derecho y el deber de hospitalidad, Cortina sostiene que la sociedad cosmopolita no es la descripción de una utopía, es una idea regulativa de la razón práctica, cuya prosecución es un deber moral, aunque la experiencia no asegure su posibilidad y que es necesario que se manifieste en instituciones jurídicas “porque no basta con la conversión del corazón, aunque también sea, necesaria”. Esto da lugar a la formación de un peculiar y novedoso Derecho cosmopolita, que se suma al político y al derecho de gentes. Los tres son partes del edificio del Derecho Público. El fracaso en alguno de los tres pone en cuestión todo el sistema. “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge [...] el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás. Debes pasar del estado de naturaleza a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva”. Analíticamente el derecho en las relaciones externas se constituye como una entidad opuesta a la violencia.

El derecho público se realiza en los tres niveles, pero con grados de coacción distintos. En el derecho político es total debido al contrato originario. En el derecho de gentes, muy limitado, a través de una analogía dudosa. En el derecho cosmopolita es incongruente, porque sigue siendo derecho natural hasta que se construya la república universal. Mientras tanto se limita a las condiciones de la hospitalidad universal. El grado de coacción del derecho político se basó en el hecho jurídico de la existencia de Estados de Derecho. Kant investigó “las condiciones trascendentales” de su existencia para luego plasmarlas en el Derecho político. Su observación de las relaciones entre pueblos le permitió percibir posibles caminos conducentes a una federación de naciones en conformidad con un derecho de gentes que carecía de las facultades legales para regular dichas relaciones y por lo tanto no debe entenderse como una república mundial. La constitución de esta república es uno de los desafíos que debe asumir el derecho cosmopolita. Entre las claves para comprender el derecho cosmopolita Cortina destaca, además de los rasgos ya descritos sobre el derecho público: el mandato de la razón práctica que no debe haber guerra; la idea de ciudadanos como miembros de una nación y como miembros de la sociedad de

ciudadanos del mundo. A esto hay que sumar la experiencia de comunicación, comercio o conquista, cuya reflexión se remonta al derecho de gentes, en la teoría del derecho internacional, desde Francisco de Vitoria al menos en la década de 1530. En el derecho de gentes se inscribe el derecho de hospitalidad que es considerado un derecho natural porque según Vitoria, “se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes”.

Después de una crítica revisión sobre el distinto lugar asignado al derecho de hospitalidad por el mismo Kant y varios de sus intérpretes, Cortina reafirma que este derecho es propio del derecho cosmopolita porque no regula las relaciones entre individuos en un Estado, sino entre individuos o grupos que acceden a otros pueblos o Estados, es propio del derecho cosmopolita y en consecuencia no pertenece al derecho político y al de gentes. Esta apreciación es consistente con lo que Kant expresa en el Tercer Artículo Definitivo para *La paz perpetua* en el que asegura que la forma de aproximarse a una situación en que se eliminen las posibles causas de las guerras, es crear una sociedad cosmopolita, respetuosa con la hospitalidad universal. Así se identifica el derecho cosmopolita con las condiciones de la hospitalidad universal.

El derecho de visita consiste en el derecho de presentarse sin ser rechazado y se identifica con el derecho de hospitalidad, un derecho de cada individuo humano, es el auténtico derecho cosmopolita, pero este seguirá siendo un derecho natural mientras no se instaure jurídicamente la república mundial. El derecho de huésped en cambio, que se ciñe a los requisitos legales establecidos para permanecer en el país, es un derecho legal positivo protegido por el poder de coacción del Estado para asegurar las medidas que aseguren su ejercicio.

El derecho de visita, como se señaló, identificado con el derecho de hospitalidad, comprende el intercambio comercial, cultural e intelectual. El derecho y el deber de hospitalidad, su correlato, previenen contra el colonialismo y la explotación de los pueblos primitivos por parte de los Estados civilizados, aspectos abiertamente criticados por Kant. Sin embargo estos hechos no justificarían la prohibición del derecho de visita sin cuyo ejercicio no sería posible la comunidad formada por todos los habitantes de la tierra. El autóctono sólo puede rechazar al visitante cuando no actúa amistosamente. Al comparar la migración que tuvo lugar entre los siglos XVI y XVII con la actual, Cortina puntualiza que la primera estaba conformada por individuos de países civilizados, mientras que la de ahora está compuesta por migrantes pobres y refugiados políticos.

Cortina señala que es una exigencia ética incondicionada de considerar a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, como un fin limitativo y positivo de las acciones humanas, que es la clave de la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*. Esta exigencia obligaría a tratar de impedir la muerte y el sufrimiento de los migrantes necesitados de ayuda de forma incondicionada como una exigencia de justicia. Salvarles la vida sería un deber de obligación perfecta y la exigencia jurídica de integrar a la persona como “huésped” en un Estado de Derecho, mientras no haya cobrado forma jurídica la república mundial.

Empero, hasta dónde empoderarles sería un deber de obligación imperfecta, porque es el agente quien tiene que decidir en cada caso hasta dónde debe hacerlo en un contexto en el que se hace necesario establecer prioridades entre deberes positivos en conflicto. Pero la orientación hacia una república mundial está marcada desde el derecho natural y desde la ética.

Las diferencias descritas enfatizan las razones que demuestran la actualidad del cosmopolitismo kantiano y su vinculación con la fuerza crítica de la razón.

En el último apartado la autora discute el concepto de posesión originaria del suelo y la exigencia jurídica y moral de una sociedad cosmopolita, resaltando varias razones en favor de esta sociedad: una de ellas es querida por la naturaleza ya que la esfericidad de la tierra y su espacio limitado obliga a sus habitantes a relacionarse entre sí; cada habitante de la tierra tiene el derecho originario a poseer una parte de ella y “todos los pueblos tienen *originariamente* en común el suelo, pero no están en comunidad *jurídica* la posesión y, por tanto, del uso o de la de propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción consistente en prestarse a un comercio mutuo y, en consecuencia, tienen el derecho a intentarlo sin que el extranjero tenga derecho a tratarlos como enemigos”. Las razones señaladas dan paso a la interacción mutua, y permiten transitar a otra esfera de la justicia que condiciona la posibilidad del desarrollo de los derechos civiles y políticos. La propiedad de la tierra se refiere a la propiedad de los medios que hacen posible el ejercicio de la libertad externa, cuya defensa es el fundamento de legitimidad del Derecho Público (político, de gentes y cosmopolita). Originariamente todos tienen derecho a tomar posesión de una parte de la superficie de la tierra, pero la posesión jurídica de la misma será unilateral y, por tanto, provisional, mientras no haya sido decidida por la voluntad unida del pueblo surgida del contrato originario de cada Estado así como de un contrato que se extienda a todo el género humano, de la voluntad unida en una república universal

que pueda garantizar a cada uno lo suyo de manera pacífica, sin violencia. La república universal favorecería el progreso en libertad, igualdad e independencia. “La defensa de la libertad externa, que fundamenta el derecho político (*Staatsbürgerrecht*), exige poner las condiciones para que los ciudadanos puedan ejercerla y la propiedad es esencial para gozar de libertad externa y, por tanto, para el ejercicio de la ciudadanía”.

Cortina se refiere en sus últimas reflexiones a los momentos que Martin Ravallion destaca como estelares en la erradicación de la pobreza: Un “protomomento” representado por el *De subventionem pauperum* de Juan Luis Vives(1526); la primera ilustración consistente en la afirmación kantiana del imperativo del Fin en sí mismo, que obliga a erradicar la pobreza para defender a la sociedad de sus malas consecuencias y sobre todo por empoderar a las personas cuyos derechos tienen prioridad sobre cualquier cálculo de utilidad colectiva. Un tercer momento corresponde a la segunda Ilustración sobre la pobreza, es al advenimiento del Estado de Bienestar, cuando la riqueza mundial es suficiente para hacer posible el cumplimiento del mandato.

Cortina cierra su contribución afirmando que:

“En este camino se ha retrocedido sin duda, pero la razón crítica sigue empeñada en señalarlo como una innegociable idea regulativa para que todos tengan voz y para que todos posean la parte de bienes de la tierra que en justicia les corresponden”.

La contribución de Valeria Campos a este *Cuaderno* titulada “La *actualidad* de Kant. Historia conjetural y tarea infinita” se articula en cinco partes. En esta presentación destacaremos sumariamente los argumentos explicitados por la autora que fundamentan sus conclusiones.

En la introducción Valeria Campos, siguiendo a Kant, llama nuestra atención sobre el hecho que, en cuanto seres reflexivos, ahora en el siglo XXI padecemos los mismos males que no han cesado de desmoralizarnos desde nuestros orígenes probables, presuntos o conjeturales como humanidad en los que estábamos regidos por la Providencia. En este sentido, Kant reconoce al menos tres grandes males que no dejan de azotar a la especie humana: la guerra, la insatisfacción por la brevedad de la vida y el deseo utópico de lograr, por fin, una edad de oro para la humanidad. Campos escribe que pese a todo lo que se ha dicho y hecho en nombre del “progreso”, no hemos avanzado decisivamente en la superación de esos males. En este sentido basta con mencionar: prácticas genocidas, la ambición expansionista de algunas naciones, guerras intestinas que atacan los estados civiles, y el

miedo a la muerte por la amenaza de enfermedades cada vez más raras, que parecen ir siempre más rápido en su desarrollo que las terapias adecuadas para subsanarlas. Y quizás, el mayor descontento de todos sea el de no haber alcanzado aún esa sociedad perfecta y esa paz perpetua que proyectaba Kant, ese estado en que los seres humanos por fin se reconocerían como fines en sí mismos, sin la violencia de la dominación, donde todas nuestras capacidades puedan expresarse al máximo de su potencia.

Kant intenta mostrar que la correcta actitud que debe tener el ser humano –sobre todo “hoy”, entendemos– es la de asumir en pleno derecho lo hecho por aquellos como si lo hubiese hecho él mismo y debe atribuirse enteramente a sí mismo la culpa de todos los males que se originaron en el uso impropio de la razón. Esto es en principio un problema interno de la razón misma: ella nos libera de la vida sencilla y rudimentaria de la naturaleza, al tiempo que nos condena a una vida artificial compleja y problemática. La razón es una sola facultad capaz de producir estados de cosas en principio completamente opuestos: emancipación, libertad para escoger nuestro destino y, en ese mismo despliegue, sujeción a deseos infinitos y vanos en el contexto de una vida dura, frágil y mortal, en medio de complejos escenarios propiciados por la razón misma.

El primer paso, piensa Kant, para salir de lo desmoralizante de nuestra siempre actual situación, en la que parecemos avanzar sin progresar realmente, es asumir este doble filo, este doble vínculo de la razón. El segundo paso es asumir siempre de nuevo una tarea infinita. La razón, que nunca es la misma, se abre siempre de nuevo y siempre desde nuestras diferentes actualidades. Esto implica comprender el presente para poder orientarnos al ideal de humanidad libre que se entiende a sí misma como fin de la naturaleza y nos comanda, por tanto, a nunca utilizarnos unos a otros como meros medios para nuestros intereses. Se trata de un ideal tan simple, tan claro para nosotros, a la vez que tan complejo: evitar todo tipo de dominación despótica y violenta de unos humanos por sobre otros.

La siguiente parte titulada “La historia y su sentido” esclarece la tarea de la razón humana orientada a la sociedad libre. Para este efecto, Campos se centra en el escrito histórico-moral de Kant de 1786 y un texto de 1784, traducido al castellano por *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* El texto de 1786 es en realidad muy poco “histórico.” Su ambición no es hacer ciencia de la historia, sino solo extraer su sentido moral. En 1784 escribe *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* señalando que la reconstrucción de una historia de la humanidad trata de una cierta concepción filosófica de la naturaleza que, en cuanto organizada teleológicamente, debe conducir a una reconstruc-

ción histórica que no proceda de modo arbitrario en la concatenación de hechos. En este sentido esta concepción no es igual a la ciencia histórica. El punto de vista de Kant cobra de este modo una “alta relevancia moral y política.”

La observación de la evolución de los órganos nos permite constatar que están hechos para cumplir fines específicos y que cuando no los cumplen, dejan de ser útiles y se atrofian hasta la desaparición. Un órgano inútil, que no sirva a ningún fin, sería una contradicción para la naturaleza misma. De la misma manera hay que conducir la historia humana considerando que cada facultad ha sido dada al hombre por la naturaleza para la consecución de ciertos fines, siendo los casos paradigmáticos los del instinto y la razón. El instinto permite al hombre conducirse en búsqueda de su resguardo, conservación y su felicidad y la razón muestra que los humanos somos nosotros mismos el fin último de la naturaleza en general.

Por otro lado, la teleología en Kant no tiene nunca un rol propiamente explicativo o justificativo en las investigaciones causales históricas, sino uno estrictamente heurístico-regulativo. Que la historia pueda estudiarse teleológicamente significa que es regulada desde el punto de vista moral, pero no que este reemplace la explicación por causas eficientes o mecánicas. Sin embargo, sin la mantención del punto de vista moral no es posible lograr una comprensión de la historia satisfactoria y ordenada, cuestión que no puede lograrse solo desde el punto de vista empírico. Es la acción humana, en cuanto siempre teleológica, es decir, tendiente a fines por estar fundada en propósitos, que permite –por analogía– atribuirle fines a la naturaleza para propiciar una comprensión más acabada de su desarrollo.

La atribución analógica de fines a la naturaleza, en la que el ser humano está inserto, posibilita la comprensión de su doble existencia en cuanto ser empírico y ser trascendental. La razón puede generar en nosotros la conciencia del deber, justamente porque ella nos proporciona, primero, la conciencia de la libertad. Pero Campos advierte que en el escrito de 1786 Kant afirma también que la razón puede ampliar el uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no conoce límite alguno en sus proyectos y que dos años después en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la razón multiplica los deseos, desligándolos así del instinto.

Con estas ideas en mente Campos nos dice que podemos comprender el análisis de Kant sobre un posible inicio de la historia humana capaz de mitigar nuestro desánimo por no

contar todavía con un estado de cosas ideal, en el que los humanos puedan realizarse plenamente, sin obstáculos, como seres libres y racionales.

En la siguiente parte, “El despunte de la razón”, Campos afirma que la propuesta conjetural de Kant basada en una lectura de Génesis ofrece una suposición racional sobre el origen del progreso y la clave para comprender por qué no cristalizó en un estado ideal, de paz perpetua, para la humanidad en su época. Nosotros tampoco lo vemos realizado en la nuestra. La historia es el resultado de una especie de doble vínculo de la razón que, por un lado, emancipa al hombre de la naturaleza, poniéndolo incluso por sobre ella, pero que, por otro, lo arroja a un vasto e imprevisible mundo en el que está condenado a ser libre creador de su destino, contra toda serie de amenazas y peligros. La intención de Kant es comandarnos a asumir una tarea como humanidad que se abre desde el presente hacia el pasado y el futuro, que impide culpar a agentes externos por nuestros errores y pasos en falso.

En su lectura de Génesis Kant resalta los siguientes desarrollos: la aparición del hombre adulto y emparejado con una única pareja. Suponer un estado de monogamia original facilita aún más una comprensión histórica progresiva. El núcleo de una familia es la organización más apropiada para la sociabilidad como destino humano, origen de la descendencia de todos los hombres. Dicha pareja ocupa un lugar a salvo del ataque de fieras y los hombres ya podían mantenerse erguidos para caminar, hablar concatenando conceptos y pensar. Basado en estas condiciones Kant propone comprender el desarrollo moral de la humanidad. En esta escena el hombre está sujeto a la voz de Dios y su única guía es el instinto, que le permitía alimentarse adecuadamente y encontrar tranquilidad y plenitud.

El despertar de la razón da inicio a la multiplicación de los deseos, como la diversificación de los objetos del gusto, la concupiscencia y la voluptuosidad. Después surge una toma de conciencia definitiva en cuya virtud el hombre podía sobrepasar los límites donde se detienen los animales. Esto cambió para siempre su *modus vivendi*, descubrió su propia libertad. Sin embargo, la razón que puede hacer a los humanos fines en sí mismos de la naturaleza, puede obstaculizarla, hasta destruirla.

Entonces, Campos, siguiendo a Kant, subraya que la razón entra en una segunda fase de desarrollo, consistente en la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos y no como en su primer paso, una mera capacidad de prestar a estos un servicio. Por medio de

la abstención, dice Kant, el hombre pasó de los estímulos sentidos a los ideales. Estos pasos que da la razón en sí misma y contra sí misma son, piensa Kant, el primer fundamento de la sociabilidad humana y el primer indicio de que el hombre es una criatura moral. En una tercera fase la razón comienza a generar una expectativa del futuro que prometió poner al hombre a cargo de su propio destino, al tiempo que lo abrió a su condición más fundamental a la vez que angustiada, su propia finitud. En este escenario comenzó la vida del hombre propiamente dicha, su vida, razón por la cual el refugio en la familia comenzó a ser fundamental para sobrellevar las múltiples paradojas de la existencia.

El cuarto paso de la razón es la toma de conciencia de que él mismo, el ser humano, es el fin de la Naturaleza, pudiendo disponer de los animales como medios para la consecución de sus propios propósitos arbitrarios. Pero lo realmente importante es la conciencia de que él mismo no puede ser, a su vez, un mero medio para los demás. Campos releva la sentencia de Kant en el sentido de que no era lícito tratar a los otros hombres como medios sino que había que considerarlos a todos como iguales. "Así se colocó el hombre en pie de igualdad con todos los seres racionales, en lo tocante a la pretensión de ser un fin en sí mismo". Una razón auto-consciente de sí misma, dice Campos, constituyó la base para todas las prohibiciones y deberes morales propias de la vida en sociedad. Este razonamiento da lugar a Campos para discurrir sobre la lectura de Michel Foucault del texto de Kant de 1784 *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Al respecto enfatiza las contradicciones de la razón que llevan al hombre a la búsqueda de la liberación de toda autoridad externa para lo cual busca la instauración del gobierno que al mismo tiempo puede transformarse en una autoridad despótica.

La búsqueda de la libertad debe entenderse como una genuina tarea pública de progreso que sólo puede emprenderse desde la Ilustración –que señala la de Kant y la nuestra–, es el presente en cuanto *locus* general desde el que comienza toda pregunta filosófico-histórica por el pasado y el futuro. El escrito sobre la historia "presunta" de Kant, tenía la finalidad de hacernos conscientes de nuestra responsabilidad histórica respecto del uso de la misma. En el texto de la Ilustración Kant distingue al menos dos usos posibles de la razón en el amplio campo de la sociabilidad: un uso público de la razón y uno privado.

El uso público de la razón apela a la conciencia de todos los que comparten el espacio público y está estrictamente ligado al ejercicio de la libertad economizando las transacciones entre razón, naturaleza y libertad. Como señala Kant, el uso público de la razón tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar ilustración entre los hombres; en

cambio muy a menudo cabe restringir su uso privado, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. Campos alega que Kant entiende que el uso público de la razón puede ejercerse por personas doctas así como por ese público que configura el universo de los lectores.

En su conclusión, Campos se refiere a los textos de Kant sobre la Ilustración y del probable inicio de la historia humana, indicando que fueron artículos periodísticos que intentaban decir algo de interés filosófico en el marco de relaciones con el público. Estos inauguran un “periodismo filosófico” que, junto con la enseñanza universitaria, fue una de las dos grandes formas de implantación institucional de la filosofía en el siglo XIX.

El uso público de la razón en cuanto transacción entre libertad y naturaleza permite a los ciudadanos expresar públicamente sus tesis contra la inconveniencia o la injusticia que podría derivarse de la aplicación de la legislación estatal. El uso público extensivo, permanente, sin obstáculos de la razón debe propiciarse a pesar de las nuevas tensiones que introduce en relación con el poder.

Campos concluye su contribución a este *Cuaderno* manifestando que:

“Los modos de pensar solo se transforman a partir de una actitud crítica que no es sino la del presente mismo cuando se transforma en cuestión de reflexión y meditación filosófica. Y, como hemos visto, el presente no llega de cualquier forma a volverse actitud crítica en sí mismo, sino solo a partir de un cuidadoso análisis filosófico-histórico, mediante un diagnóstico del ahora, un salto ficcional al pasado y la proyección de una tarea que, como la operación misma de la razón, es ella misma infinita”.

En “La trascendencia de Kant en la discusión sobre el desarrollo de un nuevo orden político mundial y la reforma de las Naciones Unidas” Crisóstomo Pizarro analiza la concepción del nuevo derecho de gentes en John Rawls y el nuevo orden político global, lo que Habermas llama una constitución política para una sociedad mundial pluralista, identificada con la sociedad cosmopolita. Las ideas de Kant son en parte recogidas aquí en la medida en que ambos autores se inspiraron en la obra que él había escrito sobre el derecho de gentes y la sociedad cosmopolita. La transformación del derecho de los Estados-naciones en derecho cosmopolita de todas las personas individuales exige una reforma de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) dirigida a dotarla de las competencias suficientes para asegurar la paz y los derechos humanos en la arena supranacional y la justicia distributiva

en la arena transnacional. Estas ideas adquieren una singular relevancia para el progreso de los derechos humanos fundamentales y la paz universal hoy abiertamente infringidos o gravemente amenazados en un mundo plagado de guerras.

El nuevo derecho de gentes en Rawls es una extensión de su concepción contractualista de la justicia como equidad a la sociedad de los pueblos. Esta es una idea que, a pesar de ser utópica, lo es de modo realista en cuanto describe un mundo social alcanzable que combina equidad política y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos. Si en definitiva esto no fuese alcanzable, y si los seres humanos son en gran medida amorales, si no incurablemente egoístas y cínicos, podríamos preguntar con Kant si merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra.

En los pueblos liberales “la justicia como equidad” propone las estructuras básicas de las instituciones políticas, económicas y sociales que tendrían la cualidad de superar las visiones antitéticas entre los principios de libertad e igualdad y fomentar su mutuo progreso.

En su argumentación sobre el derecho de gentes Rawls destaca tres ideas normativas que conforman la razón práctica: racionalidad, razonabilidad y decencia, las cuales no están deducidas, sino que elaboradas en cada caso y que la idea de una sociedad bien ordenada está en la base de la razonabilidad de la idea de la justicia.

La racionalidad se refiere a la definición del propio bien, los medios para alcanzarlos y la libertad para modificarlos. Razonable se dice de ciudadanos que ofrecerían términos justos de cooperación social entre iguales y reconocerían la responsabilidad que comporta la facultad de juzgar y de las doctrinas generales reconocibles en las sociedades liberales y democráticas. En estas una sociedad bien ordenada sería el resultado de una concepción política de la justicia como equidad y, en parte, del trabajo de la razón práctica, una idea vinculada a Kant, pero distinta de su idealismo trascendental.

Los pueblos decentes poseen una “estructura básica consultiva decente” que acepta una idea de la justicia en conformidad con la definición de un bien común, que viene a ocupar la noción de justicia como equidad en los pueblos liberales. Por estas razones ambos pueblos pueden ser considerados como bien ordenados, a diferencia de los Estados proscritos o criminales y los absolutistas benignos que no respetan los derechos humanos, y en consecuencia no serían sociedades bien ordenadas infringiendo el derecho de gentes. Los Estados lastrados por circunstancias históricas –políticas, sociales y económicas–, hacen

difícil, si no imposible, alcanzar un régimen bien ordenado y tendrían el derecho a recibir asistencia por parte de los pueblos liberales y decentes.

El constructivismo de Rawls también recoge las evidencias relativas a la historia de la persecución religiosa y las intervenciones expansionistas e imperialistas de las grandes potencias. Las naciones que hoy son democracias constitucionales establecidas también estuvieron involucradas en aventuras imperialistas. La historia también enseña la ausencia de guerra entre los países democráticos desde 1800. Esto es lo más cercano que conocemos a una regularidad empírica simple en las relaciones entre las sociedades. Sin embargo, una enumeración de los casos históricos no es suficiente para predecir el futuro.

Rawls propone abandonar la noción de Estado con sus poderes tradicionales de soberanía y de los derechos de recurrir a la guerra y a la intervención, dirigidos a la conversión de otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa. Estas características marcarían una enorme diferencia con los pueblos liberales y decentes en los que la justicia como equidad y la idea del bien común respectivamente impedirían esas conductas.

Rawls sigue la orientación de Kant en *La paz perpetua* en la que una hipotética confederación pacífica de naciones posibilitaría que los pueblos liberales y decentes celebraran acuerdos. El autor también destaca que Kant rechaza la idea de un gobierno mundial, esto es un régimen político unificado dotado de los poderes reconocidos a los gobiernos nacionales. La confederación pacífica de naciones sería preferible a la amalgama de Estados bajo un poder superior que terminaría en una monarquía universal. Rawls destaca entre los requisitos para la paz la adopción de un pacto de no agresión y asociación permanente. Sin embargo, este tendría un carácter solamente negativo.

Norberto Bobbio, apartándose de Rawls, afirma que además de la sociedad de los pueblos es necesario someterse a un pacto común, un tercero sobre las partes y a un pacto sobre las reglas para la solución de conflictos y el reconocimiento y protección efectiva de algunos derechos de libertad civil y política que impiden al poder establecido volverse despótico. Habermas también dice que una asociación de naciones requiere de una "buena constitución" que no debería confiar solamente en la buena formación moral de sus miembros para la creación y mantención de una verdadera federación. La globalización ha privado a los sujetos principales de la asociación el carácter soberano que Kant nunca pensó limi-

tar. Además, ha puesto en tela de juicio la nítida y tajante diferenciación entre políticas nacionales intraestatales y externas. Del mismo modo Daniel Loewe trata las limitaciones del derecho de gentes para realizar el imperativo categórico sobre la Constitución de una República Mundial de ciudadanos del mundo como condición absolutamente necesaria para asegurar los derechos de todas las personas y la paz mundial, esto es, un auténtico derecho cosmopolita. Además, el estudio de Adela Cortina es muy claro en señalar las limitaciones del derecho de gentes para asegurar las condiciones que deben ser satisfechas para posibilitar la formación de la sociedad cosmopolita en la cual todas las personas deberían considerarse como potenciales partícipes de una República Mundial. La visión de todos estos autores es compartida también por Luigi Ferrajoli en su idea acerca del Constitucionalismo Mundial.

Los principios establecidos por Rawls en el derecho de gentes representan una visión restringida de los derechos humanos y del deber de asistencia. Estos principios conducirían a la eliminación de las injusticias políticas junto con los grandes males de la historia humana: guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa. El deber de asistencia rige hasta cuando todas las sociedades hayan adoptado las instituciones básicas, liberales o decentes: "Asegura lo esencial de la autonomía política. Para el derecho de gentes lo importante es la justicia y la estabilidad [...] de las sociedades liberales y decentes que viven como miembros de una sociedad de los pueblos. Él mismo declara que su punto de vista no es igual a la perspectiva cosmopolita que establece exigencias mayores: el bienestar de los individuos y la mejoría de la persona en peores condiciones en el ámbito global".

Para Habermas, la "maravillosa innovación" de Kant sobre la condición cosmopolita está contenida en su proyecto de una Constitución Civil (*bürgerliche Verfassung*) basada en la combinación de dos ideas: la paz con un estado de libertades garantizadas legalmente, y la separación de la autodeterminación democrática en el interior de la autoafirmación bélica en el exterior. De esta manera se creó el concepto de una constitucionalización del derecho internacional. La constitución política de una sociedad mundial pluralista identificada con la sociedad cosmopolita requiere de la formación de una "conciencia de solidaridad obligatoria", la transformación del derecho de los Estados-naciones en derecho cosmopolita de todas las personas individuales y de una reforma de la ONU dirigida a dotarla de las competencias suficientes para asegurar la paz y los derechos humanos en la arena supranacional y la justicia distributiva en la arena transnacional.

Esta solidaridad significa compartir una cultura política capaz de forjar una especie de identidad global. Una organización mundial, a diferencia de las comunidades organizadas estatalmente, supone la inclusión total, ya que no acepta límites entre dentro y fuera.

La transformación del derecho internacional como derecho de los Estados-naciones en derecho cosmopolita de todas las personas individuales significa que estas ya no solo gozan del estatus de sujetos jurídicos como ciudadanos de un Estado-nación, sino que también como miembros de una sociedad mundial políticamente constituida.

Esta sociedad mundial se caracteriza por tres tipos de actores colectivos y tres tipos de justicia. Primero, los actores constituidos como Estados-naciones responsables de la realización de la justicia en favor de sus ciudadanos. Segundo, una organización supranacional a la que corresponde promover la justicia propia de su arena ocupada por las naciones del mundo en las que habitan todas las personas individuales independientemente de si gozan o no gozan de los derechos contenidos en la ciudadanía. En una sociedad altamente interdependiente, la soberanía pierde su significado clásico. Aun las superpotencias no pueden garantizar la seguridad y bienestar de sus ciudadanos sin la asistencia de otras naciones. Los Estados individuales retienen el monopolio de la fuerza al mismo tiempo que, en su condición de miembros de la ONU, otorgan el derecho del uso de la fuerza al Consejo de Seguridad, excepto en el caso de urgente autodefensa.

Tercero, al cumplimiento de los objetivos relativos al mantenimiento de la paz y el respeto de los derechos humanos que caracterizan los mandatos de justicia que la ONU debe promover como actor de la arena supranacional, hay que añadir los nuevos desafíos que debe enfrentar la arena transnacional comprometida con los principios de la justicia distributiva. La inmensa tarea que significa la superación de las diferencias extremas en la afluencia existente en una sociedad mundialmente estratificada se hace aún más ardua si se toman en cuenta los obstáculos que se oponen a la realización histórica del discurso sobre la igualdad de derechos en todas las civilizaciones del mundo.

Las instituciones internacionales y los Estados no han sido organizados para enfrentar los problemas del desarrollo de una manera coherente e integrada. La pobreza, las enfermedades infecciosas y la degradación medioambiental siguen considerándose como hechos separados.

Esta arena requiere de una institucionalidad que no pueden ofrecer los sistemas de negociaciones transnacionales existentes ni resolverse mediante el uso del poder y la fuerza

militar para forzar a Estados-naciones renuentes o incapaces de abordarlos. En las instituciones económicas globales multilaterales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, sólo participan representantes de los Estados que responden a los intereses de sus respectivos gobiernos, y libres del escrutinio de una esfera pública fuerte y desarrollada.

La Carta de la ONU creó agencias especializadas e independientes de sus principales órganos –Asamblea General, Consejo de Seguridad, Consejo Económico Social (ECOSOC) Secretaría, Corte Internacional de Justicia, Consejo de Administración Fiduciaria– y redujo el papel del ECOSOC a funciones administrativas y de coordinación de programas. Todo esto no facilita el progreso de la justicia distributiva dependiente del cumplimiento de una coordinación efectiva entre los órganos y agencias centrados en la paz y aquellos que persiguen el desarrollo social, bienes fuertemente interrelacionados, como ya ha sido suficientemente comprobado.

La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible es una sobresaliente iniciativa de la ONU comprometida con diecisiete objetivos que integran la concepción de desarrollo: la reducción de la pobreza y desigualdad social, producción y consumo responsable que no deprede la naturaleza, paz y justicia, y cooperación multilateral para el desarrollo. Los países deberían estar obligados a negociar de manera conjunta los distintos campos que influyen en las capacidades para enfrentar esos problemas, como, por ejemplo: la asistencia para el desarrollo, la transferencia de nuevas tecnologías, las relaciones comerciales y la estabilidad financiera. Las distintas políticas de desarrollo deberían concebirse y llevarse a cabo como partes de un mismo y único problema. Del mismo modo es destacable la definición de Desarrollo Humano del PNUD en la era de Antropoceno.

Todo lo anterior demuestra la necesidad de llevar a cabo reformas de gran envergadura que doten a la ONU de las competencias suficientes para cumplir los mandatos de justicia en las arenas supranacionales y transnacionales propios del nuevo orden político global comprometido con la realización histórica de la paz y los derechos humanos de todas las personas. Así también podrían promoverse las exigencias de la justicia intergeneracional.

Habermas atribuye gran importancia a algunas de las reformas por el Panel de Alto Nivel designado por Kofi Annan, señalando entre ellas: vincular la paz internacional a una política de implementación global de los derechos humanos; prohibir la violencia mediante la amenaza de sanciones, incluyendo las intervenciones que refuerzan la paz y la penalización de la guerra como mecanismo para resolver los conflictos interestatales; y la relativización

de la soberanía de los Estados miembros, ahora reinterpretada como "igualdad soberana" y la inclusión de todas las naciones en las principales estructuras de la ONU. Esta última está muy relacionada con las anteriores, especialmente en lo que concierne al Consejo de Seguridad. Este resumen focaliza esta reforma por su influencia en toda la reforma de la ONU. Su fracaso se debe precisamente a la imposibilidad de lograr un consenso entre los cinco miembros del Consejo de Seguridad (P-5). Desde la fundación de la ONU en 1945, la única ampliación del Consejo de Seguridad fue la de 1965, al aumentar de 6 a 10 los miembros no permanentes.

La reforma de Annan de ampliar el Consejo de Seguridad con cinco nuevos miembros permanentes fue vetada por China y Estados Unidos. En muchas propuestas destacan Japón, Alemania, India, Brasil (Grupo de los 4) y varias naciones africanas: Egipto, Nigeria, Sudáfrica y la Liga Árabe.

Corresponde observar que Estados Unidos ha mantenido una actitud favorable a la representación de la India y Japón. El apoyo del Reino Unido y Francia ha sido más amplio al incluir también a Alemania y Brasil. China por su parte ha apoyado la representación de los países en desarrollo, pero se ha opuesto a aceptar a Japón. No es muy difícil suponer que en la base de este disenso figuran intereses geopolíticos de partes contrincantes.

Un factor que no ha favorecido la reforma del Consejo de Seguridad son los engorrosos requisitos exigidos por la Carta para su aprobación. Las reformas entrarán en vigor para todos los miembros de la ONU cuando hayan sido adoptadas por el voto de 2/3 de los miembros de la Asamblea General (129 de 193 miembros) y ratificadas, de conformidad con sus respectivos procedimientos constitucionales, por los 2/3 de los miembros de las ONU, incluyendo a todos los miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

Algunos piensan que la mayoría del P-5 siempre se opondrá a la reforma consensuada y que solo la promoverían después de una guerra cuya continuidad estaría perjudicando sus propios intereses. Esta visión realista es totalmente antitética con el tercer imperativo categórico de la filosofía kantiana cosmopolita. Una ONU reformada y, por lo tanto, dotada de nuevas competencias podría contribuir en la realización de los derechos humanos de todas las personas y garantizar la paz global.

Para poder superar los variados impedimentos a la reforma ya mencionados, el Center on International Cooperation ha propuesto la consecución de una estrategia tridimensional. La primera es la defensa de la reforma del Consejo proveniente "de arriba", mediante la

construcción de un acuerdo entre las elites que conforman los miembros permanentes. La segunda es presionar por la reforma “desde abajo” que apoye los 2/3 necesarios para la reforma y, por lo tanto, sea muy difícil que los miembros permanentes puedan rechazarla. La tercera es la defensa de la reforma “desde afuera”. Esta procuraría situar la reforma del Consejo de Seguridad en el centro de la agenda de distintos tipos de foros que abogan por la reforma pero que no son parte de la ONU. Aquí se podría mencionar un número muy grande de organizaciones en varios países y/o conformadas por distintos países. Esta estrategia obliga a iniciar acciones dirigidas a informar a los miembros de la ONU que no residen en Nueva York y se encuentran situados en distintas regiones y que no disponen de los conocimientos suficientes sobre las reformas que sería necesario impulsar. Otro actor muy importante desde afuera es la actuación de los distintos medios de comunicación que reclamen las reformas necesarias.

Crisóstomo Pizarro Contador
Director Ejecutivo
Foro de Altos Estudios Sociales Valparaíso

Razón crítica y compromiso cosmopolita (a la luz del principio de hospitalidad)

Adela Cortina Orts

Directora Académica de la Fundación Étnor y Catedrática de
Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia

1. ACTUALIDAD DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

Ciertamente, la *relevancia* de una obra filosófica se percibe en su presencia en la discusión académica y en el hecho de que corrientes relevantes de filosofía se reconozcan como herederas suyas, y éste es sin duda el caso de Kant y de la primera *Crítica*¹. Sin embargo, cuando la influencia de un autor es *decisiva* se percibe en algo más: en que no podemos prescindir de él para comprendernos a nosotros mismos, para entender nuestro modo de ser y hacer teórico y práctico (en las ciencias, la ética, la política, el arte y la religión), para abordar con altura humana los problemas que se nos presentan. Y éste es el caso de Kant: el pensamiento kantiano es *wirklich*, tiene efectividad².

En lo que respecta a la *Crítica de la razón pura*, su legado es inmenso, pero yo quisiera mencionar tres aportaciones indispensables para orientar desde el comienzo esta contribución.

En primer lugar, el hecho de haber practicado esa inversión copernicana, en la que consiste la crítica de la razón, que permite –antes y ahora– evitar su uso dogmático. Con la crítica

¹ En 1781 Kant publicó su primera crítica, *Crítica de la razón pura (Kritik der reinen Vernunft, KrV)*, que luego corrigió y publicó en una segunda edición en 1787. En 1788, publicó su segunda crítica, *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft, KpV)*, y posteriormente, en 1790, publicó su tercera crítica, *Crítica del juicio (Kritik der Urteilkraft)*.

² Este texto tiene su origen en la Conferencia Inaugural pronunciada en el IV Congreso Internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE) sobre “La actualidad de la *Crítica de la razón pura*”, celebrado en Valencia en 2018.

—dirá Kant desde el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*— “es posible cortar las mismas raíces del materialismo, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas”³.

Ciertamente, sin llevar adelante el esfuerzo de la crítica resulta imposible promover la tarea de ilustración, el “*sapere aude!*” (*¡atrévete a pensar!*), que requiere confianza en aquella facultad —la razón— de la que hay que tener el valor de servirse. Son las contradicciones en el seno mismo de la razón, a las que conduce su uso dogmático, las que desacreditan su fiabilidad, las que resuelven las antinomias y contradicciones mediante la guerra de escuelas filosóficas, que en la discusión buscan una victoria siempre contingente. La crítica, por el contrario, configura un tribunal que permite resolver la cuestión del *quid iuris* (“cuestión de derecho”) de los conceptos mediante deducción trascendental, adaptada al ámbito específico de cada uso de la razón. Trata de averiguar en qué facultad trascendental tiene su origen cada concepto y hasta dónde puede aplicarse pretendiendo validez objetiva o subjetiva. Ésta es la forma adecuada de poner a la razón en paz consigo misma.

En efecto, en el célebre pasaje de la Doctrina Trascendental del Método de la *Crítica de la razón pura*, en el apartado referido a la Disciplina de la razón pura en su uso polémico (cap. I, sección segunda) dirá Kant expresamente:

“Podemos considerar la crítica de la razón pura como el verdadero tribunal de todos sus conflictos, ya que ella no entra en tales conflictos, los cuales se refieren inmediatamente a objetos, sino que está ahí para determinar y juzgar los derechos de la razón según los principios de su primera institución.

Sin esa crítica, la razón se halla como en estado de naturaleza, sin poder hacer valer o asegurar sus tesis y sus pretensiones sino mediante la *guerra*. La crítica, en cambio, que deriva todas sus decisiones de las reglas básicas de su propia constitución, cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos proporciona la seguridad de un estado legal, en el que no debemos llevar adelante nuestro conflicto más que a través de un *proceso*. En el primer estado lo que pone fin a la disputa es una *victoria* de la que ambas partes se jactan y a la que las más de las veces sigue una

³ Kant., I., *Kritik der reinen Vernunft*, B XXXIV.

paz insegura, implantada por una autoridad que se interpone; en el segundo es la *sentencia*. Ésta garantizará una paz duradera por afectar al origen mismo de las disputas”⁴.

Ante textos como éste cabe preguntar si el idealismo político de Kant es un aspecto particular de su idealismo conceptual o, por el contrario, el idealismo político determina el conceptual. La interpretación habitual ha venido siendo la primera, pero también puede pensarse con autores como Vlachos que el proceso seguido realmente por Kant es el inverso. Kant iría elaborando el concepto de Estado racional desde 1760 en relación con las corrientes políticas de su tiempo, y la experiencia de repúblicas que han dado el paso del estado de naturaleza al estado civil, en el que se produce el tránsito de la propiedad provisional a la perentoria, decidida por el juez a través de sentencia, proporcionaría un ejemplo fenoménico del modo de proceder que puede abrir para la razón el camino de una paz duradera⁵, aquella que ha eliminado las causas posibles de la guerra⁶.

Y, en efecto, a mi juicio, lleva razón Friedrich Kaulbach cuando sitúa en el centro de su interpretación de Kant el concepto jurídico de la razón, de “una razón superior y judicial”⁷. La Doctrina del Derecho (*Rechtslehre*) no sería entonces un mero apéndice de la segunda Crítica, desarrollado en la *Metafísica de las costumbres*, sino el lugar donde la razón crítica se encuentra finalmente en casa como instancia jurídica suprema. Asimismo, cabe interpretar con Saner la filosofía kantiana en su conjunto, crítico, teórico y práctico, como una filosofía de la paz.

Un *segundo legado valioso* de la primera *Crítica* consistiría, a mi juicio, en recordar que es *la unidad sistemática* la que convierte a un conocimiento ordinario en ciencia⁸. La ciencia

⁴ *Ibid.*, A 751-752, B 779-780.

⁵ Vlachos, G., *La pensée politique de Kant* (París : Presses Universitaires de France, 1962).

⁶ Kaulbach, F., *Philosophie als Wissenschaft* (Hildesheim: Gerstenberg, 1981), pp. 236 y ss. Porque “no puede haber ninguna polémica de la razón pura” (Kant., I., *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, A 750 B 778), son los dogmáticos quienes temen la crítica. La razón pura está abierta siempre a la crítica y por eso debe haber una regulación pacífica de los conflictos en un procedimiento jurídico. (Ver mi Estudio Preliminar a *La Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 1989, pp. XXIII-XXVI).

⁷ Kant., I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 739 B 767.

⁸ *Ibid.*, A 832 B 860.

no se compone de un mero agregado de conocimientos, sino que precisa articularse en un sistema, y, en consecuencia, lo que convierte a la filosofía en ciencia es su unidad sistemática. La filosofía comprende el sistema de todo conocimiento filosófico, articulado de forma arquitectónica. La arquitectónica de la razón la dibuja como un sistema cuya propedéutica es la crítica de la razón, que investiga la capacidad de esta facultad para todo conocimiento puro a priori, y el desarrollo de los conceptos descubiertos por la crítica constituye el sistema del saber, que se construye como sistema de la naturaleza y de la libertad.

Pero este sistema, en *tercer lugar*, no es en modo alguno desinteresado, la razón no es neutral, sino todo lo contrario: se ordena por su relación con los fines esenciales de la razón humana, con los intereses de la razón. Ante la célebre afirmación de que la filosofía es un saber inútil, habría que reconocer más bien que su valor no es puramente instrumental, pero sí que resulta imprescindible para atender a los intereses de la razón en el mundo. Resulta, pues, fecunda.

Dos son esos intereses, según Kant, que darán lugar en el siglo XX a la doctrina de los intereses del conocimiento, de que hablaron Apel y Habermas. Desde el punto de vista del *Schulbegriff* (concepto de escuela), el interés de la filosofía es alcanzar la perfección lógica del conocimiento. Desde el concepto cósmico, desde el *Weltbegriff*, "la filosofía es la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana", porque se refiere "a lo que necesariamente interesa a todos"⁹. Desde este punto de vista, el fin último es "el destino entero del hombre y la filosofía relativa al mismo se llama moral"¹⁰.

A lo largo de las obras kantianas, las ideas en que se plasma la noción de ese destino como fin último serían la de bien supremo, que une virtud (dignidad de ser feliz) y felicidad en una vida futura, lo cual supone un fin trascendente¹¹; la construcción de un Reino de los Fines, de una comunidad moral, en que cada persona es considerada como fin en sí mis-

⁹ *Ibid.*, A 841 B 869 nota.

¹⁰ *Ibid.*, A 840 B 868.

¹¹ *Ibid.*, A 810-811 B 838-89.

ma, que es un fin moral inmanente¹²; y la construcción de una sociedad cosmopolita que, al erradicar las causas posibles de la guerra, haga posible la paz. Éste es el bien político supremo¹³.

Dedicar esta contribución a destacar la actualidad de estos fines últimos de la razón es imposible, de ahí que vaya a limitarme al último de ellos, a la construcción de una sociedad cosmopolita, que es el fin inmanente a la historia, porque *existe una relación intrínseca entre la viabilidad de la crítica, el desarrollo argumentativo del sistema de naturaleza y libertad y el mandato de la razón de acceder a una sociedad cosmopolita*, como han señalado distintos autores. Para detectar esa articulación son necesarios al menos dos pasos.

2. EL COSMOPOLITISMO COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL EJERCICIO CRÍTICO DE LA RAZÓN

En primer lugar, comprobar la verdad y la adecuación de las argumentaciones filosóficas, ligadas a su desarrollo sistemático, tanto en el ámbito teórico como en el práctico, exige someter sus propuestas al escrutinio del uso público de la razón, al escrutinio de una publicidad razonante. En efecto, recurriendo de nuevo a la Doctrina Trascendental del Método de la primera *Crítica*, leemos las siguientes palabras:

“La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de auto-

¹² Coincido con Kleingeld en considerar que el cosmopolitismo kantiano no es sólo moral, sino también político. Ver Kleingeld, P., “Kant’s Moral and Political Cosmopolitanism”, *Philosophy Compass*, 2016, vol.11, nº 1, pp. 14-23.

¹³ En cuanto al ideal del Bien Supremo, la Dialéctica Trascendental de la segunda *Crítica* se ocupará de él, como también *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Mientras que el progreso hacia una sociedad cosmopolita y, por tanto, pacífica, es la ocupación de la *Rechtslehre*, trabajos de filosofía de la historia, de filosofía política, de filosofía de la religión, de pedagogía y la antropología desde un punto de vista pragmático.

ridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder exponer sin temor sus objeciones e incluso su veto¹⁴.

El uso público de la razón, expresión del único derecho innato, que es la libertad, no es sólo una aplicación de las exigencias racionales al mundo político-moral, sino el núcleo mismo de la filosofía crítica, que entiende la crítica como posibilidad de que los ciudadanos libres presenten sus objeciones. Con ello el uso público-crítico de la razón se convierte en un presupuesto de la argumentación filosófica misma. Ya al comienzo de la *Crítica de la razón pura* destaca Kant la dimensión comunicativa de la autocomprensión humana, la *Crítica del juicio* reconoce el carácter nuclear de la comunicabilidad y el *Principio de Publicidad*, en sus formulaciones negativa y positiva, tal como las expone García-Marzá en su trabajo sobre el II Apéndice de *La paz perpetua*, caminaría en este sentido en el ámbito jurídico-político.

Ahora bien, ¿hasta dónde llega el círculo de los ciudadanos que pueden presentar sus objeciones a las propuestas y argumentaciones filosóficas? Cuando se trata de las propuestas de la razón común humana, ¿se encuentra el límite en aquellos que comparten el bagaje filosófico occidental, al modo rortyano, porque serán los únicos capaces de comprender esas propuestas, o el derecho a presentar objeciones es un derecho de cualquier ser humano, de modo que no puede eximirse a nadie a priori de ejercerlo? ¿Es un derecho de la humanidad, es decir, cosmopolita?

La respuesta de la *Crítica de la razón pura* es una vez más en este caso clara:

“También forma parte de esta libertad el exponer a pública consideración los propios pensamientos y las dudas que no es capaz de resolver uno mismo, sin por ello ser tachado de alborotador o de ciudadano peligroso. Esto entra ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce más juez que la misma razón humana común, donde todos tienen voz¹⁵.”

De estas palabras se desprende que las referencias a las metáforas del tribunal de la razón, la paz y la esfera de la opinión pública universal apuntan a *una conexión sistemática entre la*

¹⁴ Kant., I., *Kritik der reinen Vernunft*, A 738-739 B 766-767.

¹⁵ *Ibid.*, A 751-752/B779-780).

*crítica de la razón y el cosmopolitismo*¹⁶. Y, siguiendo a Volker Gerhardt, que el “tránsito a la política” de Kant es una consecuencia interna de la crítica de la razón: “la lógica interna de la crítica de la razón –dirá Gerhardt explícitamente– le obliga a la *Aufklärung* [ilustración] de la *Wirksamkeit* [eficacia] de la razón en el mundo humano”¹⁷. Lo racional (*vernünftig*) tiene que ser *wirklich*, efectivo.

Precisamente porque hay un derecho originario de la razón humana, que no reconoce más juez que la misma razón, donde todos tienen voz, es necesaria una república mundial como condición de posibilidad del uso crítico de la razón, de la superación del dogmatismo. El cosmopolitismo no sería sólo una idea regulativa de la razón en su uso práctico, para cumplir el imperativo “no debe haber guerra”, una condición necesaria para la paz, sino también el núcleo mismo de la razón en su uso crítico y argumentativo, el corazón de la crítica teórica y práctica. Lo cual supone que todos los hombres deberían considerarse como “partícipes potenciales de una república mundial”, siguiendo a Benhabib¹⁸ y siguiendo a Ana Andaluz en su excelente trabajo sobre “La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano”¹⁹, o bien asegurar con Bohman que cada habitante del planeta se eleva a la posición de “magistrado’ internacional”.

3. COSMOPOLITISMO HOY: UNA CUESTIÓN URGENTE E IMPORTANTE

El esbozo de ese espacio público mundial, donde todos tienen voz, nos conduce a la construcción de una sociedad cosmopolita, que desde hace tres décadas al menos arroja un volumen de bibliografía abrumador en sus versiones moral, legal, política, epistemológica, económica y cultural. Prolifera la preocupación por una justicia global y también por una sociedad cosmopolita, en trabajos como los de Appiah, Caney, Habermas, Nagel,

¹⁶ Bösch, M., “Globale Vernunft. Zum Kosmopolitismus der Kantischen Vernunftkritik”, *Kant-Studien*, 98 (2007), 473-486, p. 480.

¹⁷ Gerhardt, V., *Immanuel Kants Entwurf “Zum ewigen Frieden”* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), p. 6.

¹⁸ Benhabib, S., *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos* (Gedisa, Barcelona, 2005).

¹⁹ Andaluz, A., “La hospitalidad en el cosmopolitismo kantiano”, en DGarcía-Marzá, D., Lozano, J., Martínez, E. y Siurana, J., (eds.), *Homenaje a Adela Cortina. Ética y Filosofía Política* (Tecnos, Madrid, 2018), pp. 435-446.

Nussbaum, Parekh, Pogge y Sen, aunque –como bien dice O’Neill– no se suele distinguir entre la justicia internacional y la cosmopolita²⁰.

Es verdad que caracterizar el cosmopolitismo es complejo²¹. Con él nos referimos generalmente a un cuerpo de pensamientos que defiende la idea de que los seres humanos pertenecen a una única comunidad, que debe ser cultivada. Este “núcleo nebuloso” puede precisarse, siguiendo a Cavallar, como la creencia o la teoría de que todos los seres humanos, independientemente de su raza, género, religión o filiación política, pertenecen, o deberían pertenecer a una sola comunidad²². El cosmopolitismo ha sido contemplado desde las perspectivas estoica, kantiana, utilitarista, teológica y otras combinaciones, de modo que se entienden de diverso modo tanto la concepción misma como el modo de cultivarlo²³.

Pero tres hechos al menos le han conferido la mayor actualidad desde los años 90 del siglo pasado:

1) La Declaración Universal de Derechos Humanos, que encomienda la protección de esos derechos a los Estados, a la educación y a los organismos de Naciones Unidas. Pero sólo los Estados tienen capacidad coactiva para obligar a la no violación de esos derechos²⁴, de ahí que sea una exigencia de justicia (y no un simple deber de benevolencia) construir una sociedad cosmopolita con legitimidad suficiente para defenderlos, sea mediante coacción o mediante acuerdo.

²⁰ O’Neill, O., “Cosmopolitanism Then and Now”, en Bacin, S., Ferrain, A., La Rocca, C., y Ruffing, M. (comps.), *Kant un die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, XI Internationaler Kant-Kongress, Pisa, 2010 (Berlín: De Gruyter, 2013), pp. 357-368.

²¹ El estudio histórico del cosmopolitismo europeo desde el siglo XVIII hasta la primera parte del siglo XX, aunque unilateral, es el de Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* (Munich/Berlín/Oldenburgo, 1908), *Cosmopolitanism and the national state* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

²² Cavallar, G., *Kant’s Embedded cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, Kant-Studien-Ergänzungshefte, vol. 183, (Berlín/Boston: De Gruyter, 2015), p. 4.

²³ Helliwell, C, Hindess, B., “Kantian Cosmopolitanism and its Limits”, *Critical Review of International, Social and Political Philosophy* (2015), 18:1, 26-39, p. 26.

²⁴ Nagel, T., “The Problem of Global Justice”, *Philosophy and Public Affairs* (2005), 33, nº 2, 113-147.

2) La necesidad de adoptar un cosmopolitismo epistemológico, la necesidad de asumir una “mirada cosmopolita”, por decirlo con Ulrich Beck, ante el proceso empírico de globalización, informática y financiera. El cosmopolitismo filosófico debería responder normativamente a las exigencias de un cosmopolitismo fáctico, sociológico²⁵.

3) Y, por último, pero no en último lugar, la crisis de migración, que es un desafío mundial de primera magnitud. La migración es tan antigua como la humanidad, pero al menos desde la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU de 1948, abordar el reto de la migración con altura humana es una exigencia de justicia, que insta a todos los países de la tierra que han reconocido la dignidad de los seres humanos a abordar el reto con altura humana y requiere la cooperación de todos ellos. Se trata de una exigencia de justicia, y no sólo de beneficencia, que no puede ser resuelta con bien en sociedades encerradas en sí mismas, sino que precisa una orientación cosmopolita, al menos como proyecto²⁶. Y precisa superar la aporofobia, no sólo la xenofobia²⁷.

Si éstas son algunas de las razones por las que el cosmopolitismo ha cobrado de nuevo protagonismo, también es verdad que en todos los textos que versan sobre él aparece la propuesta kantiana como una de las más influyentes, si no la más influyente; aunque como bien dicen autores como Cavallar, existe una diferencia considerable entre el proyecto kantiano y la mayor parte de actuales cosmopolitismos. Pero no es de la historia de las ideas de la que aquí quisiera ocuparme, sino muy concretamente del proyecto cosmopolita kantiano y de su posible actualidad como exigencia de la crítica de la razón teórica y práctica.

Habitualmente se enfoca este tema desde la evolución en el pensamiento kantiano de la forma política en que puede plasmarse el proyecto cosmopolita: un Estado mundial con capacidad coactiva (un auténtico derecho cosmopolita [*Weltbürgerrecht, ius cosmopolitanum*]), una república mundial formada por ciudadanos del mundo [*Weltrepublik*], o bien una federación de Estados [*Völkerbund*]), unidos por lazos de amistad, que no excedería

²⁵ Beck, U., *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz* (Paidós, Barcelona: 2005).

²⁶ Cortina, A., *Ética cosmopolita* (Barcelona: Paidós, 2021), caps. 10 y 11; “Venezuela y la emigración forzada”, *El País*, 3 de agosto de 2024, p. 9.

²⁷ Cortina, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre* (Paidós, Barcelona, 2017).

los límites del derecho internacional. Pero aquí abordaremos la cuestión desde un concepto clave: el de *hospitalidad*, que parece reclamar un orden cosmopolita sin excluidos, en el que todos puedan tener voz²⁸.

Una sociedad cosmopolita, no pensada de forma utópica, sino como idea regulativa, necesita también, cuando menos, un esbozo de la forma de organización política y del tipo de ciudadanía que la compondrían. Se trataría sin duda de una suerte de *Weltrepublik*, pero ¿qué concepto de ciudadanía sería el propio de una sociedad cosmopolita que erradicara las causas posibles de la guerra?

La tesis que pretende sugerir la presente contribución es la siguiente. A partir de los textos kantianos sobre el Derecho cosmopolita, tal como se contienen especialmente en *La paz perpetua* y en *La Metafísica de las costumbres*, y a partir sobre todo de *las razones que Kant alega para defender el derecho de hospitalidad, se configuran dos esferas de justicia*, al menos, por utilizar la expresión de Michael Walzer.

Una de ellas es de orden civil y político, y se refiere al derecho universal a la expresión pública, que funda una república de la Humanidad. Sería el momento legal-político de lo que se ha ido configurando como derechos de primera generación, muy especialmente la *libertad de expresión*, que es –según Kant– el único derecho innato, la libertad de participación en los asuntos públicos, porque mi libertad exterior es “la facultad de no obedecer a ninguna ley exterior, sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”²⁹.

La otra esfera de la justicia es de orden socioeconómico, y tiene su fundamento en la posesión común primitiva de la tierra, recogida tanto en *La paz perpetua* como en la *Rechtslehre*, cuyo concepto no es empírico, sino “un concepto práctico de la razón, que contiene

²⁸ Cavallar considera que Kant favorece una sociedad civil global, pero no en el sentido político, porque los individuos no son legisladores, ni tiene estructura democrática ni representación política. En esa sociedad civil global se intercambian bienes (comercio) e ideas. Tanto *communio* como *comercium* se refieren a influencia recíproca, simultaneidad e interacción. Cavallar, G., *Kant's Embedded cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, op. cit., p. 54).

²⁹ Kant, I., *Zur ewigen Frieden*, VIII, 350, nota.

a priori el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas³⁰.

Asumir como concepto práctico de la razón la idea de la tradición iusnaturalista, según la cual, la tierra es originariamente de todos los seres humanos, de modo que ninguno tiene más derecho que otro a ocupar un determinado lugar, no sólo abre el derecho al *Verkehr* (al comercio y la comunicación), sino también a la exigencia socioeconómica de que todos tengan lo suficiente como para no tener que depender de otros, como para garantizar su independencia. Los principios republicanos de libertad, igualdad e independencia reclaman lo necesario para ejercer la libertad externa, que solo puede lograrse de forma perentoria en una sociedad cosmopolita³¹.

La razón crítica exige emprender ese camino para que todos tengan voz y para que todos posean la parte de bienes de la tierra que en justicia les corresponden. La articulación de estas dos esferas de la justicia, la civil-política y la socioeconómica, se plasmaría en la exigencia de que la ciudadanía cosmopolita se constituyera como una ciudadanía social cosmopolita, dotada de libertad legal y moral en el ámbito universal, cosa imposible si no participa en los bienes económicos de la tierra, representados por la posesión de la misma.

Todo ello precisa una justificación con los textos kantianos, de la que aquí sólo podremos ofrecer una pequeña síntesis. Lo haremos tomando como hilo conductor el derecho de hospitalidad, desarrollado en la teoría legal internacional desde Francisco de Vitoria hasta la época de Kant.

4. EL DERECHO COSMOPOLITA A LA LUZ DEL DERECHO Y EL DEBER DE HOSPITALIDAD

Kant se interesa muy pronto por el cosmopolitismo, como se muestra desde las *Reflexiones* de 1765 sobre Filosofía Moral³². Pero modula su visión desde *Ideen* (1784), donde presenta

³⁰ Kant., I., *Metaphysik der Sitten*, VI, 262.

³¹ Bertomeu, M., "De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo", *Isegoría*, vol. 30, 2004, págs. 141-147; "Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano", *Isegoría*, vol. 57, 2017, pp. 477-504.

³² Kant, I., "Der Völkerbund: das Ideal des Völkerrechts, als die Vollendung der Gessellschaften in ansehung äusserer Verhältnisse" Reflexionen n° 6593 (1764-1768) AK XIX 098 32); Ferrari,

por primera vez su filosofía de la historia, y también en la parte III del *Gemeinspruch* (*En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*). Según autores como Ferrari, es en la III parte del *Gemeinspruch* donde el cosmopolitismo toma su verdadera dimensión³³. Y, por supuesto, en la *Crítica del juicio*, también en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, la *Pedagogía*, la *Antropología en sentido pragmático*, pero muy especialmente en *La paz perpetua* y en *La metafísica de las costumbres*³⁴.

El cosmopolitismo kantiano presenta las siguientes claves: 1) es global, 2) incluye elementos de un universalismo normativo, porque todos los seres humanos tienen igual estatus moral y comparten características esenciales, se focaliza en los individuos, y no en las naciones, tribus o pueblos, 3) la comunidad global ha de cultivarse, por ejemplo, entendiendo las culturas diferentes de la propia³⁵. Pero hay dos peculiaridades particularmente interesantes: *la sociedad cosmopolita no es una utopía*, detalladamente descrita, sino una idea regulativa de la razón práctica, que es un deber moral perseguir, aunque la experiencia no asegure su posibilidad; y *la necesidad de encarnar esa sociedad en instituciones jurídicas, porque, dado el fuste torcido de la humanidad, no basta con la conversión del corazón, aunque también sea necesaria*. Esta exigencia abre el espacio de un peculiar y novedoso Derecho cosmopolita, que se añade al político y al derecho de gentes, construyendo entre

J., "Du cosmopolitisme chez Kant", en Bianchi, L., *L'idea di cosmopolitismo: circolazione e metamorfosi* (Nápoles: Liguori Editore, 2002). p. 274.

³³ Ferrari, J., "Du cosmopolitisme chez Kant", *op. cit.*, p. 276.

³⁴ Cavallar considera que la influencia de Johann Bernhard Basedow y Rousseau en el cosmopolitismo kantiano es muy grande. Según Rousseau, el dilema de la educación es que hay que elegir entre la educación cosmopolita del *hombre* y la educación patriótica del *ciudadano*, que considera a los extranjeros como enemigos potenciales. En los tratados de Pedagogía, Kant propugna que la autolegislación y la automotivación tienden, en último término, a un modo de pensar (*Denkungsart*) cosmopolita y a una disposición (*Gesinnung*) cosmopolita. La diferencia clave de Kant es que intenta alcanzar sus metas cosmopolitas a través de la *Bildung* como un fin en sí mismo, independientemente de su utilidad. En su forma ideal, esta formación moral coincide con una formación cosmopolita. Ver Cavallar, G., *Kant's Embedded cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, *op. cit.*, pp. 17-18). Aunque está en discusión si el cosmopolitismo kantiano es moral, cultural, jurídico o religioso, me inclino por posiciones, como la de Cavallar, que entienden que todas éstas son dimensiones presentes en el diseño kantiano del proyecto cosmopolita.

³⁵ *Ibid.*, p. 4.

los tres el edificio completo del Derecho Público. El fracaso en alguno de los tres pone en cuestión el sistema entero.

El principio en que se basa ese cosmopolitismo no es sólo la universalidad de la razón, sino que se funda en el mismo postulado en el que descansa todo el derecho público: “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas, por oposición a la violencia (*violentia*)”³⁶.

El postulado del derecho público se realiza en los tres niveles, pero con un nivel de coacción distinto. En el derecho político es total, en él funciona el contrato originario. En el derecho de gentes, el grado de coacción es muy limitado, a través de una analogía dudosa, en el derecho cosmopolita es incongruente, porque sigue siendo derecho natural hasta que se construya la república universal³⁷. Mientras tanto se limita a las condiciones de la hospitalidad universal.

La explicación no es difícil de encontrar: la existencia de Estados de Derecho ya constituidos permitía a Kant indagar las condiciones trascendentales de su posibilidad a partir del hecho jurídico de su existencia y plasmarlas en el Derecho político; por otra parte, las relaciones entre los pueblos, más ambiguas, permitían intuir los posibles caminos hacia una federación de naciones y muy difícilmente, hacia una república mundial.

Pero un Derecho cosmopolita descansaba en cuatro claves: 1) El postulado del derecho público, al que hemos aludido. 2) La idea regulativa de la razón práctica de que no debe haber guerra. 3) El ejemplo de Estados civiles, pero no del vínculo legal entre los Estados, que apremiados por el peligro que genera su interdependencia, “se ofrecen a hacer de árbitros de la situación, aunque no tengan autoridad legal para ello, preparándose así, indirectamente, para integrar un macrocuerpo político, algo de lo que los tiempos pasados no han ofrecido ejemplo alguno”. 4) Se refiere a un estado cosmopolita universal la idea

³⁶ Kant., I., *Metaphysik der Sitten*, VI, 307, par. 42; Mori, M., “Kant and cosmopolitanism”. En Cândido Pimentel, M., Morujao, C., y Silva, M., (comps.), *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte* (Lisboa: Universidade Catolica Editora, 2006), pp. 307-320, concretamente, p. 308.

³⁷ Mori, M., “Kant and Cosmopolitanism”, *op. cit.*, p. 309.

de que “pensarse en derecho a la vez como ciudadano de una nación y como miembro de la sociedad de ciudadanos del mundo es la idea más sublime que el hombre pueda concebir de su destino y que no puede pensarse sin entusiasmo”³⁸. 5) La experiencia de personas o de Estados que se presentan en países extranjeros con el fin de comerciar con sus habitantes, entrar en comunicación con ellos, o bien ocupar sus tierras con propósito de conquista o de saqueo.

La reflexión sobre esta experiencia de comunicación, comercio o conquista había encontrado su lugar en el derecho de gentes, en la teoría del derecho internacional, desde Francisco de Vitoria al menos en la década de 1530, en el *ius societatis et communicationis naturalis* de que Vitoria trata en la *Relectio de indis (Carta Magna de los indios)*³⁹. Vitoria defenderá que el derecho de hospitalidad es un derecho natural, como también lo harán, aunque con distintas modulaciones, Grocio y sobre todo Wolff. Según Vitoria, “se llama derecho de gentes lo que la razón natural estableció entre todas las gentes”. Sin embargo, Kant traslada el tratamiento del derecho de hospitalidad desde el derecho de gentes al Derecho Cosmopolita, y además en *La paz perpetua* afirma tajantemente que el Derecho Cosmopolita se limita a las condiciones de la hospitalidad universal.

Ciertamente, algunos autores consideran que el Derecho cosmopolita kantiano se contiene fundamentalmente en el derecho de gentes, que en *La paz perpetua* ha de fundarse en una federación de Estados libres. Es en ese nivel en el que Kant trata de la *weltbürgerliche Verfassung* (constitución cosmopolita), la *weltbürgerliche Vereinigung* (asociación cosmopolita), el *weltbürgerliches gemeinsames Wesen* (comunidad cosmopolita), mientras que en el Derecho cosmopolita introduce el derecho de todo hombre de visitar países extraños y de mantener con ellos relaciones comerciales pacíficas⁴⁰. Sin embargo, ésta sería una incongruencia desde el punto de vista kantiano, porque el derecho de gentes se refiere a las relaciones entre los pueblos, no es un derecho de los individuos, y porque él mismo consideró a Grocio, Pufendorf y Vattel como “tristes consoladores”, ya que estaban más preocupados por establecer las reglas para la guerra que por encontrar el fundamento

³⁸ Kant, I., Refl. N° 8077, 1795-99, AK XIX 608 33.

³⁹ Para las tres escuelas del derecho internacional en términos de derecho de hospitalidad ver Cavallar, *Kant's Embedded cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens*, op. cit., pp. 56 y ss.

⁴⁰ Mori, “Kant and Cosmopolitanism”, op. cit., p. 311.

filosófico y jurídico con perspectiva universal que pueda poner fin a todos los conflictos. Establecer las reglas de la guerra es todavía la tarea del derecho de gentes.

Es en el Tercer Artículo Definitivo para la paz perpetua donde se asegura que la forma de aproximarse a una situación en que se eliminen las posibles causas de las guerras es crear una sociedad cosmopolita, respetuosa con la hospitalidad universal, y se identifica el derecho cosmopolita con las condiciones de la hospitalidad universal (“El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad universal*”). Curiosamente, en el apartado correspondiente al derecho cosmopolita en la *Metafísica de las costumbres* el término “hospitalidad” no aparece ni una sola vez.

Pero acudiendo en primer lugar a *La paz perpetua*, “hospitalidad” (*Wirthbarkeit*) significa “el derecho de un extranjero a no ser tratado hostilmente por el hecho de haber llegado al territorio de otro”⁴¹. De donde se sigue que el derecho cosmopolita no regula las relaciones entre individuos en un Estado, sino entre individuos o grupos que acceden a otros pueblos o Estados. Es distinto del derecho político y el de gentes.

Y Kant introduce la célebre y muy criticada distinción entre derecho de visita (*Besuchsrecht*) y derecho de huésped (*Gastrecht*). El derecho de visita es el de presentarse sin ser rechazado y a él nos referimos con el derecho de hospitalidad: es un derecho de cada individuo humano, es el auténtico derecho cosmopolita. Continúa la tradición iusnaturalista del derecho de gentes, que es o derecho natural o se deriva del derecho natural. “En efecto –dirá Vitoria–, en todas las naciones se considera inhumano recibir mal a los forasteros y emigrantes; y, por el contrario, humano y cortés comportarse bien con los forasteros”. Pero Vitoria añade, igual que lo hará Kant: “y no sería así, si es que obraran mal los emigrantes por viajar a naciones extranjeras”⁴². Por otra parte, el mismo Vitoria asegurará que “El orbe entero, que es en cierto modo una república, tiene potestad de dar leyes justas y convenientes para todos, como son las del derecho de gentes”⁴³. El derecho de visita seguirá siendo natural mientras no se instaure la república mundial.

⁴¹ Kant., I., *Zur ewigen Frieden*, VIII, 358.

⁴² De Vitoria, F., *Relectio de indis. Carta magna de los indios* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989), p. 99.

⁴³ *Ibid.*, parágrafo 21, p. 51.

Sin embargo, el *derecho de huésped* pertenece en realidad al derecho político, al primer nivel del derecho público, que cuenta con la coacción estatal, porque consiste en el derecho que adquiere un extranjero para permanecer en un país cuando firma un contrato, ateniéndose a los requisitos exigidos por el país receptor, y el Estado adquiere el deber de proteger su derecho coactivamente. Adquiere entonces los derechos que el Estado haya decidido para estos casos, de modo que nos encontramos ante un derecho legal positivo.

Quien ejerce el derecho cosmopolita de visita no deviene ciudadano de esa comunidad. El derecho cosmopolita no implica establecer una comunidad formalizada entre los pueblos. El único que se viola si se viola el derecho de hospitalidad (el derecho cosmopolita) es el derecho natural⁴⁴.

¿Qué bien viene a proteger el derecho de visita? En principio, la necesidad de potenciar un *Verkehr* entre los distintos individuos y pueblos con vistas a construir una comunidad pacífica (“la facultad de los extranjeros recién llegados no se extiende más allá de las condiciones de posibilidad para *intentar* un tráfico [*Verkehr*] con los antiguos habitantes”)⁴⁵.

En la interpretación de este *Verkehr*, de esta interacción, los intérpretes se dividen. Entienden algunos que se trata de extender el intercambio comercial, o bien por sí mismo o bien por la convicción, expresada reiteradamente por Kant de que el comercio fomenta el deseo de construir relaciones pacíficas; mientras que otros autores lo interpretan como incluyendo también el intercambio cultural e intelectual (Kleingeld, Mori, O’Neill). A mi juicio, esta última es la interpretación más plausible teniendo en cuenta el conjunto de los textos kantianos que tratan sobre el derecho cosmopolita y también la tradición en que Kant se inscribe del derecho de gentes, en la que se defiende el derecho de visita, el derecho a presentarse en el territorio de otro sin ser tratado con hostilidad, si no es dañino, con la meta de establecer la comunicación. En efecto, en el Capítulo Tercero de la *Relectio de indis*, sobre los “Títulos legítimos por los cuales pudieron venir los indios a poder de los españoles”, el título primero “puede llamarse de sociedad y de comunicación natural” (“*ius societatis et communicationis naturalis*”). La primera tesis del título dice que los españoles tienen derecho a emigrar a aquellos territorios y permanecer allí, a condición de que no causen daño a los indios, y éstos no pueden prohibírselo.

⁴⁴ Mori, “Kant and Cosmopolitanism”, *op. cit.*, p., 311.

⁴⁵ Kant., I., *Zur ewigen Frieden*, VIII, 358.

El derecho de hospitalidad trataba de defender la posibilidad de comunicación, de construir una comunidad de comunicación. Todo ello abona la convicción de que importa crear una sociedad cosmopolita sobre la base de la comunicación, que concuerda con el texto de la *Crítica de la razón pura* y con los párrafos 40 y 83 de la *Crítica del juicio*.

No es extraño que la hospitalidad (*Gastfreiheit*) aparezca de nuevo en la *Metafísica de las costumbres*, aunque no como derecho, sino como virtud, en la *Tugendlehre*. Pero aportando una alusión sumamente importante a un círculo omniabarcante de carácter cosmopolita, para cultivar la comunicación recíproca.

“Es un deber, tanto hacia sí mismo como hacia los demás, impulsar el trato entre los hombres con sus perfecciones morales (*officium commercii, sociabilitas*), no aislarse (*separatistam agere*); convertirse sin duda en el centro inmóvil de sus propios principios, pero considerar este círculo, trazado alrededor de sí, como parte de uno omniabarcante de carácter cosmopolita; no precisamente para fomentar lo mejor del mundo como fin, sino sólo para cultivar la comunicación recíproca”⁴⁶.

La sociedad cosmopolita se piensa como una comunidad de comunicación e interacción, cuyas condiciones legales todavía no están puestas. Sin embargo, deben ponerse si la voz de todos debe ser escuchada.

Por supuesto, el derecho y el deber de hospitalidad previenen contra el colonialismo y la explotación de los pueblos primitivos. Kant, en concreto, critica duramente la conducta violenta y cruel de los Estados civilizados, que, con el pretexto de comerciar, cometían las mayores bajezas. Como países “receptores” cita explícitamente América, los países negros, las islas de las especies, el Cabo, y asegura que los visitantes se comportaban como si esas tierras no pertenecieran a nadie, porque a sus habitantes “no los tenían en cuenta para nada”⁴⁷. Con todo ello buscaban beneficiar a “potencias que quieren hacer muchas cosas desde su piedad y pretenden considerarse como elegidas dentro de la ortodoxia, mientras beben la injusticia como el agua”⁴⁸.

⁴⁶ Kant., I., *Metaphysik der Sitten*, VI, 473.

⁴⁷ Kant., I., *Zur ewigen Frieden*, VIII, 358.

⁴⁸ Kant., I., *Zur ewigen Frieden*, VIII, 359.

Los posibles abusos que se han cometido, sobre todo a través de la colonización, “son también ocasiones propicias para que el mal y la violencia de un lugar de nuestro globo se experimenten también en todos los demás”⁴⁹. Lo cual podría llevar a prohibir la entrada de extranjeros para evitar violaciones y masacres, con lo cual sería imposible crear la comunidad de comunicación cosmopolita. Por eso Kant insiste en que “este posible abuso no puede anular el derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones”⁵⁰.

¿Es el derecho de visita un aval para que los inmigrantes sean acogidos, ya que Kant afirma expresamente que el autóctono sólo puede rechazar al extranjero si no se comporta amistosamente y si se le puede rechazar “sin la ruina de éste”?⁵¹ Las interpretaciones se dividen.

Según Volker Gerhardt, “no podemos resolver uno de los problemas mayores de los siglos XX y XXI, el de las migraciones, con este derecho cosmopolita. Esto justifica sólo un asilo muy limitado en el tiempo”⁵². Serviría para evitar actuaciones como las “devoluciones en caliente”, como apunta Kleingeld, pero es cierto que quienes se desplazaban a otros países desde el siglo XVI al XVIII no eran migrantes pobres y refugiados políticos, sino principalmente individuos y grupos de países supuestamente civilizados que accedían a tierras de pueblos en estado de naturaleza, con habitantes sobre cuya posible humanidad se discutía aún en el siglo XVI. Y es a estos “visitantes” a los que se refería el derecho de gentes en su defensa de la hospitalidad, apoyando con sus escritos el derecho a presentarse en esas tierras y a no ser rechazados por sus habitantes, siempre que se comportaran de forma pacífica.

Por su parte, autores como Derrida critican la distinción entre derecho de visita y de huésped porque consideran que con esta distinción se recorta el derecho de los migrantes necesitados de ayuda. Según Derrida, existe una exigencia ética incondicionada de hospitalidad, de acogida universal, que es preciso reconocer y que marca la orientación de la

⁴⁹ Kant., I., *Metaphysik der Sitten*, VIII, 353.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Kant., I., *Zur ewigen Frieden*, VIII, 358.

⁵² Gerhardt, V., (ed.), *Kant im Streit der Fakultäten*, (Berlin: De Gruyter, 2005), p. 153.

mediación jurídica condicionada de la institucionalización, propia de cada país⁵³. Pero no es algo muy diferente lo que Kant dice, porque existe una diferencia entre la exigencia ética incondicionada de considerar a la humanidad, tanto en la propia persona como en la de cualquier otro, como un fin limitativo y positivo de las acciones humanas, que es la clave de la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*, y la exigencia jurídica de integrar a la persona como “huésped” en un Estado de derecho, mientras no haya cobrado forma jurídica la república mundial. La exigencia ética de considerar a cada persona como fin limitativo de las acciones humanas obligaría a tratar de impedir la muerte y el sufrimiento de los migrantes necesitados de ayuda de forma incondicionada como una exigencia de justicia. Salvarles la vida sería un deber de obligación perfecta. Hasta dónde empoderarles sí que sería un deber de obligación imperfecta, porque es el agente quien tiene que decidir en cada caso hasta dónde debe hacerlo en un contexto en el que se hace necesario establecer prioridades entre deberes positivos en conflicto. Pero la orientación hacia una república mundial está marcada desde el derecho natural y desde la ética.

A ello se añaden las razones que Kant esgrime a favor del derecho de visita, prácticamente idénticas en *La paz perpetua* y en el parágrafo 62 de la *Rechtslehre*, razones que subrayan la actualidad del cosmopolitismo kantiano y su vinculación con la fuerza crítica de la razón⁵⁴.

5. LA POSESIÓN ORIGINARIA DEL SUELO Y LA EXIGENCIA JURÍDICA Y MORAL DE UNA SOCIEDAD COSMOPOLITA

Las razones que avalan la necesidad de un derecho cosmopolita son de tres órdenes. Una de ellas es la esfericidad de la tierra, que obliga a sus habitantes a entrar entre sí en relación, dada la limitación del espacio; es ésta una razón querida por la naturaleza.

⁵³ Derrida, J., Dufourmantelle, A., *La hospitalidad*, (Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2000).

⁵⁴ En principio, conviene recordar que en *La Metafísica de las costumbres* desaparece toda mención explícita a la hospitalidad, si no es como virtud, pero se habla de “el derecho del ciudadano de la tierra a intentar la comunidad con todos y a *recorrer* con esta intención todas las regiones, aunque no sea éste un derecho a *establecerse* en el suelo de otro pueblo (*ius incolatus*) para el que se requiere un contrato especial” (VI, 353). Por otra parte, nos movemos en la ambigüedad entre los derechos de los pueblos y los derechos de los ciudadanos de la tierra: “Esta idea racional de una comunidad pacífica universal, aunque todavía no amistosa, formada por todos los pueblos de la tierra que pueden establecer relaciones efectivas entre sí, no es algo filantrópico (ético), sino un principio *jurídico* (VI, 352).

Pero las otras dos razones que convierten en deber promocionar la hospitalidad nos llevan más allá de lo que en una república universal pudiera ser el derecho civil a la libre expresión, al desplazamiento y el derecho político a la participación: la afirmación de que la posesión del suelo sobre la que puede vivir un habitante de la tierra sólo puede pensarse como parte de un determinado todo, por tanto, “como una parte sobre la que cada uno de ellos tiene originariamente un derecho”⁵⁵; y la afirmación de que “todos los pueblos tienen *originariamente* en común el suelo, pero no están en comunidad *jurídica* de la posesión (*communio*) y, por tanto, del uso o de la propiedad del mismo, sino en una comunidad de posible interacción física (*commercium*). De ahí que se encuentren en una relación de uno con todos los demás que consiste en prestarse a un comercio mutuo y, por lo tanto, tienen el derecho a intentarlo sin que el extranjero tenga derecho a tratarlos como enemigos⁵⁶. Este derecho en *La Metafísica de las costumbres* es el Derecho cosmopolita, pero no se alude a él en relación con la hospitalidad.

Estas razones abren el camino a la interacción mutua, pero, *a la vez*, a otra esfera de la justicia, que no es la de los derechos civiles y políticos, sino condición de posibilidad del desarrollo de esos derechos: la propiedad de la tierra se refiere a la propiedad de los medios que hacen posible el ejercicio de la libertad externa, cuya defensa es el fundamento de legitimidad del Derecho Público (político, de gentes, cosmopolita). Originariamente todos tienen derecho a tomar posesión de una parte de la superficie de la tierra, pero la posesión jurídica de una parcela será unilateral y, por tanto, provisional, mientras no haya sido decidida por la voluntad unida del pueblo. Una voluntad que en este caso no puede ser sólo la que brota del contrato originario de cada Estado, sino de un contrato que se extienda a todo el género humano, de la voluntad unida en una república universal.

“La posesión de todos los hombres sobre la tierra, que precede a todo acto jurídico suyo (está constituida por la naturaleza misma), es una posesión común originaria (*communio possessionis originaria*), cuyo concepto no es empírico (...), sino un concepto práctico de la razón, que contiene a priori el principio según el cual tan sólo los hombres pueden hacer uso del lugar sobre la tierra siguiendo leyes jurídicas”⁵⁷.

⁵⁵ Kant., I., *Metaphysik der Sitten*, VI, 352.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, 262.

La toma de posesión que la convierte en adquisición jurídica no puede ser unilateral, “sino que se necesita una voluntad omnilateral, no contingente, sino a priori, por consiguiente, necesariamente unificada”⁵⁸, que sólo es posible transitando a una constitución civil, en el que se puede garantizar a cada uno lo suyo frente a la violencia⁵⁹.

Como bien apunta, entre otras, María Julia Bertomeu, la independencia es una de las claves del republicanismo de cada uno de los Estados, ligada a la libertad y la igualdad, pero hacer posible la independencia requiere la posesión de unos bienes sin los que es imposible ejercerla. El camino hacia la paz consiste en la republicanización de todos los Estados, en el progreso en libertad, igualdad e independencia, que no puede lograrse en cada uno de ellos por separado, si no es en su relación con los demás. La defensa de la libertad externa, que fundamenta el derecho político (*Staatsbürgerrecht*), exige poner las condiciones para que los ciudadanos puedan ejercerla y la propiedad es esencial para gozar de libertad externa y, por tanto, para el ejercicio de la ciudadanía⁶⁰.

Las razones que avalan la hospitalidad van mucho más allá en su exigencia de lo que contiene el simple derecho de visita, porque no sólo al extranjero, sino también a cualquier persona es un deber asegurarle las condiciones materiales del ejercicio de su independencia, poner las bases para que ejerza como ciudadana del mundo libre, igual e independiente.

En su excelente libro *The Economics of Poverty*, Martin Ravallion subraya dos momentos en la historia como estelares en la erradicación de la pobreza, dos momentos de lo que denomina ilustración sobre la pobreza⁶¹. Un “protomomento” vendría representado por el *De subventione pauperum* de Juan Luis Vives, el más célebre estudiante de la Universidad de Valencia, que lo publicó en 1526 a instancias de la ciudad de Brujas. Pero la primera Ilustración sobre la pobreza estaría ligada a la Ilustración del siglo XVIII, y muy concretamente a la afirmación kantiana del imperativo del Fin en sí mismo, que en buena ley obliga a erradicar la pobreza. Y no sólo para defender a la sociedad frente a las malas consecuencias

⁵⁸ *Ibid.*, 264

⁵⁹ *Ibid.*, 307-308.

⁶⁰ Bertomeu, M., “Pobreza y propiedad. ¿Cara y cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano”, *Isegoría*, vol. 57, 2017, pp. 477-504.

⁶¹ Ravallion, M., *The Economics of Poverty. History, Measurement and Policy*, Oxford University Press, 2016.

de la pobreza, sino sobre todo por empoderamiento de las personas, porque el derecho de las personas tiene prioridad sobre cualquier cálculo de utilidad colectiva. La segunda Ilustración sobre la pobreza acontecería con el Estado del Bienestar, cuando la riqueza mundial es suficiente para hacer posible el cumplimiento del mandato.

En este camino se ha retrocedido sin duda, pero la razón crítica sigue empeñada en señalarlo como una innegociable idea regulativa para que todos tengan voz y para que todos posean la parte de bienes de la tierra que en justicia les corresponden⁶².

⁶² Cortina, A., *Aporofobia, el rechazo al pobre*, op. cit., cap. 7; *Ética cosmopolita*, op. cit., cap. 11.

La *actualidad* de Kant. Historia conjetural y tarea infinita

Valeria Campos Salvaterra

Académica del Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

RESUMEN

El pesimismo propio de nuestra época –por ver incumplidas las promesas de progreso que la humanidad se ha hecho a sí misma– no es inédito. Immanuel Kant se hallaba sumido en la misma preocupación mientras desarrollaba su filosofía trascendental crítica en la década de 1780. En el presente escrito, analizamos algunos textos de esta época que el filósofo dedicó al problema filosófico-histórico del progreso moral de la humanidad. Mostramos cómo para Kant dicho problema está enraizado en la operación de la razón misma y su doble vínculo con la naturaleza y la libertad. Esta riesgosa ambigüedad de la razón, diagnostica Kant, no ha sido, sin embargo, reconocida propiamente como un problema de *uso*, cuestión que requiere, para su dilucidación, de una investigación histórica retrospectiva –en la que la conjetura, e incluso la ficción, son fundamentales. Pero dicha retrospectiva solo puede plantearse desde la *actualidad*, que Kant situó para sí mismo bajo el nombre de *Aufklärung*, señalando así al presente –el aquí y ahora– como el lugar general de toda pregunta filosófica-histórica. Exponemos así el modo en que dicha actualidad, que es siempre también la nuestra, permite tanto el salto al pasado como la proyección futura de una tarea infinita, guiada por un ideal que nunca es un punto de llegada, sino una guía para nuestra continua auto-regulación. Concluimos que dicha tarea infinita está determinada por lo que Kant llama *uso público de la razón*, proyectando su potencial crítico y reflexivo para sobrellevar el desánimo moral de nuestro tiempo.

1. INTRODUCCIÓN

Todavía los humanos del siglo XXI, aparentes soberanos del mundo y maestros en la satisfacción de necesidades, resentimos, en cuanto *seres reflexivos*, los mismos males que nuestros más remotos antepasados. En un opúsculo de 1786¹, Kant resume muy bien en qué consiste esta desazón que no ha cesado de desmoralizarnos desde nuestros orígenes presuntos como humanidad: “Se trata del descontento [que siente el hombre] con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto, cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y –a lo que parece– sin esperanza de una mejora”². En ese momento, Kant reconoce al menos tres grandes conjuntos de males que no dejan de azotar a la especie humana, cualquiera sea su configuración social o el estado de su cultura y legislación: la guerra, la insatisfacción por la brevedad de la vida y el deseo utópico de lograr, por fin, una edad de oro para la humanidad. No podríamos negar, más de dos siglos después, que los males que señala Kant siguen siendo los mismos que padecemos cotidianamente, en señal de que, pese a todo lo que se ha dicho y hecho en nombre del “progreso”, no hemos avanzado decisivamente en su superación.

La guerra sigue siendo un mal central: hoy, aunque de modo quizás más sigiloso, nos encontramos en pleno desarrollo de prácticas genocidas, como la que sufre el pueblo palestino a manos del Estado de Israel; presenciamos aún la ambición expansionista de las naciones en el caso de Rusia contra Ucrania; nos afectamos con guerras intestinas que atacan los estados civiles de otros tantos pueblos, como es el caso de la actual Venezuela. El miedo a la muerte, si bien ha sido mitigado por los tremendos avances de la medicina, prometiéndonos hoy alcanzar una expectativa de vida que supera el centenario, se ve azuzado por la amenaza de enfermedades cada vez más raras, que parecen ir siempre más rápido en su desarrollo que las terapias adecuadas para subsanarlas. Y quizás, el mayor descontento de todos, sea el de no haber alcanzado aún esa sociedad perfecta y esa paz perpetua que proyectaba Kant, ese estado en que los seres humanos por fin se reconocerían como lo que genuinamente son: fines en sí mismos, nunca meros medios los unos de los otros, capaces de producir un estado cultural sin la violencia de la dominación, donde todas nuestras capacidades puedan expresarse al máximo de su potencia. Todo indica que no hemos sido capaces de proyectar efectivamente dicha sociedad ideal, pues

¹ Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia* (Madrid: Alianza, 2004) (AK VII 109–VIII 123).

² *Ibid.*, p. 170.

si bien la soñamos y deseamos, su fantasmática imagen no ha tenido suficiente fuerza como para movilizar en nosotros acciones genuinamente transformadoras.

Mucho tiempo ha pasado y seguimos igual, parecen mostrarnos las constataciones anteriores. Sin embargo, Kant mismo nos dice que se trata de cuestiones tan profundas que quizás no es cosa simplemente de “avanzar” para “superarlas”. Eso ya lo hemos hecho, lo hemos venido practicando con fuerza sobrehumana –técnica y tecnológica– desde la Ilustración a nuestros días, con el horroroso resultado de vernos asolados por las formas más complejas, sofisticadas y violentas del tardocapitalismo –es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo, como dijo alguna vez Fredric Jameson–³. En el texto de 1786 que hemos citado, titulado *Probable inicio de la historia humana (Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte)*, Kant intenta mostrar que el primer gran paso para remontar los fracasos del “progreso” es asumir que todos los errores cometidos son de nuestra íntima responsabilidad. No es efectivo ni correcto, por tanto, culpar a la “Providencia” por los males que nos afligen, así como tampoco a los “primeros padres” de la humanidad por supuestos pecados originales que nos habrían heredado; la correcta actitud que debe tener el ser humano –sobre todo “hoy”, entendemos– es la de “asumir en pleno derecho lo hecho por aquellos como si lo hubiese hecho él mismo y debe atribuirse enteramente a sí mismo la culpa de todos los males que se originaron en *el uso impropio de la razón*”⁴. ¿A qué se refiere Kant con este uso impropio de la razón al que parece atribuir todos los problemas y males inherentes a nuestra condición humana? Se refiere, en principio, a un problema interno de la razón misma: ella nos *libera* de la vida sencilla y rudimentaria de la naturaleza, al tiempo que nos *condena* a una vida artificial compleja y problemática. Pues la razón es una sola facultad capaz de producir estados de cosas en principio completamente opuestos: emancipación, libertad para escoger nuestros destinos y, en ese mismo despliegue, sujeción a deseos infinitos y vanos en el contexto de una vida dura, frágil y mortal, en medio de complejos escenarios propiciados por la razón misma. El primer paso, piensa Kant, para salir de lo desmoralizante de nuestra siempre actual situación, en la que parecemos avanzar sin progresar realmente, es asumir este doble filo, este doble vínculo de la razón. El segundo paso no es, sin embargo, sobreponerse a esta ambigüedad

³ Jameson, F. “La ciudad futura”, *New left review*, Nº 21, 2003, pp. 91-106, p. 103.

⁴ Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 178.

de la razón para disolverla –acaso eso solo es posible para una voluntad “santa”⁵–, sino asumir siempre de nuevo una tarea infinita respecto de ella. Tarea que nunca es la misma, sino que se abre siempre de nuevo y siempre nueva desde nuestras diferentes actualidades. Como señala Michel Foucault comentando a Kant, asumir la tarea implica primero *comprender nuestro presente*; solo desde esta situación seremos capaces de orientarnos nuevamente hacia el ideal de humanidad que la razón nos impone.

Dicho ideal no es sino el de una humanidad libre, que se entiende a sí misma como fin de la naturaleza y nos comanda, por tanto, a nunca utilizarnos unos a otros como meros medios para nuestros intereses. En efecto, el ideal de humanidad de Kant calza con su propuesta moral en la segunda formulación de su imperativo categórico: *actúa de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como un fin, nunca meramente como un medio*⁶. Se trata de un ideal tan simple, tan claro para nosotros, a la vez que tan complejo: evitar todo tipo de dominación despótica y violenta de unos humanos por sobre otros. Para intentar sacar a la luz la trágica trama de la razón humana, que desde sus mismos orígenes se da a sí misma esta tarea, aun incumplida en su totalidad, centraremos nuestra lectura tanto en el escrito histórico-moral de 1786, como también en un célebre texto de 1784, traducido al castellano por *Contestación a la*

⁵ La noción de *voluntad santa* (*heiligen Willen*) es utilizada por Kant para referirse a una voluntad propia de un ser racional puro. Es decir, la voluntad de un ser cuya razón es la única facultad práctica posible. Dicho ser, al no tener inclinaciones sensibles –al no ser “natural” o “fenoménico”– que puedan servir como fundamento de determinación de su voluntad, nunca sufrirá conflictos motivacionales, es decir, nunca verá enfrentadas a su razón con su pasión. En estos seres, especulamos, no se da tal tensión de la razón, simplemente porque la razón es la única facultad práctica que se posee. De estos seres, dice Kant, se puede predicar “Una voluntad perfectamente buena” que estaría, al igual que la voluntad humana, “bajo leyes objetivas (del bien), pero no por ello podría ser representada como *constreñida* (*genötigt*) a acciones conformes a la ley, porque de suyo, según su constitución subjetiva, solo puede ser determinada por la representación del bien. De ahí que para la *voluntad divina*, y en general para una *voluntad santa*, no valgan los imperativos: el deber está aquí en un lugar inapropiado, porque el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente”. Cf. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Barcelona: Ariel, 2015), pp. 158-159 (414-10). Podemos ver cómo esta voluntad santa contrasta con la voluntad humana, pues “La voluntad del hombre no es en sí completamente conforme a la razón”. *Ibid.*, p. 155 (412-30).

⁶ cf. Kant. I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, p. 189 (429-10).

*pregunta: ¿Qué es la ilustración?*⁷. Ambos textos, casi contemporáneos, refieren al mismo campo de problemas y comparten la peculiaridad de haber sido publicados en un periódico, el famoso *Berlinische Monatsschrift* –que solía dar cabida a las reflexiones filosóficas con vocación pública de la época. Ambas obras pueden inscribirse también en el llamado “período crítico” de la filosofía kantiana, pues se ubican entre la publicación de la *Crítica de la razón pura*, de 1781, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de 1785 y la *Crítica de la razón práctica* de 1788.

Comencemos por situar el primer texto a comentar: se trata de una muy breve reflexión sobre los *probables*, incluso *presuntos* o *conjeturales* –traducciones posibles del alemán *Muthmaßlicher*– orígenes históricos de la humanidad. Entendemos, ya por esta observación, que es un escrito altamente problemático y no demasiado considerado por los comentaristas de la obra kantiana, justamente porque parece desviarse de la reflexión crítica y certera a las que nos ha habituado el filósofo. Pues a pesar de que se trata de un texto aparentemente de “historia humana” (*Menschengeschichte*) y así ha sido usualmente tratado, es en realidad muy poco “histórico” y de alta relevancia moral y política. Comenzaremos analizando este y otros textos históricos en su pretensión conjetural-historiográfica, mostrando que su ambición no es hacer ciencia de la historia, sino solo extraer su sentido moral. En segundo lugar, exploraremos con Kant cuatro fases del despunte de la razón en el ser humano, para hallar en cada una de ellas una tensión y hasta una contradicción, cuestión que le permite concluir al filósofo que todo mal nace paradójicamente con la libertad. Por último, pondremos en conexión estas reflexiones con el segundo escrito, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* para mostrar cómo el bien moral debe comenzar también con dicha libertad, a condición que ella no sea vista como una facultad ya constituida y dada al humano, sino como una genuina tarea de progreso que se lleva a cabo a partir de su uso eminentemente *público*. Tanto la tensionada historia conjetural como la toma de consciencia de esta tarea pública se llevan a cabo desde el *presente*, desde la *actualidad* de Kant: la *Aufklärung*. Mostraremos que dicho nombre –ilustración– señala tanto su actualidad como la nuestra, pues refiere al presente en cuanto *locus* general desde el que comienza toda pregunta filosófico-histórica por el pasado y el futuro. Nuestro objetivo último es extraer, desde el pensamiento kantiano, algunas lecciones para enfrentar el desánimo humanista, lecciones que siguen vigentes

⁷ Kant, I. “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit. (AK VIII 35 – VIII 42).

tanto hoy, como en toda actualidad futura en que el pesimismo se cierna sobre nuestros errantes modos de existencia.

2. La historia y su sentido

Unos años antes del escrito mencionado, en 1784, Kant escribe otro breve texto histórico, titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*⁸, en el cual expone nueve principios que debiesen guiar toda investigación histórico-filosófica. Allí, deja en claro que la tarea de la reconstrucción de una historia de la humanidad debe asumirse a partir de un principio rector, que *no* es él mismo histórico en sentido estricto. Se trata de una cierta concepción filosófica de la naturaleza que, en cuanto organizada teleológicamente, debe conducir una reconstrucción histórica que no proceda de modo arbitrario en la concatenación de hechos. La clave de cómo funciona este principio extra-histórico la hallamos en el primer principio:

“Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin. Y si renunciáramos a ese principio, ya no tendríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón”⁹.

La historia para Kant, en cuanto ciencia empírica que se ocupa de una narrativa de fenómenos, debe estar dirigida por la misma estructura teleológica de la naturaleza, la cual se descubre tanto por observación externa de dichos fenómenos, como por su análisis racional –una visión puramente “interna”–. Por un lado, la observación de la evolución de los órganos nos permite constatar que están hechos para cumplir fines específicos; cuando dichos órganos dejan de ser útiles a tales finalidades, podemos, consecuentemente, observar su progresiva atrofia hasta la desaparición. De este modo, es posible concluir que un órgano inútil, que no sirva a ningún fin, sería una contradicción para la naturaleza misma. De la misma manera hay que conducir la historia humana, esto es, considerando que cada facultad ha sido dada al hombre por la naturaleza para la consecución de ciertos fines, siendo los casos paradigmáticos los del instinto y la razón: el primero, permite al

⁸ Kant, I. “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit. (AK. VIII 17 – VIII 31).

⁹ *Ibid.*, p. 99.

hombre conducirse en búsqueda de su resguardo, conservación y, en última instancia, su felicidad. En el caso de la razón, sin embargo, la finalidad es otra: la de mostrarnos que los humanos somos en nosotros mismos el fin último de la naturaleza en general. Con este pensamiento, se funda también una moral universal y necesaria –tema sobre el que volveremos más adelante–.

Por otro lado, el modo en que opera el juicio teleológico en la ciencia histórica también depende de un análisis racional e interno, como señalábamos, del despliegue temporal de la naturaleza. En efecto, aunque podamos observar tendencias teleológicas como las antes descritas, la teleología no es, para Kant, una estructura de la naturaleza *en sí misma* que, por analogía, pueda aplicarse a la historia humana. Es más bien a la inversa: la teleología en Kant no tiene nunca un rol propiamente explicativo o justificativo en las investigaciones causales históricas, sino uno estrictamente heurístico-regulativo. De este modo, tanto la teleología natural como la histórica, suponen una operación regulativa de la razón sobre el entendimiento y, con ello, también de la filosofía sobre las ciencias empíricas¹⁰. De este modo, la historiografía, en cuanto ciencia empírica, debe ser regulada y organizada por la razón y la filosofía suponiendo un *continuum* temporal en dos niveles de causalidad¹¹: una es la causalidad mecánica, eficiente, y otra es la causalidad final y moral. Que la historia pueda estudiarse teleológicamente significa que es *regulada –pensada, comprendida, proyectada–* desde el punto de vista moral, pero no que dicha teleología deba tomarse como la única causalidad de la historia. No se trata de reificar el punto de vista teleológico de modo que reemplace la explicación por causas eficientes o mecánicas, sino de mantenerlo en paralelo para que la comprensión de la historia pueda ser acabada, satisfactoria y ordenada, cuestión que no puede lograrse solo desde el punto de vista empírico.

Pero que la historia pueda reclamar para sí dicho orden racional teleológico supone, como decíamos, que primero sea la naturaleza la que sea informada de ese modo por la razón. Hein van den Berg¹² ha mostrado consistentemente, en base a numerosos estudios de la

¹⁰ Wilkins, B. T. "Teleology in Kant's Philosophy of History". *History and Theory*, Vol. 5, No. 2 (1966), pp. 172-185, p. 180.

¹¹ *Ibid.*, pp. 181-182.

¹² Van den Berg, H., "Explanation, teleology, and analogy in natural history and comparative anatomy around 1800: Kant and Cuvier", *Studies in History and Philosophy of Science* 105 (2024) 109–119.

obra de Kant, que el juicio teleológico tiene también un rol constitutivo o delimitativo del objeto de las ciencias naturales, el organismo. La noción de organismo kantiana incluye la nota de finalidad, entendiéndose así que un organismo vivo es aquel cuya constitución está regulada por ciertos propósitos –tal como señalábamos antes respecto de los órganos: todos tienen una finalidad que cumplir en el cuerpo. Sin embargo, reiteramos, esto no debe llevar a creer que Kant sostenía que la naturaleza, como campo fenoménico, tiene ella misma un fin ínsito, supuesto que llevaría a naturalizar el movimiento teleológico, cayéndose así en una metafísica especulativa que sería, a la postre, dogmática. Es el caso de la idea de historia de Herder, que Kant critica por suponer una analogía entre la organización teleológica propia de la naturaleza en sí y la acción humana que la seguiría¹³. Por el contrario, el movimiento analógico es justo el opuesto: es la acción humana, en cuanto siempre teleológica, es decir, tendiente a fines por estar fundada en propósitos, que permite –por analogía– atribuirle fines a la naturaleza para propiciar una comprensión más acabada de su desarrollo. A partir de esta primera atribución analógica de fines a la naturaleza, puede hacerse el ejercicio consecuente de comprender la historia a partir de dicha teleología, en la que el humano está inserto en cuanto fenómeno natural, al tiempo que es su principio mismo de regulación en cuanto ser racional. *Dentro y fuera*, la existencia humana es *a la vez* empírica y trascendental¹⁴.

Como decíamos, en el estudio de la historia humana confluyen tanto la causalidad mecánica sin finalidad de la naturaleza, como la causalidad teleológica que introduce la razón, mediante la filosofía. El hombre, en este contexto, es tanto un objeto empírico más de la ciencia, como el regulador general de dicha ciencia empírica: es, así, tanto objeto como sujeto, gracias a su doble naturaleza animal y racional¹⁵. Esta capacidad de pertenecer, como un engranaje más, a un determinado orden a la vez que ser el principio

¹³ Kant. I. “Recensiones sobre la obra de Herder: Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit. (AK. VIII 45 – VIII 66).

¹⁴ La contaminación empírico-trascendental del sujeto kantiano es trabajada por Michel Foucault en su Introducción a la traducción francesa de la *Antropología en sentido pragmático*, publicada en 1961 (Cf. Foucault, M.. *Una lectura de Kant* [Buenos Aires: Siglo XXI, 2013]) y retomada en *Las palabras y las cosas* de 1966 (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002).

¹⁵ “El ser racional se incluye, como inteligencia, en el mundo del entendimiento, y denomina *voluntad* a su causalidad meramente como una causa eficiente perteneciente a ese mundo. Pero, por otro lado, es consciente de sí mismo también como parte del mundo de los senti-

mismo de organización de dicho orden, es posible porque la razón nos hace fines de todo el engranaje de la naturaleza; es una facultad cuya función primordial es la de *liberarnos* de la naturaleza misma, es decir, la de ponernos por sobre sus dictámenes. Es definida más explícitamente por Kant en el escrito del 86 de la siguiente manera: “La razón es en una criatura la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no conoce límite alguno en sus proyectos”¹⁶. Por ello, sugiere Kant dos años después en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la razón es “torpe” para procurarnos una vida de satisfacción de necesidades y de felicidad, pues ella multiplica los deseos, desligándolos así del instinto¹⁷. En ese sentido, la razón no puede ser la operación intelectual que nos procure una vida plena, como pensaba Aristóteles, sino que ella solo puede producir en nosotros la conciencia del deber, justamente porque ella nos proporciona, primero, la conciencia de la libertad.

Vemos entonces que razón y libertad están relacionadas, toda vez que la razón es *liberación* del yugo de los instintos naturales. De ahí que Kant señale al inicio del escrito sobre la historia de 1784 que, si bien la historia debe ser conducida por la regla teleológica de la naturaleza, cuando se trata de la historia humana en particular, ella debe intentar, al mismo tiempo, descubrir el despliegue de la libertad en dicha trama natural. Es decir, deben poder exponerse tanto *los fines –naturales– del hombre como al hombre como fin en sí mismo*: por un lado, el lugar de las acciones humanas en cuanto dirigidas por la naturaleza, al tiempo que las acciones humanas en cuanto rompen con esa determinación natural y se vuelven rectoras de la misma. Como señala Kant en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*:

“La Historia, que se ocupa de la narración de tales fenómenos, nos hace abrigar la esperanza de que, por muy profundamente ocultas que se hallen sus causas, acaso pueda descubrir al contemplar el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma, de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado al

dos, en el que encontramos sus acciones como meros fenómenos de aquella causalidad”. Cf. Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 237 (453-17).

¹⁶ Kant, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 100.

¹⁷ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, op. cit., p. 121 (395-10).

nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales”¹⁸.

Exponer la historia del hombre como esta doble determinación natural y racional está, en el fondo, sostenida por una esperanza: la de descubrir otro hilo conductor, en principio oculto a la observación natural, que se hará visible solo si intentamos “contemplar en el juego de la libertad humana en bloque un curso regular de la misma”. Como señalan los comentaristas, esta historia humana solo es posible si se hace el esfuerzo de sacar a la luz, no solo determinaciones naturales, pero tampoco solo posibles efectos de la libertad –ella misma invisible–, sino la constante *negociación entre animalidad y humanidad*¹⁹. La historia humana es así una suerte de *economía*, un juego permanente de transacciones bidireccionales, sin un orden específico, entre libertad e instinto natural. Con estas ideas de fondo, Kant escribe entonces el texto de 1786, *Probable inicio de la historia humana*. Es importante haber aclarado algunas cosas para entender de qué se trata la propuesta de dicho texto que discurre según un tan singular propósito: el de *insertar conjeturas (Muthmaßungen einzustreuen)* en el decurso de la historia, con el fin de rellenar lagunas informativas²⁰. Entendemos que esta necesidad de conjeturar se sigue de lo dicho anteriormente: las causas que motivan la libertad y su despliegue en la historia no son inmediatamente observables en la investigación, sino que se hallan *ocultas* y, por tanto, deben descubrirse en una suerte de ejercicio de excavación más profundo. Un camino para ese descubrimiento, piensa Kant, es justamente la *suposición*, aunque ciertamente guiada de modo certero, pues una historia que “resulte única y exclusivamente a partir de suposiciones, no parece distinguirse mucho del proyectar una novela”²¹. La guía para la correcta inserción de suposiciones o conjeturas en la reconstrucción de una historia humana es, justamente, lo que establece la naturaleza. Por ello, lo que se insertará conjeturalmente no será una mera ficción inventada, sino una reconstrucción realizada por la experiencia a partir de la analogía de la Naturaleza ya comentada.

¹⁸ Kant, I., “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 97.

¹⁹ Kent, J., “The Finding of Voice: Kant’s Philosophy of History”, *Colloquy*, 30 (2015). p 85.

²⁰ Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 157.

²¹ *Ibidem*.

Tal como señala Kant en el opúsculo, la teleología que surge de esta analogía entre acción humana y movimientos de la naturaleza puede ser útil para descubrir causas que no son fácilmente observables en la historia, e incluso puede servir para determinar disposiciones originarias, a las que tampoco se tiene acceso a través de la sola experiencia. En una mezcla de experiencia y suposición teleológica, pueden descubrirse, en principio, todas las conexiones causales ocultas de una historia, sin temer incurrir en “osadía alguna”²², afirma Kant. A partir de estas aclaraciones, podemos comprender que la idea de construir un *posible* inicio de la historia humana se basa en suposiciones o conjeturas que no son arbitrarias ficciones, sino que deben seguir el paso de una teleología regulativa de la investigación histórica humana, que permitiría, entonces, por analogía, atribuir ciertas propiedades presentes hoy a sucesos pasados²³, toda vez que pasado y presente están conectados lineal y progresivamente, es decir, teleológicamente. Esto permite, entonces, la realización de una investigación *retrospectiva*, que va del estado actual de la humanidad hacia su pasado, enlazando en dicha regresión tanto momentos que pueden atribuirse a acciones humanas libres como a sucesos naturales, en tanto teológicamente regulados. De ahí que no se trate de novelar la historia, de hacer *ficciones poéticas*, como dice en otro lado²⁴, sino de llevar a cabo una investigación regresiva sobre los orígenes de una historia en la que se entremezclan, como decíamos, instinto natural y libertad racional. Como ya podemos ver, la analogía de la naturaleza es la que permite entender que la historia humana y la historia natural son análogas en cuanto el conocimiento de ambas puede ser regulado por una estructura teleológica, estructura que no le pertenece originalmente a la naturaleza sino más bien a la razón que, *por analogía* y en vista al éxito de las investigaciones históricas, se le atribuye también a la naturaleza. Solo a partir de estas aclaraciones de método —que no es momento aún de poner en cuestión en su pretensión de validez— la historia sobre los presuntos orígenes de la humanidad puede tener sentido y decirnos algo que mitigue nuestro desánimo histórico por no contar todavía con un estado de cosas ideal, en el que los humanos puedan realizarse plenamente, sin obstáculos, como seres libres y racionales.

²² *Ibidem*.

²³ van den Berg, H., *Explanation, teleology, and analogy in natural history and comparative anatomy around 1800: Kant and Cuvier*, op. cit., p. 111.

²⁴ Kant, I., “Recensiones sobre la obra de Herder: Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 136.

3. EL DESPUNTE DE LA RAZÓN

Habiendo hechas estas aclaraciones, volvamos a la propuesta conjetural de Kant. Ella se base en una lectura de Génesis que, ciertamente, lleva a cabo con su ojo siempre crítico. Kant piensa que si estudiamos críticamente, es decir, no desde una perspectiva dogmática, lo que se dice en Génesis, podemos obtener una conjetura racional sobre cómo se inició el progreso humano, además de darnos igualmente la clave para comprender por qué ese progreso no ha llegado aún –ni en la época de Kant ni en la nuestra– a cristalizar en un estado ideal, de paz perpetua, para la humanidad. Se trata, aclarémoslo, de un progreso que solo debe considerarse en su sentido moral, pues es el sentido determinante para alcanzar dichos fines que, hasta el día de hoy, nos parecen utópicos. Es decir, se trata de un progreso que combina, por un lado, el desarrollo natural de la especie humanidad y, por otro, el despliegue pleno de sus facultades racionales, es decir, de su libertad. Como decíamos, Kant terminará concluyendo que nuestra historia no es la historia de un fracaso rotundo del progreso del que es responsable la naturaleza o Dios –la Providencia–, sino el resultado de una *tensión* interna de la razón y la libertad; una especie de *doble vínculo* de la razón que, por un lado, emancipa al hombre de la naturaleza, poniéndolo incluso por sobre ella, pero que, por otro, lo arroja a un vasto e imprevisible mundo en el que está condenado a ser libre creador de su destino, contra toda serie de amenazas y peligros. Las relaciones históricas de esta tensión o paradoja interna de la razón tienen consecuencias hasta nuestro presente, y la intención de Kant es comandarnos a asumir una *tarea* como humanidad: tarea que se abre desde el presente hacia el pasado y el futuro, que impide culpar a agentes externos por nuestros errores y pasos en falso.

Comienza Kant este periplo histórico guiado por la imaginación, aunque no sin “un hilo conductor anudado a la experiencia por medio de la razón”²⁵ –como hemos explicitado al abordar su método historiográfico–, con la situación del hombre que describe Génesis II-IV: adulto y emparejado, habitando el corazón del paraíso. Kant escoge comenzar con el hombre ya adulto, para evitar tener que referirse a su situación de cría al cuidado de una madre; y emparejado, como señal de que está en situación de procrear su especie. Al mismo tiempo, dice, se trata de una única pareja, pues de esta manera logramos aplazar la situación de la guerra para más adelante en la concatenación de escenas. Pues como

²⁵ Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 158.

señala también Freud, de la mano de Darwin²⁶, es muy probable conjeturar que los primeros conflictos de la humanidad se dieron entre machos que disputaban el monopolio de la vida sexual de las hembras de una horda; suponer un estado de monogamia original facilita aún más una comprensión histórica progresiva. Se trata, además, del núcleo de una familia, la organización más apropiada para la sociabilidad como destino humano, constata Kant, y de la familia que es el origen de la descendencia de todos los hombres. Es útil también partir desde aquí, señala, para no reprocharle a la naturaleza “el haber regateado esfuerzos” mediante la diversificación de esta configuración original. Sitúa también Kant, gracias al relato de Génesis, a dicha pareja en un lugar a salvo del ataque de fieras, así como ya dotada de la habilidad de servirse de sus propias fuerzas. Se trata, por tanto, de hombres que ya podían mantenerse erguidos para caminar, podían hablar y, por consiguiente, también pensar —“hablar concatenando conceptos”²⁷. Sin duda, pese a que todas estas adquisiciones evolutivas requerirían de otra narración histórica, al tratarse de habilidades que probablemente tardaron siglos en asentarse, Kant pretende partir desde ellas como ya constituidas, con el fin de solo analizar el *desarrollo moral* de sus acciones, para lo cual dichas habilidades deben ser presupuestas.

En esta escena de los comienzos, el hombre así presentado está aún, sin embargo, sujeto a la *voz de Dios*: la única guía para el hombre inexperto, aun demasiado cercano a los demás animales. Kant se refiere con esta formulación al instinto, que permitía al hombre alimentarse adecuadamente de algunas cosas y rechazar otras sin mayor reflexión —instinto que bien podría llamarse hoy *gusto*, dice Kant²⁸, y no es necesario suponer otra capacidad aparte de aquella. Entendemos que, mientras el hombre siguió este instinto, a esta autoridad extraña de sí en sí, se encontró en tranquilidad y plenitud. Hasta que la razón comenzó a despertar en él: aquel otro principio, ya no ajeno al hombre mismo, sino parte de su propia constitución, que le permitiría comenzar una progresiva des-sujeción de la naturaleza instintiva. Primero, le permitió diversificar los objetos del gusto, gracias a la confluencia de la vista y los demás sentidos, ampliando su horizonte alimentario. Luego, apareció la concupiscencia y la voluptuosidad. En ambos casos, se trata de efectos que

²⁶ Véase Freud, S., “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos”. En *Tótem y tabú y otros escritos (1913-1914)*, Obras completas XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1991), pp. 143-144.

²⁷ Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia, op. cit.*, pp. 159-160.

²⁸ *Ibid.*, p. 160.

se siguen de la capacidad que tiene la razón de *fingir* deseos con ayuda de la imaginación, no solo sin contar con un impulso natural, sino incluso *en contra* de ellos: de ahí que la razón, como señala Kant, sea en principio *multiplicadora de deseos*, más allá de la mera necesidad natural. De estos “despertares” se siguió una toma de conciencia definitiva: el hombre notó que, gracias a su razón, podía sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales²⁹. Esto cambió para siempre su *modus vivendi*, pues desde ese momento el ser humano pudo sobreponerse a la autoridad extrínseca de la naturaleza, sin camino de retorno: descubrió en sí mismo algo sorprendente, su propia libertad. Descubrió dentro de sí una capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales³⁰. Sin embargo, la razón es una capacidad que puede usarse, por definición, tanto para *salir* de la naturaleza hacia un estado más elevado de vida como para contraponerse a ella, para ponerle *trabas* y así dificultar mucho más su propia supervivencia como individuo y especie. La emergencia de la razón, conjeturada además en una escena como esta y de esta manera, nos advierte ya sobre su naturaleza doble y tensionada: la *misma* facultad que puede hacer a los humanos fines en sí mismos de la naturaleza toda, puede obstaculizar, hasta destruir dicha naturaleza, poniendo en peligro la vida natural de los hombres y, por consiguiente, arriesgando su posibilidad de llegar a constituirse en una comunidad efectiva de fines.

Por este doble vínculo de la razón con la emancipación del hombre y la obstaculización de la naturaleza, despunta también ya un cierto temor y perplejidad: ante la infinitud de estos nuevos deseos y la necesidad de tomar decisiones respecto de su satisfacción. Sin embargo, dice Kant, una vez que el hombre hubo saboreado la libertad ya le fue imposible regresar al de la servidumbre, bajo el dominio del instinto³¹. Es entonces que la razón entra en una segunda fase de su desarrollo, transformándose una vez más, esta vez como en una reacción auto-defensiva: en la medida en que el humano nota que ciertas inclinaciones y excitaciones, como las de la sexualidad, a pesar de ser en él fugaces, pueden prolongarse y acrecentarse por medio de la imaginación, la razón da un giro decisivo. Nota el hombre que, sustrayendo ciertos objetos de excitación a los sentidos, esta combinación razón-imaginación puede ser controlada por él mismo. He aquí la explicación kantiana del uso de la hoja de parra como medio de esconder los genitales a la vista permanente de otros.

²⁹ *Ibid.*, p. 161.

³⁰ *Ibid.*, p. 162.

³¹ *Ibidem*.

Esto muestra, sin duda, ya la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos y no –como en su primer paso– una mera capacidad de prestar a estos un servicio de mayor o menor alcance³². Por medio de la abstención, dice Kant, el hombre pasó de los estímulos sentidos a los ideales, y así es como el deseo animal se transforma en amor, gusto por la belleza y decencia –que, gracias al decoro, permite infundir respeto hacia nuestra propia persona–. Estos pasos que da la razón *en sí misma* y *contra sí misma* son, piensa Kant, el primer fundamento de la sociabilidad humana y el primer indicio de que el hombre es una criatura moral.

En una tercera fase de su progreso, la razón comienza a producir lo que Kant llama *expectativa del futuro*: “capacidad de gozar no solo del momento actual, sino también del venidero, esta capacidad de hacerse presente el tiempo por venir”³³. Un “decisivo privilegio del humano” por sobre los demás seres, esta capacidad le permite fijarse fines a largo plazo y trabajar para ellos: forjarse así un destino. Pero, como siempre en relación con la razón, se trata de un privilegio que fácilmente puede transformarse en fatalidad: la proyección del futuro comenzó a ser fuente de constantes preocupaciones y aflicciones pues, aunque parte de un programa, el futuro conserva siempre una nota de incertidumbre. Fue el inicio de una vida fatigosa, encaminada inevitablemente a un trágico final: la muerte. La expectativa del futuro prometió poner al hombre a cargo de su propio destino, al tiempo que lo abrió a su condición más fundamental a la vez que angustiosa, su propia finitud. En este escenario comenzó la vida del hombre propiamente dicha, *su vida*, razón por la cual el refugio en la familia comenzó a ser fundamental para sobrellevar las múltiples paradojas de la existencia.

El cuarto paso de la razón, y verdaderamente el decisivo, eleva al hombre muy por encima de su relación con los animales y el resto de la naturaleza. Consiste en la toma de conciencia de que él mismo, el ser humano, es *el fin de la Naturaleza* toda. Las citas de Kant son esta vez a Génesis V, 21, que narra el momento en que el hombre tomó la piel de una oveja con la conciencia cierta de que dicha piel no había sido hecha por la naturaleza para el animal, sino para sí mismo. Es la toma de conciencia del verdadero privilegio de su existencia en el orden de los entes naturales, cuando observa a los animales como medios para la consecución de sus propios propósitos arbitrarios. Pero lo realmente importante

³² *Ibid.*, p. 163.

³³ *Ibidem.*

es la conciencia inversa: ya que el hombre tiene dominio sobre toda la naturaleza como sobre un medio para sus fines, también nota que él mismo no puede ser, a su vez, un mero medio para los demás. Oscuramente, dice Kant, los hombres captaron por añadidura que no era lícito tratar así a otros hombres, sino que había que considerarlos a todos como iguales en dicho privilegio. “Así se colocó el hombre en pie de igualdad con todos los seres racionales, cualquiera sea su rango, en lo tocante a la pretensión de ser un *fin en sí mismo*”, dice Kant citando Génesis III, 22³⁴. Este despliegue de una razón auto-consciente de sí misma como trascendente y superior a la naturaleza fenoménica no podía venir sin su contraparte limitante: constituyó la base para todas las prohibiciones y deberes morales propias de la vida en sociedad.

Tal como lo nota Michel Foucault dos siglos después en una lectura del famoso texto de Kant de 1784 *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*³⁵, la liberación del hombre de toda autoridad externa –su paso a la “mayoría de edad”–, mediante una razón crítica que nos permite *no* ser gobernados externamente –o al menos nos permite *delimitar* el ser gobernado– es, tal vez, la causa de todos los gobiernos despóticos instaurados por el mismo ser humano. Lo *mismo* que nos libera nos gobierna sin que lo sepamos, haciéndonos caer en la heteronomía del despotismo. En ese contexto, Foucault se hace las siguientes –y muy pertinentes– preguntas: ¿y si lo que nos sirve para luchar contra lo que nos gobierna nos sometiera a una suerte de gubernamentalización infinita, la ejercida en nombre de la razón?³⁶; ¿De qué excesos de poder, de qué gubernamentalización, mucho más insoslayable por justificarse en la razón, no es históricamente responsable esa razón?³⁷; ¿Cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?³⁸; ¿Qué pasa con esta racionalización en sus efectos de coacción y tal vez de obnubilación, de implantación masiva y creciente y nunca radicalmente cuestionada de un vasto sistema científico y técnico?³⁹. En efecto, con estas escenas en que la razón despunta en su capacidad de des-sujetar a los humanos de la naturaleza vemos claramente la posibilidad inversa y más aterradora: que

³⁴ *Ibid.*, p. 165.

³⁵ Kant, I., “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit.

³⁶ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2018), p. 55.

³⁷ *Ibid.*, p. 56.

³⁸ *Ibid.*, p. 60.

³⁹ *Ibid.*, p. 61.

sea la misma razón la que nos someta a una sujeción mucho peor, dada por esa capacidad infinita de multiplicar deseos, de proyectar destinos fantasmáticos, de utilizar a los seres no humanos como medios, de producir leyes y mandatos quizás demasiado coactivos, que yerren en considerar efectivamente a otros humanos como verdaderos fines. Quizás sea la razón misma, esta vez no *por sobre*, sino *a costa* de la naturaleza, la que termina sometiendo nuestra dimensión fenoménica al peor de los males morales: convertirnos en meros instrumentos para la satisfacción de necesidades infinitas. Kant, como decíamos, no es ciego a estas siniestras posibilidades de la razón misma, y las muestra él mismo con toda claridad: “la cuestión es si el hombre ha salido ganando o perdiendo”⁴⁰ con el cambio que produce el despunte de la razón en él, se pregunta. En efecto, agrega: “la historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es la *obra del hombre*”⁴¹. Hay, pues, un desfase entre los fines de la naturaleza y los de la libertad, que se manifiesta flagrantemente en una constante contradicción entre el estado civilizado y el estado natural del hombre, que acaso no podría ser reparada sino con una constitución perfecta como fin último de la cultura⁴².

4. LA TAREA DEL PRESENTE

El escrito sobre la historia “presunta” de Kant, si bien nos entrega la posibilidad de representarnos el progreso de nuestra razón, solo tiene como fin hacernos conscientes de nuestra responsabilidad histórica respecto del uso de la misma. Se trata, para Kant, de mostrar que somos nosotros y solo nosotros los que hemos forjado el camino histórico que nos lleva hasta nuestra *actualidad*, en la que seguimos chocando con los mismos obstáculos del pasado: guerras permanentes, aflicción ante la brevedad de la vida, imposibilidad de alcanzar la edad de oro de una constitución civil perfecta. Kant no nos muestra aquí una salida, no nos entrega una solución. ¿Quiere decir esto que la empresa de la razón ha realmente fracasado, y que debemos renunciar a ella en pos de una suerte de “giro afectivo” que reconozca –de una vez por todas, como decía Hume– a la razón como la esclava de

⁴⁰ Kant, I., “Probable inicio de la historia humana”, en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia, op. cit.*, p. 166.

⁴¹ *Ibid.*, p. 167.

⁴² *Ibid.*, p. 169.

la pasión⁴³? Giros de este tipo han sido inventados y proclamados, sin mostrar aún su capacidad efectiva de sacarnos de nuestra desmoralizante situación. ¿En qué consiste realmente el gesto histórico-filosófico de Kant y cómo hacerlo práctico? Es decir, ¿cómo dicho gesto puede determinarnos a actuar y a resistir estas aporías de la existencia humana? El gesto no es, sin duda, hallar la salida a un problema histórico demasiado profundo, sino auto-determinarnos a asumir una tarea, probablemente infinita, pero cuya infinitud no es la de la repetición sin fin, sino la de un progresivo acercamiento a los fines ideales que nosotros mismos nos hemos forjado. Aspirar a realizar un *uso* de la razón que le permita, en efecto, avanzar en medio de sus tensiones inevitables, no buscando su resolución, sino estableciendo una transacción productiva entre ambos términos de dicha tensión.

Las reflexiones anteriores deben también hacernos caer en la cuenta de que dicho estado ideal de la humanidad, en cuanto siempre solo idea, es también espectral: *un fantasma recorre el mundo*. Una utopía, podría decirse también. Pero una utopía abierta *desde* la actualidad. En efecto, todo el ejercicio de Kant que hemos revisado –ese ir hacia atrás en la historia– solo es posible desde una cierta *actualidad*, la de Kant en principio, pero también, por analogía, la nuestra. Es entonces que el *presente* cobra una especial relevancia en este nuevo entendimiento, tan real como ideal del tiempo histórico, que no pretende conocer idealmente la historia, sino solo, como decíamos, regularla en un comercio interminable. Solo desde un determinado presente la investigación retrospectiva-conjetural puede, además de explicar el pasado, abrir las posibilidades hacia el futuro. Como sabemos, y como Kant mismo lo indica en ese otro texto de vital importancia para estas cuestiones, su propia actualidad está marcada por eso que se llamó en Alemania *Aufklärung*. Nombre con el que Kant se refiere a su propio presente, y que para nosotros nombra un recorte epocal entre fines del siglo XVI hasta a penas entrado el siglo XIX. Sin embargo, todo parece indicar que la palabra *Aufklärung* nombra más bien el espíritu de una época vivida en su presente que un determinado período histórico. Recordemos, brevemente, la célebre e inusual definición que nos entrega Kant sobre lo que hemos llamado Ilustración:

“Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio

⁴³ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid: Tecnos, 1992), p. 561.

sin la guía del de algún otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración»⁴⁴.

Volvamos por un momento al comentario de Foucault al que nos hemos referido antes, que contiene una interpretación muy rica y productiva de estos pasajes de Kant. Para el pensador francés, la *Aufklärung* kantiana es ella misma la *actitud crítica*⁴⁵. La crítica es la salida de la minoría de edad y la asunción de una cierta responsabilidad y una tarea: la de analizar y comprender cómo no ser gobernados de esa temible manera que la razón también puede propiciar en concomitancia con procurarnos la valiosa libertad. Sin duda, esta forma más bien política de la crítica requiere, a su vez, de un ejercicio crítico de la razón misma sobre sí misma: conocer su operación ambigua y su rol solo regulador en el proceso de conocimiento. Como señala Foucault, la crítica implica, a ojos de Kant, dar respuesta a las preguntas “¿sabes bien hasta dónde puedes saber? Razona todo lo que quieras, pero ¿sabes hasta dónde puedes razonar sin peligro?”⁴⁶. Nuestra libertad se juega más decisivamente en la idea que nos hacemos de nuestro propio conocimiento y sus límites que en las acciones, muchas veces valientes, que llevamos a cabo. Hay que *conocer el conocimiento*, hacernos una idea justa de él y así encontrar el principio de autonomía por el cual rechazamos el ser gobernados, es decir, por el cual resistimos responder al “obedezcan” del gobierno exterior. Debemos conocer los límites de nuestro entendimiento y de nuestra imaginación, de modo de no involucrar a la razón en dicha esfera, acaso el lugar donde ella se vuelve realmente peligrosa; para, luego, liberar su uso en la tierra fértil de la pura libertad, es decir, en el terreno práctico-moral. Este es, en efecto, el periplo de las dos primeras *Críticas* de Kant, que Foucault escoge leer en el contexto más amplio de la problemática del no ser gobernados que abre la pregunta por la Ilustración.

La Ilustración es, así, la época histórica que inaugura a la posibilidad de la crítica en toda su complejidad. Pasado para nosotros, actualidad para Kant. Y, sin embargo, quizás siempre también actualidad para nosotros y otros porvenires, pues “Ilustración” es el nombre de una actitud filosófica que siempre involucra al presente, incluso *es el mismo presente en cuanto actitud crítica*. Esta idea nos lleva a una postura sobre la historia incluso más radical, que debe articularse con la teleología y darle su último y verdadero sentido. Como señala

⁴⁴ Kant, I., “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 83.

⁴⁵ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?*, op. cit., p. 54.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 55.

James Kent, la regulación moral teleológica de la historia, que hemos analizado esquemáticamente, implica otra concepción del tiempo histórico que, en efecto, soluciona incluso de mejor manera el problema de situar conjeturalmente un origen. Dicha concepción no supondría que la historia comienza en su origen y llega hasta nuestro presente para luego continuar proyectándose al futuro; más bien, tanto el pasado del origen como el futuro del proyecto se abren desde el *presente*. La historia se comprende, se vuelve objeto de reflexión –no de determinación– desde el punto de vista del presente hacia atrás y adelante. Hacia atrás: desde el presente de Kant, la Ilustración, el pasado se comprende como la historia de la sumisión a una autoridad externa a la libertad misma, subyugación que está siendo subvertida y debe continuar subvirtiéndose. En ese sentido, la Ilustración es parte de un proyecto que debe continuar. No se puede regresar, sino solo progresar. El presente de Kant –la Ilustración– en su contingencia histórica genera una comprensión filosófica e histórica sobre las modalidades del tiempo histórico que rompen con el esquema de progresión lineal unidireccional.

Esta concepción evita, a su vez, el riesgo que la teleología histórica sea vista como una escatología: es decir, como la progresión continua del hombre hacia su salvación extraterrena. Esta idea no solo no se corresponde con la función crítica de la actualidad, que pone en manos del hombre la tarea de su propio progreso, sino que es del todo contraria a la Ilustración entendida como la época de la liberación de toda forma de dominio, incluida la religiosa. La historia comienza desde el *aquí y ahora* de su contingencia, una consideración que acerca aún más a Kant con Walter Benjamin⁴⁷. Al igual que lo piensa Benjamin, el *ahora* –en la medida en que la actualidad se mueve también “en lo espeso de otrora”– debe permitir una suerte de “salto de tigre hasta el pasado”⁴⁸, acaso como el salto conjetural de Kant hacia el comienzo en Génesis, para comprenderlo, acusarlo y transformarlo, en vistas de una visión de futuro renovada. La teleología del progreso kantiano no es, entonces, escatológica en sentido estricto, aunque tampoco se deja pensar del todo sin un cierto ideal de tipo escatológico, aunque propiamente secular y humano. Quizás,

⁴⁷ Referimos aquí a Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia”. En *Escritos políticos* (Madrid: Abada, 2012). Sin embargo, la relación de Benjamin con Kant no se circunscribe a este texto y puede rastrearse sobre todo en sus primeros escritos, tales como *Sobre el programa de la filosofía venidera* de 1919 (En Benjamin, W., *Obras*, Libro II, vol. 1 [Madrid: Abada, 2016]) y *Para una crítica de la violencia* de 1921 (en Oyarzún, P. et al. *Letal e incruenta. Benjamin y la crítica de la violencia* [Santiago: LOM, 2017]).

⁴⁸ Benjamin, W., “Sobre el concepto de historia” en *Escritos políticos*, op. cit., p. 178.

podríamos pensar ese momento escatológico de la razón misma como una suerte de *mesianismo sin mesías*, por citar una formulación de Jacques Derrida⁴⁹. Dicha idea, tomada en su forma de la escatología mesiánica judía vaciándola, empero, de todo su contenido religioso, podría ayudarnos a advertir lo siguiente: *queremos, intencionamos* un fin ideal de la historia, y lo hacemos desde la contingencia crítica de nuestro presente, a través de un salto también crítico al pasado; pero dicho fin no es realmente nada sustancialmente determinable, nada que pueda, algún día, *hacerse presente*. Solo es, quizás, una tendencia infinita. Por ello, no es *algo* o a *alguien* –el mesías– a quien se espera que llegue, y no se trata, por tanto, de una llegada que pueda cristalizar en presente alguno; no es calculable, ni anticipable, ni siquiera realizable. *Hay que esperar* al mesías, esta es nuestra tarea infinita; debe ser esperado cada día –nunca proyectado o calculado–, debe ser esperado, aunque nunca llegue. De ahí que no sea el ideal del fin –nunca presentable– el “motor de la historia”, pues es solo el *presente actual*, en cuanto carne de la intención, el que guía el tiempo histórico.

Es por ello que Foucault interpreta la *Aufklärung* kantiana como la gran osadía de una interrogación filosófica respecto del presente. “Ese texto, creo –dice Foucault–, introdujo en el campo de la reflexión filosófica un nuevo tipo de cuestión, la cuestión de la naturaleza, del sentido, de la significación histórica y filosófica del momento preciso en que el filósofo escribe y del que forma parte”⁵⁰. No se trata, por tanto, solo del presente de Kant, de la Ilustración en su sentido histórico y epocal, sino de la Ilustración como forma crítica del y sobre el presente. Kant, dice Foucault, da una justificación de su propia tarea filosófica mediante el análisis de la actualidad a la que él pertenece y, en simultáneo, asigna como objetivo de su trabajo filosófico el desempeño de cierto papel en la historia natural, espontánea, de la razón. Por tanto, el gesto de Kant es probablemente el gesto de todo filosofar en todo momento y en todo lugar. Todos estamos comandados por la pregunta por nuestra actualidad, por nuestro presente, pregunta que reproducirá siempre la forma de la pregunta kantiana por la Ilustración. La *Aufklärung* es así la *metonimia trascendental que abre toda interrogación filosófica sobre nuestro pasado y nuestro destino, sobre el sentido de nuestra historia en general*. Es una metonimia porque permite entender la *totalidad* o generalidad de un problema filosófico-histórico –el rol del presente y de la actualidad– a

⁴⁹ Derrida, J. *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (París: Galilée, 1993).

⁵⁰ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?*, *op. cit.*, p. 100.

partir solo de una de sus *partes*, contingente, particular y situada, la Ilustración como época. Y es trascendental porque la pregunta por la actualidad es la condición de posibilidad *a priori* de toda tarea crítica de la historia y sus configuraciones de sentido. Por eso, para Foucault, la novedad de Kant es haber planteado, a partir de la pregunta puntual por la Ilustración, preguntas más fundamentales sobre el presente: “¿Qué es nuestra actualidad como figura histórica? ¿Qué somos y qué debemos ser en cuanto formamos parte de esa actualidad?”⁵¹. Justamente por la trascendencia de la pregunta, Foucault recuerda que Kant no ha sido ni será el único pensador que se ha interrogado por el sentido de su presente como modo de acceso crítico a la historia: también lo hizo, por ejemplo, Edmund Husserl, quien en 1936 describía al detalle lo que él interpretaba como una *crisis de las ciencias europeas*⁵², cuyo *diagnóstico*⁵³ permitió a Husserl realizar el mismo movimiento zigzagueante de Kant: retroceder conjeturalmente al pasado para luego ir hacia el futuro y plantear la necesidad de una tarea. Por tanto, como filósofos y seres reflexivos, frente a toda desmoralización respecto de nuestro presente debemos siempre preguntarnos: ¿Cuál es el objetivo de nuestra actividad intelectual en la medida en que pertenecemos a nuestra actualidad?⁵⁴.

Que la historia pueda comprenderse en su sentido, tanto hacia el pasado como hacia el futuro, desde la actualidad, cada-vez-distinta de nuestros presentes, supone que la idea de progreso no implica un despliegue lineal sucesivo del pasado hacia el futuro. Al contrario, dado que la historia no se articula desde su “origen” hacia adelante, sino que desde cualquier nodo temporal –desde cualquier *aquí y ahora*– expansiva, retrospectiva y proyectivamente, la clásica noción atribuida a Kant de un progreso unidireccional continuo debe ser cuestionada. En palabras de J. Kent, “El documento ‘Ilustración’ muestra, sin embargo, que el hallazgo de la voz no era un paso necesario en una cronología del progreso que, por lo demás, estaba asegurada. De los logros de la Ilustración no se derivaba nada

⁵¹ *Ibid.*, p. 101.

⁵² Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* (Barcelona: Crítica, 1991).

⁵³ En el recientemente publicado ensayo de Foucault *Le discours philosophique* de 1966, señala que la principal tarea histórica que la filosofía ha recibido es justamente la de *diagnosticar* (*diagnostiquer*). Foucault, M. *Le discours philosophique* (París: EHESS/Gallimard/Seuil, 2023), p. 13.

⁵⁴ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?*, *op. cit.*, p. 102.

más que la lógica *a priori* del progreso, en caso de que nada más intentara impedirlo⁵⁵. Los *continuum* de la historia que citábamos más arriba con Wilkins, solo tienen sentido articulados en un presente anudado, que no es “mejor” respecto del pasado, pero que sí introduce en nosotros un *ideal* de progreso que habrá que tomar en su calidad de tarea. La historia, ahora podemos agregarlo, “no del destino, sino de la autogestión y la crítica de la razón crítica. La filosofía implícita de la historia en Kant, por tanto, dependía por completo de la humanidad⁵⁶. El presente es así el *locus* de la negociación entre nuestra animalidad y nuestra racionalidad humana que describíamos. La historia es la historia de esta negociación.

5. CONCLUSIONES: HACIA EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN

En la particular interpretación de Foucault, articular y abordar la historia pasada y la posibilidad del futuro desde el presente requiere de una práctica filosófico-histórica específica, que él llama, en su propia nomenclatura, *arqueología*⁵⁷. Se trata de una práctica que no es ni puramente histórica, ni puramente filosófica, que Kant mismo habría intentado llevar a cabo:

“Con esta práctica histórico-filosófica se trata en realidad de hacerse su propia historia, fabricar como una ficción una historia que esté surcada por la cuestión de las relaciones entre estructuras de racionalidad que articulan el discurso veraz y los mecanismos de sujeción ligados a él; una cuestión que, como bien se ve, desplaza los objetos históricos habituales y familiares para los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad, del que los historiadores no se ocupan. Se ve asimismo que esta cuestión inviste el trabajo filosófico, el pensamiento filosófico, el análisis filosófico en contenidos empíricos diseñados precisamente por ella⁵⁸.

La arqueología, entonces, implicaría, como en la historia conjetural de Kant, comenzar con lo ya constituido para retroyectar un origen siempre *ficcionalizado* desde nuestro presente. Implicaría también, encadenar sucesos históricos, pero solo en cuanto ellos

⁵⁵ Kent, J., *The Finding of Voice: Kant's Philosophy of History*, op. cit., p. 93.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?*, op. cit., p. 61.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 61-62.

sirven al propósito filosófico de excavación de sentido, es decir, solo en cuanto vinculan de modo crítico a los modos de ser sujetos con los modos de producir conocimiento y con los distintos usos de la razón. Esta sería justamente la pregunta arqueológica de Kant: ¿qué es el uso de la razón? ¿Qué uso de la razón puede suscitar efectos en cuanto a los abusos del ejercicio del poder y, por consiguiente, al destino concreto de la libertad?⁵⁹. Como sabemos, en el texto de la *Ilustración* Kant distingue al menos dos usos posibles de la razón en el amplio campo de la socialidad: hay un uso *público* de la razón y uno *privado*. El uso público de la razón sería aquel que circula de sabio a sabio, que pasa por periódicos y publicaciones exotéricas, apelando a la conciencia de todos los que comparten el espacio público. Este uso está estrictamente ligado al ejercicio de la libertad en este terreno y, agrega Kant, a la más inofensiva forma de la libertad; es decir, la que más economiza el comercio entre razón, naturaleza y libertad. Como señala Kant:

“Actualmente oigo clamar por doquier: ¡No razones! Y el oficial ordena: ¡No razones, adiéstrate! El asesor fiscal: ¡no razones y límitate a pagar tus impuestos! El consejero espiritual: ¡No razones, ten fe! (Sólo un único señor en el mundo dice: razonad cuanto queráis y sobre todo lo que gustéis, mas no dejéis de obedecer). He aquí mi respuesta: el uso público de su razón tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar ilustración entre los hombres; en cambio muy a menudo cabe restringir su uso privado, sin que por ello quede particularmente obstaculizado el progreso de la ilustración. *Por uso público de la propia razón entiendo aquél que cualquiera puede hacer, como alguien docto, ante todo ese público que configura el universo de los lectores*”⁶⁰

Nuevamente, es posible afirmar ¡cuánta actualidad hay en los diagnósticos de Kant! Cómo seguimos escuchando hoy, quizás más que nunca, las consignas a abandonar la razón en pos de modos de relaciones que aparentan ser más resolutivas. Pues, quizás, sea posible pensar que una relación social basada eminentemente en los afectos pueda escapar de las violentas paradojas de la razón; sin embargo, la monotonía silenciosa del afecto colinda también con las formas más atroces del silenciamiento del discurso. El silencio de la razón en pos de los afectos está constantemente en riesgo de devenir *silenciamiento* de todo tipo de articulación discursiva, y lo notamos en el constante descrédito del dar razones y

⁵⁹ *Ibid.*, p. 74.

⁶⁰ Kant, I., “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., pp. 85-86. *Cursivas mías.*

en la prescindencia de la argumentación para la construcción del espacio social. Pero las paradojas de la razón lo son también de los afectos, toda vez que su pacífica concordia se enlaza con la sujeción a una naturaleza impulsiva de la que solo nos puede emancipar la razón. Sin embargo, la razón pública no es del todo des-afectada: es la performance pública misma de esa negociación, de esa economía libertad-naturaleza. Nuestra tarea es continuar con ese comercio, afirmarlo y de hacerlo parte del espacio público. Como también señala Foucault, hay que tener en cuenta que, tanto el texto de Kant sobre la Ilustración como el del *Probable inicio de la historia humana* fueron publicados en un periódico —el *Berlinische Monatsschrift*—, es decir, eran artículos periodísticos⁶¹: intentaban decir algo de interés filosófico que, no obstante, se inscribe en cierta relación con el público. Para Foucault, tanto Kant como su contemporáneo, el pensador judío Moses Mendelssohn, “inauguran un ‘periodismo filosófico’ que, junto con la enseñanza universitaria, fue una de las dos grandes formas de implantación institucional de la filosofía en el siglo XIX”⁶². Corriente en la que puede inscribirse también de modo muy preciso Karl Marx⁶³.

Más allá de cómo se practica el uso público de la razón, ya sea como una forma de periodismo filosófico o como enseñanza universitaria, lo importante es el trasfondo de lo que Kant busca con esta idea: el uso público de la razón, bien aplicado podría incluso evitar una revolución, como señala Roberto Aramayo⁶⁴. Pues este uso, en cuanto *performance* pública de las transacciones entre libertad y naturaleza, no excusa para incumplir designios de la legislación de un Estado, sino que permite al ciudadano que ha cumplido con dichas exigencias expresar “públicamente sus tesis contra la inconveniencia o la injusticia”⁶⁵ de tales mandatos. El uso público extensivo, permanente, sin obstáculos de la razón debe propiciarse a pesar de las nuevas tensiones que introduce en relación con

⁶¹ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?*, op. cit., p. 54.

⁶² Foucault, M., “Introduction par Michel Foucault (1978)». En *Dits et écrits II: 1976-1988* (Paris: Quarto/Gallimard, 2017), p. 431.

⁶³ Es de gran importancia notar que Marx comenzó su oficio de escritor como periodista, y entre 1850 y 1868 ya había escrito cerca de 100 artículos periodísticos sobre economía y finanzas. Cf. entre otros, Krätke, M. “Journalism and Science. The Importance of Marx’s Journalistic Works for His Critique of Political Economy”, en *Actuel Marx* 2007/2 n° 42, pp. 128-163.

⁶⁴ Aramayo, R. “Estudio preliminar. Una filosofía moral de la historia”. En Kant, I. *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 19.

⁶⁵ Kant, I., “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, op. cit., p. 87.

el poder. Pues “Mediante una revolución quizá se logre derrocar un despotismo personal, así como la opresión generada por su codicia y ambición, pero nunca logrará establecer una verdadera *reforma en el modo de pensar*”⁶⁶. Los modos de pensar solo se transforman a partir de una actitud crítica que no es sino la del presente mismo cuando se transforma en cuestión de reflexión y meditación filosófica. Y, como hemos visto, el presente no llega de cualquier forma a volverse actitud crítica en sí mismo, sino solo a partir de un cuidadoso análisis filosófico-histórico, mediante un diagnóstico del ahora, un salto ficcional al pasado y la proyección de una tarea que, como la operación misma de la razón, es ella misma infinita.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 85.

La trascendencia de Kant en la discusión sobre el desarrollo de un nuevo orden político global y la reforma de las Naciones Unidas

Crisóstomo Pizarro Contador

Director Ejecutivo, Foro de Altos Estudios Sociales Valparaíso

RESUMEN

Las ideas de Kant son en parte recogidas aquí en la medida en que el desarrollo de un nuevo orden político global expresado en el nuevo derecho de gentes en John Rawls y la sociedad cosmopolita en Jürgen Habermas, se basan en lo que ese autor había escrito sobre esas materias en el siglo XVIII. Sus ideas adquieren hoy una singular relevancia para el progreso de los derechos humanos fundamentales y la paz universal, hoy abiertamente infringidos o gravemente amenazados en un mundo plagado de guerras.

1. JOHN RAWLS: EL NUEVO DERECHO DE GENTES QUE REGULA LA SOCIEDAD DE LOS PUEBLOS. UNA UTOPIA REALISTA

Rawls aclara que su “idea de esta sociedad es utópica de modo realista en cuanto describe un mundo social alcanzable que combina equidad política y justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una sociedad de los pueblos”¹.

Además, sostiene que “si no es posible una razonablemente justa sociedad de los pueblos cuyos miembros subordinen su poder a fines razonables, y si los seres humanos son en

¹ Rawls, J., *El derecho de gentes* (Barcelona: Paidós, 2001), p. 15.

gran medida amorales, si no incurablemente egoístas y cínicos, podríamos preguntar con Kant si merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra”².

El juicio moral atribuye a la construcción teórica de Rawls un valor que va más allá de la lógica. Es un proyecto de construcción política que compromete nuestra participación política de hoy y el tono y la calidad de nuestras actitudes y determinará nuestra política de una manera significativa³.

El derecho de gentes: una utopía realista

En *El derecho de gentes*, Rawls extiende su concepción contractualista acerca de la justicia a “la sociedad de los pueblos”, elaborando los principios generales que “pueden y deben ser aceptados por las sociedades decentes, liberales y no liberales, como normas para regular sus relaciones”⁴.

El objeto del derecho de gentes

Este se propone establecer principios políticos concretos que regulen las relaciones políticas entre los pueblos liberales “razonables” y los pueblos “decentes”.

En los pueblos liberales “la justicia como equidad” propone las estructuras básicas de las instituciones políticas, económicas y sociales que tendrían la cualidad de superar las visiones antitéticas entre los principios de libertad e igualdad y fomentar su mutuo progreso⁵. En la elección de estos principios, Rawls ha recurrido al artificio teórico de la “posición original”, semejante al estado de naturaleza del iusnaturalismo. Seres libres y racionales, cubiertos por un velo de ignorancia —que les impide actuar bajo la presión de sus condiciones de clase, talentos naturales y definiciones particulares de la vida buena—, escogen los principios que regirían sus formas de cooperación social. Se trata de un contrato social

² *Ibid.*, pp. 150-151. Rawls cita textualmente a Kant “Si la justicia perece, entonces no vale la pena para los hombres vivir sobre la tierra.” Kant, I., *Rechtslehre*, 49, VI, p. 332.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁵ Rawls, J., “Lecture I, ‘Fundamental Ideas’”, en *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993), especialmente 4-5; *Liberalismo político* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

condicionado por una especie de movimiento impulsado por un aprecio al bien común y por la expectativa de una mutua ventaja con respecto a la situación actual o esperada de las partes cooperantes. Aunque estos supuestos son muy idealizados, no deberían causar dificultades si tenemos presente las restricciones que intentan expresar, rechazando de plano las posiciones egoístas que no podrían admitirse como alternativas para justificar una teoría de la justicia⁶.

Los pueblos decentes poseen una “estructura básica consultiva decente” que aceptan una idea de la justicia en conformidad con la definición de un bien común, que viene a ocupar la noción de justicia como equidad que caracteriza a los pueblos liberales.

En virtud de la justicia como equidad y la idea del bien común ambos pueblos pueden ser considerados como pueblos bien ordenados⁷.

Tanto los Estados proscritos o criminales, así como los absolutistas benignos que no reconocen a sus miembros un papel significativo en la adopción de decisiones políticas, no respetan los derechos humanos, y en consecuencia no serían sociedades bien ordenadas infringiendo el derecho de gente. Los Estados lastrados por circunstancias históricas –políticas, sociales y económicas–, hacen difícil, si no imposible, alcanzar un régimen bien ordenado. Estos últimos tendrían el derecho a recibir asistencia por parte de los pueblos liberales y decentes.

Tres ideas normativas que conforman la razón práctica: racionalidad, razonabilidad y decencia

Estas tres ideas no están deducidas, sino que específicamente elaboradas en cada caso. Racionalidad y razonabilidad forman parte del contenido de la *Teoría de la justicia* y de *El liberalismo político*, y decencia de *El derecho de gentes*. La idea de una sociedad bien ordenada está en la base de la razonabilidad de la idea de la justicia.

Los principios de racionalidad, especificados en *Teoría de la justicia* se refieren a la definición del propio bien, los medios para alcanzarlos y la libertad para modificarlos perma-

⁶ Rawls, J., “La posición original”, en *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985), III, especialmente pp. 152-162.

⁷ *Ibid.*, p. 14.

nementemente. Aquí predominan los intereses estratégicos e instrumentales. Sin embargo, como se trata de personas morales, pueden actuar con un sentido de la justicia, esto es, conforme a la justicia como equidad, siendo capaces de cooperar en la vida social. Esta cooperación permitiría la realización de sus propios planes de vida⁸.

Con respecto al significado del término “razonable”, Rawls dice que, aunque lo empleó con frecuencia en *Teoría de la justicia*, nunca precisó su significado. En *Liberalismo político*, razonable se refiere a ciudadanos, doctrinas y términos de cooperación social. Los ciudadanos razonables ofrecerían términos justos de cooperación social entre iguales y reconocerían la responsabilidad que comporta la facultad de juzgar. La razonabilidad de las doctrinas generales reconocibles en las sociedades liberales y democráticas surge de varias características. Una sociedad bien ordenada sería el resultado de una concepción política de la justicia y, en parte, del “trabajo de la razón práctica”⁹.

La razón práctica como tal es simplemente el razonamiento acerca de la fundamentación y las orientaciones para la acción que surgen de esas tres ideas, de esa “familia de ideas”.

En este sentido, Rawls afirma que la idea de razón práctica está vinculada a Kant, pero el liberalismo político se distingue claramente del idealismo trascendental kantiano¹⁰.

El constructivismo de Rawls y las evidencias históricas

Rawls también recoge en su constructivismo las evidencias relativas a la historia de la persecución religiosa y las intervenciones expansionistas e imperialistas de las grandes potencias. Con respecto a la persecución religiosa destaca que desde la época del emperador Constantino en el siglo IV, la cristiandad ha castigado la herejía y ha tratado de desterrar lo que considera falsa doctrina mediante la persecución y las guerras de religión. Para ello ha necesitado los poderes coercitivos del Estado. La Inquisición, instituida por el Papa Gregorio IX, actuó durante las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. La herejía era peor vista que el asesinato. Este celo persecutorio ha sido la gran maldición de la religión cristiana. Fue compartido por Lutero, Calvino y los reformadores protestantes, y no

⁸ *Ibid.*, pp. 102-104 y 204-205; Rawls, J., *Liberalismo político*, pp. 38-39.

⁹ Rawls, J., *El derecho de gentes*, op. cit., p. 102.

¹⁰ *Ibidem*.

fue radicalmente cuestionado por la Iglesia católica hasta el Concilio Ecuménico Vaticano II en 1965¹¹.

Tampoco deben desconocerse las intervenciones de las grandes potencias dominadas por intereses monopolísticos y oligárquicos en otros países democráticos menos potentes económica y militarmente. Por ejemplo, este fue el caso de Allende en Chile y de Arbenz en Guatemala. Estas intervenciones fueron realizadas por potencias supuestamente democráticas, sin el conocimiento ni la crítica del público y justificadas mediante la cómoda apelación a la seguridad nacional en el contexto de la Guerra Fría¹².

Las naciones que hoy son democracias constitucionales establecidas también estuvieron involucradas en aventuras imperialistas¹³. Sin ignorar los acontecimientos anteriores, la historia también enseña la ausencia de guerra entre los países democráticos desde 1800¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, pp. 32-33.

¹² *Ibid.*, p. 65.

¹³ Tal fue el caso de varias naciones europeas durante los siglos XVIII y XIX, y en el período de rivalidad entre Gran Bretaña, Francia y Alemania antes de la Primera Guerra Mundial. Inglaterra y Francia libraron una guerra imperial, la llamada guerra de los Siete Años, a mediados del siglo XVIII. Francia e Inglaterra perdieron sus colonias en América del Norte tras la revolución de 1776. Una explicación satisfactoria de esos acontecimientos, señala Rawls, exigiría examinar la estructura de clases de esas naciones y su relación con el papel de las fuerzas armadas, función que cumplieron en la época del mercantilismo las compañías comerciales que actuaban como monopolios autorizados por la Corona, como la East India Company y la Hudson Bay Company. Véase *Ibid.*, p. 66.

¹⁴ Ninguna de las famosas guerras de la historia tuvo lugar entre pueblos democráticos liberales establecidos. Ciertamente, no la guerra del Peloponeso, pues Atenas y Esparta no eran democracias liberales, como tampoco la segunda guerra púnica entre Roma y Cartago, aunque la primera tenía algunos aspectos de gobierno republicano. En cuanto a las guerras de religión en los siglos XVI y XVII, puesto que la libertad de conciencia y de religión no estaba establecida, ninguno de los Estados involucrados podía ser considerado como democracia constitucional. Las grandes guerras del siglo XIX —las guerras napoleónicas, las guerras de Bismarck y la guerra civil norteamericana— no tuvieron lugar entre pueblos liberales. La Alemania de Bismarck nunca tuvo un régimen constitucional propiamente dicho. Y el sur de Estados Unidos, con casi la mitad de su población esclava, no era una democracia, aunque pudo haberse tenido como tal. En las guerras donde han intervenido varias potencias, como

Esto es lo más cercano que conocemos a una regularidad empírica simple en las relaciones entre las sociedades. Sin embargo, una enumeración de los casos históricos no es suficiente para predecir el futuro.

El conocimiento histórico de las posibilidades demoníacas de la sociedad humana —el celo religioso persecutorio, las guerras y las intervenciones en los países democráticos— no deberían afectar nuestras esperanzas de lograr una utopía realista.

Rawls declara su esperanza en que entre los pueblos liberales y decentes, la paz y la justicia dentro y fuera de sus territorios sea alcanzable. El derecho de gentes “establece que un mundo como tal puede existir en algún lugar y en algún momento, mas no tiene que existir o que existirá”¹⁵.

Abandono de la noción tradicional de Estado

Rawls propone abandonar la noción de Estado con sus poderes tradicionales de soberanía y de los derechos de recurrir a la guerra y a la intervención, según sus intereses racionales y prudentiales, tal como aparecen en el derecho internacional positivo de los tres siglos siguientes a la guerra de los Treinta Años (1618-1648). “La autonomía y poderes concedidos a los Estados serían nocivos”¹⁶.

La pura persecución de los intereses racionales excluiría la razonabilidad. De acuerdo con esos intereses, los fines del Estado hacen caso omiso al criterio de reciprocidad propio de la idea de justicia: “Si la preocupación del Estado por el poder es dominante y si sus intereses incluyen cosas tales como convertir a otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme”¹⁷.

las dos guerras mundiales, los Estados democráticos han luchado como aliados. *Ibid.*, pp. 63-64.

¹⁵ *Ibid.*, p. 150.

¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷ *Ibid.*, p. 40.

En los pueblos decentes el lugar de la justicia como equidad que caracteriza a los pueblos liberales es tomado por una idea del bien común. Esta conforma la estructura básica de la sociedad referente a los procesos y estructuras políticas y a asuntos de justicia distributiva.

Los pueblos decentes consideran a sus ciudadanos como miembros de diferentes grupos y están representados en la jerarquía consultiva, respetan el orden político y social de otras sociedades a pesar de que sus doctrinas religiosas sean globales y ejerzan influencia en la estructura del Estado y en su política social, y son tolerantes con la práctica de las libertades religiosas y políticas de otras sociedades¹⁸.

La paz perpetua en Kant y La sociedad de los pueblos de Rawls

La idea básica de Rawls es seguir la orientación de Kant en *La paz perpetua* en lo que denomina *foedus pacificum*, la confederación pacífica de naciones. Esto implica que debemos tomar como punto de partida la idea del contrato social en la definición política liberal de la democracia constitucional y extenderla mediante la introducción de una segunda posición original en lo que se podría llamar el segundo nivel. En ese nivel los representantes de los pueblos liberales y posteriormente los de los pueblos no liberales, pero decentes, celebran acuerdos. Estos acuerdos son hipotéticos y ahistóricos porque provienen de la concertación entre pueblos iguales, simétricamente situados en la posición original tras un apropiado velo de ignorancia¹⁹. El segundo nivel sigue la misma lógica del primer nivel en el que los individuos en la hipotética posición original definen los principios de libertad e igualdad políticas identificados con el valor de la equidad. Esta idea de la justicia regularía los contenidos y relaciones entre libertad e igualdad. La “justicia como equidad” da lugar a una concepción de la democracia y a una manera de entender el liberalismo político²⁰.

¹⁸ Rawls describe las características de los pueblos decentes valiéndose de un pueblo imaginario que llama Kazanistán. Véase *Ibid.*, pp. 14, 15 y 40.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁰ La idea de justicia como equidad es tratada más extensamente en Pizarro, C., *Crítica y Re-creación del Proyecto Democrático. Materiales teóricos* en la sección “Caracterización de la posición original y concepciones alternativas de la justicia” (Santiago: Editorial Universidad Bolivariana, 2ª ed., 2008), pp. 24- 44.

Esto corresponde a la idea Kantiana consistente en que un régimen constitucional debe establecer un derecho de gentes efectivo para la plena realización de sus ciudadanos²¹.

Rawls también destaca que la paz perpetua rechaza la idea de un gobierno mundial, esto es, un régimen político unificado dotado de los poderes reconocidos a los gobiernos nacionales. Ello constituiría una forma de despotismo global o un frágil imperio desgarrado por frecuentes guerras civiles. Los pueblos y regiones asociados lucharían en procura de su libertad y autonomía.

Kant dice que “la idea de derecho internacional presupone la existencia separada de Estados independientes y vecinos. Aunque esta condición es en sí misma un estado de guerra (a menos que una confederación evite el estallido de hostilidades) resulta racionalmente preferible a la amalgama de Estados bajo un poder superior, que terminaría en una monarquía universal, pues la ley pierde en vigor lo que el gobierno gana en extensión. De donde se deduce que una condición de despotismo despiadado conduce a la anarquía tras sofocar las semillas del bien”²².

Kant también sostenía que los pueblos que conformaran la sociedad de los pueblos debían adoptar la forma republicana, del mismo modo que se esperaría que fuera el régimen común instaurado por esa sociedad. La homogeneidad republicana limitaría la propensión al despotismo de un gobierno mundial.

Bobbio y Habermas: Además de la sociedad de los pueblos es necesario someterse a un pacto común, un tercero sobre las partes

Bobbio sostiene que en la sociedad de naciones —término usado aquí como sinónimo de la sociedad de los pueblos— es necesario someterse a un pacto común: un tercero por sobre las partes.

²¹ En la nota 14 de Rawls, J., *El derecho de gentes*, op. cit., p. 20, el autor nos pide ver a Kant en *Teoría y práctica*, III, VIII. 308 -310. Aquí Kant considera la teoría en relación con la práctica de la justicia internacional, o como dice este último, desde un punto de vista cosmopolita. También indica ver *Idea de una historia universal*, Séptima proposición, VIII, 24 y siguientes.

²² Citado por Rawls en *El derecho de gentes*. Rawls señala que la actitud de Kant frente a la monarquía universal era compartida por otros autores del siglo XVIII, como Hume, “Of the Balance of Power” (1752), en *Political Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966). También menciona a Montesquieu, Voltaire y Gibbon. Véase *Ibid.*, p. 49 nota n°1.

Rawls destaca entre los requisitos para la paz la adopción de un pacto de no agresión y asociación permanente. Sin embargo, este tendría un carácter solamente negativo.

Además, es necesario un pacto sobre las reglas para la solución de conflictos y el reconocimiento y protección efectiva de algunos derechos de libertad civil y política que impiden al poder establecido volverse despótico. En este conjunto de acuerdos, el pacto de sometimiento a un tercero, a un poder común efectivo, asume la mayor importancia²³.

Bobbio advierte que para Kant la forma republicana no es igual a la forma democrática. El opuesto a la forma republicana es el despotismo y no la autocracia.

Para Kant, el contrato que da nacimiento al Estado obliga a todo legislador a dictar leyes como si debieran derivar de la voluntad común de todo un pueblo y en considerar a todo súbdito, en la medida que quiere ser ciudadano, como si hubiere prestado su consentimiento a una voluntad semejante. En Kant, el consentimiento es sólo un criterio ideal para distinguir entre leyes buenas y malas y no se expresa necesariamente a través de instituciones democráticas de representación.

El opuesto a la forma republicana es el despotismo: "gobernar de forma republicana quiere decir tratar al pueblo según principios acordes con el espíritu de las leyes de la libertad (es decir como las que un pueblo de razón madura se prescribiría a sí mismo), aunque en sentido estricto no se pida al pueblo su consentimiento"²⁴.

Bobbio señala que lo que "se puede recobrar con utilidad de la propuesta de Kant es que los Estados democráticos o en todo caso homogéneos en cuanto a su forma de gobierno, se acercan más difícilmente en sus relaciones al estado de guerra que los Estados despóticos o no homogéneos. Esto se habría confirmado con la caída de las monarquías y el surgimiento de Estados basados en la soberanía popular"²⁵.

²³ Fernández, J., *Norberto Bobbio: el filósofo y la política* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), p. 44.

²⁴ Citado por Bobbio, N., "Kant y las dos libertades", en Bobbio, N., *Estudios de Historia de la Filosofía: de Hobbes a Gramsci* (Barcelona: Debate, 1985), pp. 203-204.

²⁵ Bobbio, N., "Relaciones Internacionales", en Fernández, J., *Norberto Bobbio: el filósofo y la política, op. cit.*, p. 328.

Habermas también dice que una asociación de naciones requiere de una “buena constitución” que no debería confiar solamente en la buena formación moral de sus miembros para la creación y mantención de una verdadera federación²⁶. La ausencia de un poder dotado de competencias ejecutivas para garantizar el respeto de los derechos humanos es la parte más débil de la declaración de los derechos humanos.

La globalización ha privado a los sujetos principales de la asociación el carácter soberano que Kant nunca pensó limitar. Además, ha puesto en tela de juicio la nítida y tajante diferenciación entre políticas nacionales intraestatales y externas. “El punto flaco de la protección global de los derechos es la falta de un poder ejecutivo que pudiera proporcionar respeto a la declaración universal de los derechos humanos mediante la injerencia en el poder soberano de los Estados nacionales”²⁷.

En el subtítulo “Jürgen Habermas: El Nuevo Orden Político Global. Una Constitución Política para una Sociedad mundial Pluralista”, que se expone más adelante, se amplía la discusión de este autor sobre la idea de Kant acerca de una sociedad cosmopolita, resaltando también, aunque de una manera muy resumida, parte del completo examen de Daniel Loewe sobre las limitaciones del derecho de gentes para realizar el imperativo categórico sobre la Constitución de una República Mundial de ciudadanos del mundo como condición absolutamente necesaria para asegurar los derechos de todas las personas y la paz mundial. Esto es, un auténtico derecho cosmopolita.

Resumen de los principios del derecho de gentes

Rawls incluye en el derecho de gentes lo que podríamos llamar obligaciones de abstención o prohibiciones, más que mandatos a favor de la paz.

Prohíbe la intervención y la guerra de modo general, establece cómo deben conducirse los pueblos cuando la guerra debe librarse por causas justas²⁸.

²⁶ Habermas, J., “La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años”, en *La Inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. Velasco, J. C. y Vilar, G. (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1999), pp. 152-153.

²⁷ *Ibid.*, p. 166.

²⁸ Rawls, J., *El derecho de gentes, op. cit.*, p. 16.

Proscribe la persecución religiosa, consagra el derecho a la vida mediante la protección de los grupos étnicos frente al genocidio y la masacre y provisión de los medios de subsistencia y de seguridad²⁹.

Sanciona los deberes de asistencia y, en este sentido, consagra el derecho positivo a la ayuda externa³⁰.

Obliga a la protección de los derechos humanos entendidos de manera limitada en los pueblos decentes basados en una idea del bien común. Estos son una clase especial de derechos en los que se incluyen la libertad de conciencia, pensamiento y religiosa³¹.

También consagra los derechos de libertad e independencia para todos los pueblos, de participación en todos los acuerdos y el derecho de propiedad e igualdad entre grupos³².

Estos principios conducirían a la eliminación de las injusticias políticas junto con “los grandes males de la historia humana: guerra injusta y opresión, persecución religiosa y denegación de la libertad de conciencia, hambre y pobreza, genocidio y asesinato en masa”³³.

Visión restringida del deber de asistencia

Estos principios son poco ambiciosos al proponer una definición muy restringida de los derechos humanos y del deber de asistencia.

El deber de asistencia rige hasta cuando todas las sociedades hayan adoptado las instituciones básicas, liberales o decentes: “Asegura lo esencial de la autonomía política. Para el derecho de gentes lo importante es la justicia y la estabilidad [...] de las sociedades liberales y decentes que viven como miembros de una sociedad de los pueblos”³⁴.

²⁹ *Ibid.*, p. 79.

³⁰ *Ibid.*, p. 149.

³¹ *Ibid.*, p. 93.

³² *Ibid.*, p. 79.

³³ Rawls, J., *El derecho de gentes, op. cit.*, p. 16.

³⁴ *Ibid.*, pp. 138-139.

El mismo Rawls afirma que su punto de vista no es igual a perspectiva cosmopolita, que establece exigencias mayores: el bienestar de los individuos y la mejoría de la persona en peores condiciones en el ámbito global³⁵.

La perspectiva cosmopolita está mejor representada en otros autores, entre ellos Habermas, que es tratado más adelante, como ya se anticipó. También se aborda el constitucionalismo mundial de Luigi Ferrajoli y la propuesta de David Held para reformar la Organización de las Naciones Unidas (ONU)³⁶.

Una definición restringida de los derechos humanos

Aunque los pueblos decentes puedan adoptar una religión oficial, esta no sería intolerante con otras creencias religiosas. Rawls sostiene que “deberían admitir una medida suficiente de libertad de conciencia y de religión, incluso si tal libertad no es tan amplia, no tan igual para todos los miembros de la sociedad decente como en la sociedad liberal”³⁷.

Los privilegios de la religión oficial podrían coexistir con la falta de persecución a otras religiones y la existencia de condiciones cívicas y sociales que permitan su práctica en paz y sin temor³⁸. Aunque algunas doctrinas religiosas o filosóficas sólo permitan una limitada libertad de conciencia no deberían considerarse como enteramente no razonables³⁹.

Una desigualdad con relación al acceso a los altos cargos tampoco privaría a un pueblo de su decencia, aun cuando en esto también se apartaría de la definición de democracia liberal. La jerarquía consultiva, que forma parte de la “estructura básica de la sociedad”, establecería la consulta a todos los grupos de modo que “los intereses fundamentales” de todos influyan en las decisiones y se los tome en cuenta.

³⁵ *Ibid.*, pp. 137 y 139.

³⁶ Una visión más extensa de Ferrajoli y Held se presenta en Pizarro, C., *¿Existen alternativas a la racionalidad capitalista? La crisis del capitalismo y otra manera de vivir y pensar* (Valparaíso: EUV/PUCV, 2020), pp. 390-395 y 429-434.

³⁷ *Ibid.*, p. 88.

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

Daniel Loewe también ha destacado la restringida visión del deber de asistencia y de los derechos humanos comprendido en el derecho de gentes de Rawls⁴⁰.

Este tipo de sociedad “no es perfectamente justa [como tampoco lo son las liberales], pero no por eso dejaría de ser razonable y, por lo tanto, decentes”⁴¹.

Antes de toda esta elaboración, en la introducción de *El Derecho de gentes* Rawls nos advirtió que no estaba seguro “que su enfoque sobre el derecho de gentes sea adecuado ni que otras aproximaciones sean incorrectas: tanto mejor si hay otros caminos para llegar a la misma meta”⁴².

2. JÜRGEN HABERMAS: EL NUEVO ORDEN POLÍTICO GLOBAL. UNA CONSTITUCIÓN POLÍTICA PARA UNA SOCIEDAD MUNDIAL PLURALISTA

La constitución política de una sociedad mundial pluralista requiere de la formación de una “conciencia de solidaridad obligatoria”, la transformación del derecho de los Estados-naciones en derecho cosmopolita de todas las personas individuales y de una reforma de la ONU dirigida a dotarla de las competencias suficientes para asegurar la paz y los derechos humanos en la arena supranacional y la justicia distributiva en la arena transnacional.

Conciencia cosmopolita de solidaridad obligatoria

Para Habermas, el progreso de las condiciones conducentes al nacimiento de una democracia cosmopolita no convencional supone el desarrollo de distintos tipos de condiciones entre las que destacan la transformación en los valores de los pueblos.

⁴⁰ Loewe desarrolla su punto de vista sobre el derecho de gentes más ampliamente en “Los derechos humanos y el Derecho de Gentes de John Rawls”, *Episteme*, vol. 29, núm. 2, 2009, pp. 19-40. Además, en la sección “La arena supranacional: paz internacional y derechos humanos” se trata la forma en que Loewe desarrolla la diferencia entre el derecho de gentes y el cosmopolitismo, al referirse a Habermas. Ver pp. 15-17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 90-91.

⁴² *Ibid.*, p. 20.

Las elites políticas portadoras de la idea de una democracia cosmopolita deberían poder influenciar un cambio en las orientaciones valorativas de sus propios pueblos atadas a una concepción estrecha del Estado-nación identificada como comunidad de origen y destino. Las nuevas orientaciones representarían una “conciencia cosmopolita”, de solidaridad obligatoria⁴³.

Esta solidaridad significa compartir una cultura política capaz de forjar una especie de identidad global. Una organización mundial, a diferencia de las comunidades organizadas estatalmente, supone la inclusión total, ya que no acepta límites entre dentro y fuera.

Habermas sostiene que lo anterior podría lograrse si se entiende que el procedimiento democrático obtiene su fuerza legitimante de la accesibilidad general de gobiernos y sociedad civil global a un proceso deliberativo cuya estructura justifica la expectativa de unos resultados racionalmente aceptables. Aunque estas condiciones no sustituyen completamente los procedimientos convencionales de decisión y representación, desplazan el centro de gravedad desde la encarnación de la voluntad soberana en personas y elecciones y votos hasta las exigencias procedimentales de comunicación y decisión. Así, se afloja la ligazón conceptual entre formas de legitimación y las formas conocidas de representación estatal.

La formación de esta perspectiva debería implicar necesariamente a gobiernos, ciudadanos, movimientos sociales y partidos políticos que no se hayan retirado del todo de la sociedad civil para atrincherarse en el sistema político. Estas condiciones favorecerían la conformación de una esfera pública fuerte y desarrollada capaz de deliberar y expresar sus puntos de vista a través de las diversas organizaciones de la sociedad civil⁴⁴. Este es el caso, por ejemplo, de las ONG relacionadas con la protección de los derechos humanos y del Foro Social Mundial.

⁴³ Habermas, J., *La constelación posnacional* (Barcelona: Paidós, 2000), p. 145. Ver también Cortina, A., “El valor de las humanidades en la formación”, *Cuadernos del Foro Valparaíso*, XIX, 2017; “¿Eclipse de la razón comunicativa? Un reto radical para la democracia” y “Ética empresarial”, *Cuadernos del Foro Valparaíso*, XXV, 2023.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 143-144.

La transformación del derecho internacional como derecho de los Estados-naciones en derecho cosmopolita de todas las personas individuales

Para Habermas “la maravillosa innovación” de Kant sobre la condición cosmopolita está contenida en su proyecto de una Constitución Civil (*bürgerliche Verfassung*) basada en la combinación de dos ideas: la paz con un estado de libertades garantizadas legalmente y la separación de la autodeterminación democrática en el interior, de la autoafirmación bélica en el exterior. En el tiempo de Kant este tipo de constitución recién surgía como consecuencia de las revoluciones estadounidense y francesa, para pasar de un nivel nacional a uno global. De esta manera, se creó el concepto de una constitucionalización del derecho internacional. La maravillosa innovación de Kant era un concepto muy adelantado a su época⁴⁵.

Dicha innovación consiste en “la transformación del derecho ‘internacional’ como derecho de los Estados, en derecho ‘cosmopolita’, como derecho de las personas individuales. Estas ya no solo gozan del estatus de sujetos jurídicos como ciudadanos de un Estado-nación, sino que también como miembros de una sociedad mundial políticamente constituida”⁴⁶.

Una futura sociedad mundial constituida políticamente es un sistema multinivel que podría coordinar las políticas domésticas con las políticas relacionadas con la economía global y asuntos ambientales de alcance global.

Esta sociedad mundial representa una diferencia muy grande con un sistema de derecho internacional basado en la nación que reconocía solamente un tipo de actor, los Estados-naciones, y dos tipos de campos de acción, la política doméstica y las relaciones internacionales. La nueva estructura se caracteriza por tres tipos de actores colectivos y tres tipos de justicia. Primero, los actores constituidos como Estados-naciones responsables de la realización de la justicia en favor de sus ciudadanos. Segundo, una organización supranacional a la que corresponde promover la justicia propia de su arena ocupada por las naciones del mundo en las que habitan todas las personas individuales independientemente de si gozan o no gozan de los derechos contenidos en la ciudadanía. Tercero, la arena transnacional llamada a promover la justicia distributiva entre todas las naciones.

⁴⁵ Habermas, J., “A political Constitution for the Pluralist World Society?”, Cap. 11 de *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays* (Cambridge: Polity Press, 2008), p. 314.

⁴⁶ *Ibidem*.

La arena supranacional: paz internacional y derechos humanos

Mi comprensión de la concepción de Habermas de una constitución política para la sociedad mundial pluralista es completamente afín con la idea del constitucionalismo mundial de Luigi Ferrajoli cuando sostiene que tomar en serio los derechos humanos significa hoy tener el valor de desvincularlos de la ciudadanía como “pertenencia” a una comunidad estatal determinada. Desvincularse de la ciudadanía significa reconocer el carácter supraestatal en los dos sentidos de su doble garantía constitucional e internacional y por tanto tutelarlos no sólo dentro sino también fuera y frente a los Estados. Así se pondría fin a este gran *apartheid* que excluye del disfrute de los derechos a la gran mayoría del género humano contradiciendo la Declaración Universal de los Derechos Humanos de diciembre de 1948, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos adoptados el 16 de diciembre de 1966⁴⁷, además de la Declaración de Viena de 1993, que se trata más adelante.

Como ya se anticipó, la extensión de los derechos civiles a todas las personas se fundaría en el alegato de Habermas en favor de la condición cosmopolita. Ferrajoli dice que la distinción entre el estatus de ciudadano y el estatus de persona fue proclamada en forma solemne en la *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen* del 26 de agosto de 1789 suprimiendo así cualquier otra distinción de estatus como, por ejemplo, el género, la etnia, la religión u/y otras condiciones originadas en una supuesta carencia de las competencias para actuar en la esfera jurídica. Persona y ciudadanía son los dos estatus subjetivos de los que dependen *dos clases diferentes de derechos fundamentales: los derechos de la personalidad*, que corresponden a todos los seres humanos en cuanto *personas*, y los *derechos políticos reconocidos exclusivamente a quienes gozan del estatus de ciudadanos del Estado-nación*. Marshall vinculó los derechos que él llamó derechos civiles al estatus de ciudadanos. En estos derechos él incluía las libertades personales, de pensamiento, de creencia, el derecho de poseer cosas en propiedad y estipular contratos válidos, y el derecho de obtener justicia. Sin embargo, alega Ferrajoli, estos derechos no deben atribuirse a los ciudadanos en cuanto ciudadanos, sino que en su calidad de personas. “El ejercicio

⁴⁷ Ferrajoli, L., *Derechos y garantías. La ley del más débil* (Madrid: Trotta, 1999), p. 117.

de los derechos civiles” declara el artículo 7 del código civil de Napoleón “est independent de la qualité de citoyen”. Aquí Marshall confundió derechos estructuralmente diferentes⁴⁸.

Considero que a la apreciación de Ferrajoli consistente con la forma en que Habermas entiende la sociedad cosmopolita de Kant, podemos sumar el claro y preciso estudio de Daniel Loewe, titulado “Libertad y propiedad en la fundamentación del Estado y el cosmopolitismo kantiano”⁴⁹. Él señala que en *La paz perpetua* Kant trata a Estados e individuos como actores jurídicos relevantes del derecho público: Primero, el derecho del Estado que regula las relaciones entre los ciudadanos de un Estado y entre estos al interior del Estado correspondiente, como lo hacen las teorías contractualistas tradicionales. Segundo, el derecho de gentes que regula las relaciones entre Estados. Y, tercero el derecho cosmopolita que regula las relaciones entre personas y Estados extranjeros. Esta división tripartita da lugar a tres artículos definitivos que en cuanto imperativos de acción deben ser realizados para garantizar la paz⁵⁰.

Daniel Loewe argumenta que Kant defiende que el abandono del estado de naturaleza es un dictado de la razón práctica, un deber radical y no el resultado del querer de los individuos, como sostienen las respuestas tradicionales contractualistas⁵¹.

Para fundamentar una de las afirmaciones más importante de su alegato en el sentido de que el cosmopolitismo de Kant nos debiese llevar a sostener una República Mundial de Estados, o incluso una República Mundial de Ciudadanos del Mundo, Loewe da dos pasos previos. Primero, examina que el fundamento metafísico de la tesis radical de que el

⁴⁸ *Ibid.*, p. 99. Para una discusión más pormenorizada de estas distinciones ver el apartado “Tipología de los derechos fundamentales” en el capítulo XXV de Pizarro, C., *¿Existen alternativas a la racionalidad capitalista? La crisis del capitalismo y otra manera de vivir y pensar* (Valparaíso: EUV, 2020), pp. 393-395.

⁴⁹ Loewe, D., “Libertad y propiedad en la fundamentación del estado y el cosmopolitismo kantiano”, en Ormeño, J. y Vatter, M. (eds.), *Forzados a ser libres. Kant y la teoría republicana del derecho* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2017). Las referencias al estudio de Loewe sólo se limitan a presentar muy sumariamente algunas consideraciones que permitirían apoyar mi apreciación de sus semejanzas con Habermas sobre las diferencias entre el derecho de gentes y el cosmopolitismo de Habermas.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁵¹ *Ibid.*, p. 209

Estado es necesario porque es la condición de posibilidad de la libertad y la propiedad que son necesarios en sí mismos. Segundo, investiga si estos supuestos efectivamente nos llevan a sostener los artículos definitivos para una paz perpetua de Kant y la participación tripartita de las relaciones de derecho público subyacente. Esta investigación le permite sostener la tesis de que hay una tensión entre la tesis radical de la necesidad del Estado y estos artículos. Estos dos pasos, repito, fundamentan su alegato consistente en que el cosmopolitismo de Kant nos debiese llevar a sostener una República Mundial de Estados, o incluso una República Mundial de Ciudadanos del Mundo⁵².

Concentrémonos ahora en los artículos definitivos para una paz perpetua de Kant y la participación tripartita de las relaciones de derecho público subyacente.

Parte de algunos de los resultados más importantes de la acuciosa investigación de Loewe son ahora resaltados para ofrecer apoyo a nuestro alegato de que la condición cosmopolita en la forma entendida por este autor sería consistente con la de Habermas.

Primero: “El Estado es necesario porque es la condición de posibilidad de la libertad y la propiedad, que son absolutamente necesarias”⁵³, no es consecuencia del “interés de egoístas racionales o de altruistas proximales (individuos interesados en el bienestar de otros individuos cercanos) por establecer un contrato que asegure derechos iguales en sus comunidades, sino que es una ‘idea necesaria’”⁵⁴.

Segundo: “el derecho no se puede limitar a una comunidad singular de hombres. Sin embargo, los artículos definitivos que presenta Kant como imperativos categóricos del derecho (que garantizan la paz al realizar el derecho) [...] no serían suficientes”⁵⁵.

Como indica Loewe, la institucionalización del derecho de gentes como una Federación de Estados Soberanos, lo que Kant denomina la segunda mejor opción o subrogado negativo,

⁵² *Ibid.*, p. 210.

⁵³ *Ibid.*, p. 231.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 231.

“no cumple con la condición de realizar el derecho y así garantizar la libertad exterior y el *Tuyo y Mío* de cada Estado. Dentro de la teoría de Kant no parece haber argumentos para no defender la mejor opción: una república de repúblicas. Más allá de esto, la filosofía política de Kant no parece poder rechazar —como sí lo hace Kant— la idea de una República mundial de los ciudadanos del mundo como la institucionalización apropiada para realizar el derecho y así garantizar la libertad exterior y el *Tuyo y Mío* de cada cual”⁵⁶.

Loewe dice que

“En la Doctrina del derecho, Kant postula una ‘federación de los pueblos [Völkerbund] de acuerdo a la idea de un contrato social original’, una unión que no contiene ‘ningún poder soberano (como en la constitución civil), sino solo como una Federación [Föderalität]; una unión que en todo momento puede ser cancelada, y que de tiempo en tiempo debe ser renovada’. El problema es que una unión sin poder soberano y que cada Estado pueda cancelar, no puede garantizar un mundo en el cual la libertad externa y el *Mío y Tuyo* provisorio de los Estados esté garantizado (y, consecuentemente, tampoco la paz eterna). La constitución civil exigida por la razón práctica, y la constitución republicana que corresponde a la idea del contrato en el estado de naturaleza, no están análogamente reflejadas en un orden entre Estados que no puede garantizar el derecho”⁵⁷.

Luego de esta digresión sobre las coincidencias de Loewe y Ferrajoli con Habermas, retomemos la idea de este último sobre la arena supranacional. Esta es ocupada por un solo actor, esto es una entidad que idealmente asumiría la forma constitucional de una organización mundial llamada a cumplir efectivamente y por sobre todo no selectivamente dos funciones, asegurar la paz y los derechos humanos a escala global⁵⁸. La ONU podría llegar a ser ese tipo de organización. Sin embargo, el estudio de su desarrollo histórico muestra que carece de las competencias para lograr esas funciones si no se concretan reformas de gran envergadura.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁸ Habermas, J., “A political Constitution for the Pluralist World Society?”, *op. cit.*, p. 314.

En una sociedad altamente interdependiente, la soberanía pierde su significado clásico. Aun las superpotencias no pueden garantizar la seguridad y bienestar de sus ciudadanos sin la asistencia de otras naciones. La mantención de la ley y el orden dentro de cada Estado se extiende ahora a la protección de los derechos civiles de los ciudadanos. Esto supone la renuncia al derecho de recurrir a la fuerza y el reconocimiento de la obligación de la comunidad internacional de proteger a la población de un Estado criminal o fallido. La comunidad internacional ha transferido el derecho de intervenir e imponer sanciones a una organización mundial, sin tener que cederle al mismo tiempo el monopolio global del uso de la fuerza. Los Estados individuales retienen el monopolio de la fuerza al mismo tiempo que, en su condición de miembros de la ONU, otorgan el derecho del uso de la fuerza al Consejo de Seguridad, excepto en el caso de urgente autodefensa⁵⁹.

La arena transnacional: justicia distributiva

Con relación a los actores mencionados por Habermas en su descripción de la sociedad pluralista mundial, esto es Estados-naciones y una entidad supranacional, es necesario mencionar a una nueva entidad que él denomina transnacional, y cuya función consistiría en la prosecución de la justicia distributiva entre todas las naciones del mundo⁶⁰.

Al cumplimiento de los objetivos relativos al mantenimiento de la paz y el respeto de los derechos humanos que caracterizan los mandatos de justicia que la ONU debe promover como actor de la arena supranacional, hay que añadir nuevos desafíos surgidos de la distribución de la energía global, el medio ambiente y las políticas financieras condicionantes de la distribución igualitaria de los recursos del mundo⁶¹.

Una nueva institucionalidad para regular la justicia distributiva global

A la inmensa tarea que significa la superación de las diferencias extremas en la afluencia existente en una sociedad mundialmente estratificada, hay que sumar los obstáculos que se oponen a la realización histórica del discurso sobre la igualdad de derechos en todas las civilizaciones del mundo. Estas tareas requieren de una institucionalidad que no pue-

⁵⁹ *Ibid.* p. 337.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 322.

⁶¹ *Ibid.*, p. 324.

den ofrecer los sistemas de negociaciones transnacionales existentes. Tampoco pueden resolverse mediante el uso del poder y la fuerza militar para forzar a Estados-naciones renuentes o incapaces de abordarlos⁶².

Estos problemas deben ser regulados, pero requieren de actores globales que hoy no existen. Las redes existentes para el tratamiento de estos problemas son sectoriales, multilaterales y conformadas por delegados de los gobiernos nacionales. Dichas redes no constituyen un foro para la formación de decisiones políticas y sus respectivas manifestaciones legales. Aún si se constituyeran nuevas instancias para estos efectos, se carecería de actores globales. En las instituciones económicas globales multilaterales, como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, sólo participan representantes de los Estados y en esa medida responden a los intereses de sus respectivos gobiernos, y no están sometidos al escrutinio de una esfera pública fuerte y desarrollada⁶³.

La descoordinación entre agencias especializadas

La carta de la ONU permitió la creación de agencias especializadas independientes de los principales órganos y redujo el papel del Consejo Económico y Social (ECOSOC) a funciones de coordinación. Habermas aboga precisamente por el cumplimiento de una coordinación efectiva porque ya ha sido suficientemente comprobado como el tipo de políticas de desarrollo económico puede impactar positiva o negativamente en las políticas de desarrollo social.

Estos organismos especializados en asuntos relativos al desarrollo de los mercados no suelen considerar las recomendaciones de la OIT y la OMS, más centradas en el desarrollo de políticas sociales vinculadas al trabajo y a la salud.

Lo mismo puede decirse de la descoordinación del Consejo de Seguridad con el PNUMA orientado a las políticas ambientales.

Otro ejemplo relevante de descoordinación es la existente entre el Consejo de Seguridad y el ECOSOC, ambos definidos como partes de los órganos principales de la ONU. Pese a

⁶² *Ibid.*, pp. 333-334.

⁶³ *Ibidem.*

que este último está llamado a coordinar el trabajo de sus organismos especializados, sus recomendaciones—sobre asuntos económicos, sociales, culturales, educativos, sanitarios, respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales— no siempre son consideradas por el Consejo de Seguridad. Además, estas recomendaciones tampoco forman parte de los asuntos más importantes del debate y acuerdos de la Asamblea General⁶⁴.

Las instituciones internacionales y los Estados no han sido organizados para enfrentar los problemas del desarrollo de una manera coherente e integrada. Los problemas relacionados con la pobreza, las enfermedades infecciosas y la degradación medioambiental siguen considerándose como hechos separados⁶⁵.

Sin embargo, la Agenda 2030 para el Desarrollo sostenible constituye una sobresaliente iniciativa de la ONU que por lo menos declara concebir el desarrollo como un fenómeno único compuesto de múltiples dimensiones y que por lo tanto debería ser tratado conjuntamente por todos sus órganos. La Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible está comprometida con diecisiete objetivos que integran la concepción de desarrollo: la reducción de la pobreza y desigualdad social, producción y consumo responsable que no deprede la naturaleza, paz y justicia, y cooperación multilateral para el desarrollo.

Otras instituciones de la ONU coordinadas entre sí y que insuman la Agenda 2030 son las especializadas en el cambio climático. Estas son La Convención Marco de la ONU sobre el Cambio Climático (CMNUCC) y su órgano supremo en la toma de decisiones, la Conferencia de las Partes (COP) y el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) que nació a partir del PNUMA y de la Organización Meteorológica Mundial (OMM).

En la visión integral del desarrollo es destacable la definición de Desarrollo Humano del PNUD en la era de Antropoceno.

Para enfrentar estos problemas de una manera consistente con el objetivo del desarrollo sostenible, los países deberían estar obligados a negociar de manera conjunta los distintos campos que influyen en las capacidades para enfrentar esos problemas, como, por ejemplo: la asistencia para el desarrollo, la transferencia de nuevas tecnologías, las relaciones

⁶⁴ *Carta de las Naciones Unidas*, artículo 62.

⁶⁵ Habermas, J., "A political Constitution for the Pluralist World Society?", *op. cit.*, pp. 333-334.

comerciales y la estabilidad financiera. Las distintas políticas de desarrollo deberían concebirse y llevarse a cabo como partes de un mismo y único problema⁶⁶.

Por otra parte, los grupos de países, como el G7, G8, G20 y G77 sólo pueden llegar a acuerdos informales no obligatorios, no pudiendo influir como “institución” en los problemas originados por la desigual distribución de la riqueza a escala global. Sin embargo, como esos países constituyen mayoría de votos en entidades como el FMI, los acuerdos pueden transformarse en acciones concretas. Eso sucedió con el G20 de abril de 2009, con las decisiones relativas a la emisión de los Derechos Especiales de Giro (DEG) del FMI, un instrumento monetario de pago internacional que fue distribuido entre todos los países miembros del FMI en proporción a su peso en la economía mundial. Los países en desarrollo recibieron el equivalente a unos 120 mil millones de dólares. Cuando lo que se emite son dólares estadounidenses, todo el poder adquisitivo lo recoge el país emisor⁶⁷.

3. REFORMA DE LA ONU

Todo lo anterior demuestra la necesidad de llevar a cabo reformas de gran envergadura que doten a la ONU de las competencias suficientes para cumplir las funciones propias en las arenas supranacionales y transnacionales. Un nuevo orden político global estaría comprometido no solamente con la realización histórica de la paz y los derechos, sino también con el desarrollo de las condiciones políticas que permitan regular los problemas relativos a la justicia distributiva entre naciones y al interior de estas, y de esta forma favorecer también el respeto a los principios de la justicia intergeneracional, amenazados por un sistema que ha identificado el desarrollo con el logro de la sociedad afluyente y que está poniendo en peligro la preservación de los elementos básicos para la conservación y reproducción de la vida humana, vegetal y animal: acceso al agua, producción de alimentos, uso de la tierra y del medio ambiente⁶⁸. Una efectiva reforma de la ONU podría contribuir

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ El positivo papel que podría cumplir el G20 ha sido destacado por Ricardo Ffrench-Davis en sus comentarios a mi artículo “Crisis sistémica y nuevo orden global”, *Revista Societas* 15 (Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales, 2013).

⁶⁸ Las propuestas del Panel Intergubernamental para el Cambio Climático de las Naciones Unidas para limitar la emisión de gases de efecto invernadero no han sido objeto de acuerdos sólidos en todas las cumbres climáticas habidas entre 1979 y 2023. Un avance más signifi-

a dar algunos pasos importantes en la búsqueda de posibles soluciones a los problemas anteriores.

Las propuestas de Kofi Annan

Habermas atribuye gran importancia a algunas de las reformas de la ONU propuestas por el Panel de Alto Nivel designado por Kofi Annan, señalando entre ellas: vincular la paz internacional a una política de implementación global de los derechos humanos, prohibir la violencia mediante la amenaza de sanciones, incluyendo las intervenciones que refuerzan la paz y la penalización de la guerra como mecanismo para resolver los conflictos interestatales.

Otro avance consistiría en la relativización de la soberanía de los Estados miembros, ahora reinterpretada como “igualdad soberana” y la inclusión de todas las naciones en las principales estructuras de la ONU.

Las reformas que contribuirían a la vinculación entre la paz y los derechos humanos, pero que no otorgaran la misma importancia a las reformas más directamente relacionadas con la justicia distributiva entre naciones e intranacionales, desconocerían la evidente interacción entre estos tres valores: paz, derechos humanos y justicia distributiva.

a) Sobrevaloración de aspectos militares

Para que estas dimensiones de la justicia sean asumidas seriamente y en concordancia con las ideas de Habermas ya señaladas, es preciso que los miembros permanentes del Consejo de Seguridad (también conocido como P-5: EE.UU, China, Rusia, Reino Unido y Francia) dejen de sobrevalorar dimensiones militares de la paz y comprendan el negativo impacto que la pobreza y las aberrantes desigualdades tienen en el estallido de los conflictos y atroces guerras hoy esparcidos en las distintas regiones del mundo. Las mutuas relaciones entre las acciones bélicas y el bienestar social ya ha sido demostradas abrumadoramente por las investigaciones procedentes del sistema académico, las ONG e innumerables informes de la ONU. Los miembros permanentes del Consejo de Seguridad,

cativo es el Acuerdo de París de fines de 2015. Ver capítulo XXIX de *Existen alternativas a la racionalidad capitalista, op. cit.*

como sabemos, se han opuesto sistemáticamente a cualquier intento de los secretarios generales por reformar la ONU.

b) Burocracia y descoordinación

La descoordinación es un rasgo característico de todas las burocracias formales de gran tamaño condicionado en gran medida por la división de su función definitoria en varias unidades de menor tamaño que se especializan en algunos aspectos específicos de esa función cuyo desarrollo requiere de determinadas competencias. Estas unidades suelen convertirse en corporaciones encerradas en su especializada área de acción y muy proclives a la tenaz defensa del monopolio de sus competencias y del de sus incumbentes hasta transformarse en verdaderas oligarquías resueltas a imponer sus leyes de hierro (Robert Michels).

El sistema de la ONU está integrado por seis órganos principales, doce órganos subsidiarios, seis fondos y programas, seis institutos de investigación y capacitación, trece órganos, ocho órganos conexos, ocho comisiones orgánicas, cinco comisiones regionales, quince organismos especializados, veintisiete departamentos y oficinas, la Comisión de Consolidación de la Paz de las Naciones Unidas y el Foro Político de Alto Nivel sobre el Desarrollo Sostenible. El total de funcionarios adscritos a esta heterogénea estructura alcanzaba en 2022 la cifra de 124.551, de los cuales 34.914 se concentraban en la Secretaría –en Nueva York y regiones–, 15.654 en UNICEF, 13.354 en ACNUR y 11.670 en el Programa Mundial de Alimentos⁶⁹.

Los fracasados intentos por reformar la ONU

Entre los hitos más importantes de la reforma sobresalen las propuestas del secretario general Kofi Annan en la Asamblea General de la ONU celebrada entre el 14 y 16 de sep-

⁶⁹ El presupuesto de 3,2 mil millones de dólares aprobado para 2022, no incluye el financiamiento de Operaciones de Mantenimiento de la Paz, Agencias y Programas Especializados –como UNICEF y el Programa Mundial de Alimentos–, Fondos Fiduciarios y Programas Voluntarios y Mecanismos de Respuesta a Emergencias. Estos se financian mediante presupuestos separados y, en algunos casos, de carácter plurianual. UN System Chief Executives Board for Coordination, “Personnel by organization”. Disponible en <https://unsceb.org/hr-organization>; United Nations, “Fifth Committee Approves Secretary-General’s Proposed \$3.12 Billion Programme Budget for 2022, Concluding Main Part of Seventy-Sixth Session”, 23 de diciembre de 2021. Disponible en <https://press.un.org/en/2021/gaab4378.doc.htm>

tiembre de 2005. Las reformas propuestas están contenidas en el Informe del Panel de Alto Nivel de la Secretaría General sobre las amenazas, los desafíos y el cambio publicado en 2004. En el prólogo de este informe el secretario general dijo que se esforzaría por avanzar en todo lo que era parte de sus competencias, esperando que los otros órganos de la ONU hicieran lo mismo. También señaló que sus recomendaciones específicas serían incluidas en la Cumbre sobre las reformas, lo que se materializó en la Asamblea General de 2005.

Desde que Kofi Annan asumió la Secretaría General de la ONU en 1997 dejó muy en claro su interés en las reformas manifiestas en su informe *Renovación de las Naciones Unidas: un programa de reforma*. Otro momento clave en este sentido fue la constitución de un grupo de personas eminentes con el fin de contribuir a superar la crítica a la ONU por funcionar como una enorme maquinaria burocrática alejada de los ciudadanos y de su entorno próximo. Este grupo conformado por once personas presentó treinta propuestas en un informe titulado *Nosotros los pueblos: la sociedad civil, las naciones y la gobernanza global* publicado en 2004. El grupo fue presidido por el expresidente de Brasil, Fernando Henrique Cardoso, y contó con la participación de Manuel Castells, entre otros.

Juan Manuel de Faramiñán, en la Adenda de su artículo titulado *Las necesarias modificaciones de las Naciones Unidas en un mundo globalizado en su sesenta aniversario* destacó estos antecedentes de las reformas que Annan iba a presentar en la Asamblea General de septiembre de 2005⁷⁰.

Además del notable estudio de David Held sobre las propuestas para reformar la ONU, es necesario reconocer el valioso informe *Pathways to Security Council Reforms* de Richard Gowan y Nora Gordan, del Center on International Cooperation de la Universidad de Nueva York⁷¹. En su resumen ejecutivo señalan que cuando se cumplieran en 2015 los 70 años desde su fundación en 1945, solo podía constatarse que la única ampliación del Consejo de Seguridad fue la de 1965, al aumentar de 6 a 10 los miembros no permanentes, es decir 50 años después, medio siglo. Si esa comparación la hacemos con 2024, de 50 subimos a 59 años.

⁷⁰ Faramiñán, J. M., "Las necesarias modificaciones de las Naciones en un mundo globalizado en su sesenta aniversario", *Revista Electrónica de Estudios Internacionales*, julio de 2005.

⁷¹ Gowan, R., Gordan, N., *Pathways to Security Council Reforms*, Center on International Cooperation, Universidad de Nueva York, mayo de 2014. <https://bit.ly/4c9Ot9w>

a) Reformas aprobadas desde 1945

Son muy pocos los cambios que pueden reconocerse desde junio de 1945, cuando la Carta de la ONU fue adoptada. Con la reforma de 1965, ya mencionada, los diez miembros no permanentes del Consejo de Seguridad se elegirían de entre cinco Estados de África y Asia; uno de Europa Oriental; dos de América Latina; y dos de Europa Occidental y otros Estados⁷². También se elevó el número de votos afirmativos de siete a nueve de los miembros del Consejo de Seguridad necesarios para la adopción de decisiones de fondo. En los nueve votos, se debía contar con el voto afirmativo de los cinco miembros permanentes. Esta reforma difícilmente podría calificarse como una señal de democratización del sistema⁷³.

En 1965 también fue reformado el ECOSOC aumentando sus miembros de dieciocho a veintisiete. Una nueva reforma en 1973 aumentó ese número a cincuenta y cuatro⁷⁴.

La reforma del Consejo de Seguridad y del ECOSOC se fundaban en el aumento de países miembros de la ONU como resultado del proceso de descolonización, así como en la necesidad de otorgar una mayor representatividad geográfica a los miembros no permanentes⁷⁵.

La Asamblea General de la ONU de septiembre de 1965 también aprobó reemplazar la Comisión de Derechos Humanos, uno de sus órganos subsidiarios, por el Consejo de Derechos Humanos. La Comisión era criticada por su "politización": sus cuarenta y siete miembros y el Consejo de Seguridad violaban repetidamente los derechos humanos al mismo tiempo que no se abstendían de criticar las acciones de otros Estados que ellos condenaban por ser claras violaciones de los derechos humanos. Esto no obsta al reco-

⁷² Asamblea General de las Naciones Unidas, "Cuestión de una representación equitativa en el Consejo de Seguridad y en el Consejo Económico y Social", RES 1991 (XVIII), 1285ª sesión plenaria, 17 de diciembre de 1993. Disponible en [https://undocs.org/en/A/RES/1991\(XVIII\)](https://undocs.org/en/A/RES/1991(XVIII))

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ver Organización de los Estados Americanos, "Nota introductoria", en *Carta de las Naciones Unidas*, pp. 1-2. <https://bit.ly/4dSx8UE>

⁷⁵ Organización de las Naciones Unidas, "Carta de las Naciones Unidas: Enmiendas a los artículos 23, 27, 61 y 109". Disponible en <https://www.un.org/es/about-us/un-charter/amendments>

nocimiento de los aportes de la Comisión en la formulación de las Declaraciones sobre los Derechos Humanos y sus respectivos Protocolos⁷⁶.

Una convención sobre el terrorismo fue otra propuesta considerada en el proyecto de reforma de Annan. Solamente se acordó la necesidad de preparar una convención para 2006. La Asamblea General de 2006, siguiendo las recomendaciones de la asamblea del año anterior, aprobó la Estrategia General Antiterrorista enfatizando que los factores del terrorismo son los prolongados conflictos vinculados a la intolerancia religiosa, nacionalista y étnica, violación de los derechos humanos, marginalidad económica y social y falta de gobernabilidad⁷⁷.

La respuesta para combatir el terrorismo recomendada consiste en el imperio de la ley, el diálogo y la cultura de la paz entre diferentes doctrinas religiosas⁷⁸.

b) Oposición a la ampliación del Consejo de Seguridad

La reforma de Annan de ampliar el Consejo de Seguridad con cinco nuevos miembros permanentes fue vetada por China y Estados Unidos. En muchas propuestas destacan Japón, Alemania, India, Brasil (Grupo de los 4) y varias naciones africanas: Egipto, Nigeria, Sudáfrica y la Liga Árabe. Ya en la Asamblea General de 2008 Indonesia alegó que las civilizaciones más grandes debían estar representadas proporcionalmente, y que la comunidad de más de mil cien millones de musulmanes debía ser parte del Consejo de Seguridad para que este fuese verdaderamente democrático⁷⁹.

En la historia de las divisiones en la ampliación de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad no se ha logrado un acuerdo. Corresponde observar que Estados Unidos ha mantenido una actitud favorable a la representación de la India y Japón. El apoyo del

⁷⁶ Texier, P., "El nuevo Consejo de Derechos Humanos ¿Reforma o continuidad en la ONU?", *Le Monde diplomatique*, edición chilena, octubre 2006, pp. 16-17.

⁷⁷ Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, "Los Derechos Humanos, el Terrorismo y la Lucha contra el Terrorismo", Folleto Informativo n°2, 2008, p. 2.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ United Nations, "Indonesia calls for Muslim representation on Security Council", 27 de septiembre de 2008. Disponible en <https://bit.ly/3wlc5Jv>

Reino Unido y Francia ha sido más amplio al incluir también a Alemania y Brasil. China por su parte ha apoyado la representación de los países en desarrollo, pero se ha opuesto a aceptar a Japón⁸⁰.

El excanciller Herald Muñoz, mientras se desempeñaba como Embajador de Chile ante la ONU, fue designado por el presidente de la Asamblea General como facilitador de las conversaciones para reformar el Consejo de Seguridad. En ellas le quedó de manifiesto la imposibilidad de eliminar el veto debido a la oposición del P-5. Otras opciones, como restringir o explicar las razones de su uso tampoco prosperaron. Asimismo, la posibilidad de ampliar el Consejo de Seguridad con miembros no permanentes con reelección inmediata también fue rechazada por países que aspiraban a integrar el Consejo de Seguridad contando con derecho a veto⁸¹.

No es muy difícil suponer que en la base de este disenso figuran intereses geopolíticos de partes contrincantes.

c) El veto de los contrincantes

Si se analiza el periodo posterior a la Guerra Fría, Estados Unidos y Rusia, la heredera natural de la Unión Soviética, han recurrido sistemáticamente al veto para bloquearse mutuamente en la arena internacional. Por ejemplo, solo durante mayo de 2014 ambos países ejercieron este derecho 273 veces –83 Estados Unidos y 130 Rusia–. Esta situación impide lograr cualquier acuerdo para reformar el Consejo de Seguridad⁸².

Un ejemplo más reciente han sido los fracasados intentos del Consejo de Seguridad para propiciar un alto al fuego entre Israel y Hamás debido a la oposición de intereses geo-

⁸⁰ Ver Organización de las Naciones Unidas, “Updated Security Council Must Reflect Changing Global Reality, Member States Say, as General Assembly Debates Ways to Advance Progress on Reform”, 7 de noviembre de 2016. Disponible en <https://bit.ly/3Uz3drH>; *La Nación*, “China rechaza ampliar Consejo de Seguridad.” 4 de junio de 2005. Disponible en <https://bit.ly/3wvZlu4>; Deutsche Welle, “El G-4 pide reformar el Consejo de Seguridad.” 26 de septiembre de 2015. Disponible en <https://bit.ly/4anNUlo>; “Alemania presenta reforma de Consejo de Seguridad.” 17 de mayo de 2005. Disponible en <https://bit.ly/4bzcc1Y>.

⁸¹ Muñoz, H., “La urgencia de reformar: un testimonio”, *El Mercurio*, 5 de octubre de 2024.

⁸² Badie, B., “La ONU o las ambigüedades del poder”, *Le Monde diplomatique* (ed. chilena), junio de 2015.

líticos estadounidenses, rusos y chinos en Medio Oriente. Un proyecto de resolución de Rusia del 16 de octubre de 2024 fue rechazado por Estados Unidos por no condenar los ataques terroristas de Hamás a Israel del 7 de octubre y no mencionar el derecho internacional humanitario⁸³. Otro presentado por Argelia el 20 de febrero de 2024 fue rechazado por Estados Unidos porque perjudicaría la liberación de rehenes israelíes en manos de Hamás⁸⁴. Además, una resolución propuesta por Estados Unidos el 22 de marzo de 2024 fue vetada por Rusia y China por no solicitar un alto al fuego total⁸⁵.

d) La indisposición de Estados Unidos para ser actor principal en la cooperación multilateral

Así lo demuestra su negativa a aportar con el 0.7 % del PNB como asistencia al desarrollo⁸⁶, y a la ratificación de su adhesión a la Corte Penal Internacional, la primera de carácter permanente, a diferencia de los Tribunales Penales Internacionales *ad hoc* en Ruanda y exrepública Yugoslavia⁸⁷.

La indisposición de otros miembros permanentes del Consejo de Seguridad para ser parte de la Corte Penal Internacional (CPI), también es una afrenta a la colaboración multilateral. La CPI entró en vigor en abril de 2006 cuando se reunieron las 76 ratificaciones requeridas por el Estatuto de Roma que la creó en 1998. Hoy forman parte del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional 124 países. Entre las grandes potencias, Estados Unidos y Rusia lo firmaron, pero luego lo rechazaron, mientras que China e India no lo firmaron⁸⁸.

⁸³ Naciones Unidas, "Israel-Palestina: Un proyecto de resolución de Rusia que pedía el alto el fuego fracasa en el Consejo de Seguridad", 16 de octubre de 2024. Disponible en <https://bit.ly/4dusKKa>

⁸⁴ Noticias ONU, "Estados Unidos veta por tercera vez una resolución del Consejo de Seguridad que pedía un alto el fuego en Gaza" 2 de febrero de 2024. Disponible en <https://bit.ly/3BvpOj6>.

⁸⁵ Noticias ONU, "Rusia y China vetan en el Consejo de Seguridad una resolución de Estados Unidos sobre un alto el fuego en Gaza", 22 de marzo de 2024. Disponible en <https://news.un.org/es/story/2024/03/1528516>.

⁸⁶ Held, D., "Social democracia global", *Cuadernos del Foro Valparaíso*, I, 2ª. Edición, 2008, p. 23.

⁸⁷ Un resumen de la oposición de Estados Unidos a la Corte durante la administración de los presidentes Clinton y Bush está disponible en la página web de la United Nations Association of the United States of América, octubre de 2003.

⁸⁸ *Ibidem*.

e) Relación con los Secretarios Generales

La relación del Consejo de Seguridad con los secretarios generales ha sido muy difícil. Por ejemplo, Rusia, desconfiaba tanto de Dag Hammarskjöld, que incluso propuso la existencia de dos secretarios generales. Esto contrasta con su reconocimiento como embajador de la diplomacia y la mediación. Hammarskjöld fue reelegido en su cargo entre marzo de 1953 y septiembre de 1961⁸⁹.

Estados Unidos impidió la reelección de Boutros-Ghali, uno de los más connotados secretarios generales que ocupó ese cargo entre 1992 y 1996, acusándolo de ser “demasiado independiente”.

Boutros-Ghali organizó en Viena en 1993 la primera reunión mundial sobre Derechos Humanos después de la Declaración de 1948. La Declaración de Viena integra en un solo documento los Derechos civiles y políticos con los Derechos Económicos, Sociales y Culturales, impugnando la supuesta primacía de los derechos civiles y políticos sobre los económicos, culturales y sociales. Esta iniciativa la emprendió sin pedir la autorización de la Asamblea General ni del Consejo de Seguridad⁹⁰.

Todos estos derechos son universales, indivisibles, interdependientes e interrelacionados, independientemente de cualquier sistema político, económico y cultural.

Recordemos que el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 señala en su preámbulo que:

“no puede realizarse el ideal del ser humano libre en el disfrute de las libertades civiles y políticas y liberado del temor y de la miseria, a menos que se creen condiciones que permitan a cada persona gozar de sus derechos civiles y políticos, tanto como de sus derechos económicos, sociales y culturales”⁹¹.

⁸⁹ Badie, B., “La ONU o las ambigüedades del poder”, *op. cit.*

⁹⁰ Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos, “Declaración y Programa de acción de Viena Aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993”, Publicado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos y el Departamento de Información Pública de las Naciones Unidas, septiembre de 2013. Disponible en <https://bit.ly/3USaC6Q>

⁹¹ Oficina del Alto Comisionado de los Derechos Humanos, “Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos”, 16 diciembre 1966. Disponible en <https://bit.ly/3KbnG0U>

Kofi Annan también fue un secretario general independiente que se opuso a la invasión estadounidense de Irak en 2003, teniendo que enfrentar múltiples dificultades durante su mandato. Esto muestra la dependencia de la ONU de la política exterior de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

Los *elders* (mayores), un grupo de líderes caracterizados por su lucha a favor de la paz y el respeto de los derechos humanos, presidido por Kofi Annan, reconoció las dificultades para abolir el derecho a veto o la ampliación del número de miembros permanentes del Consejo de Seguridad⁹².

Por lo mismo, sus propuestas apuntaron a la renuncia a este derecho en caso de crímenes contra la humanidad, la renovación de la permanencia de los Estados no permanentes del Consejo de Seguridad, una mayor independencia de los secretarios generales y la extensión del mandato del secretario general a siete años sin derecho a reelección y una mayor participación de los actores sociales ante la ONU⁹³.

David Held sostuvo en su propuesta por una Social Democracia Global realizar una convención legal internacional para vincular la agenda de seguridad con la de derechos humanos. Acordar un borrador de cuáles debieran ser los resultados de una convención de esa naturaleza importa menos que destacar la significación de un proceso legítimo que revise los aspectos de seguridad y de derechos humanos del derecho internacional y procure reconectarlos en un marco legal global.

Un resultado demostrable de esa iniciativa podrían ser nuevos procedimientos en la ONU para especificar el conjunto de condiciones que podrían constituir una amenaza a la paz y el bienestar de la humanidad y fueran suficientes para justificar el uso de la fuerza. Sin embargo, la aprobación de dichas propuestas depende de la anuencia de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

⁹² Badie, B., "La ONU o las ambigüedades del poder", *op. cit.*

⁹³ *Ibidem.*

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA ESTRATEGIA MULTIDIMENSIONAL PARA PERSISTIR EN LA REFORMA

¿Por qué ha fracasado la reforma?

Para complementar el análisis precedente primero se destacan los obstáculos que han impedido la reforma para luego identificar los rasgos principales de una estrategia que mantenga viva la esperanza de que es posible construir un consenso sobre su imposter-gable procedencia.

Un factor que no favorece la reforma es que los requisitos exigidos por la Carta para poder aprobar la reforma del Consejo de Seguridad son muy engorrosos. Las reformas entrarán en vigor para todos los miembros de la ONU cuando hayan sido adoptadas por el voto de 2/3 de los miembros de la Asamblea General (129 de 193 miembros) y ratificadas, de conformidad con sus respectivos procedimientos constitucionales, por los dos 2/3 de los miembros de las ONU, incluyendo a todos los miembros permanentes del Consejo de Seguridad.

Algunos piensan que la mayoría del P-5 siempre se opondrá a la reforma consensuada y que solo la promoverían después de una guerra cuya continuidad estaría perjudicando sus propios intereses. Esta visión realista es totalmente antitética con el tercer imperativo categórico de la filosofía kantiana cosmopolita. Habermas, Ferrajoli, Bobbio, Loewe y Cortina postulan un ente superior. Este podría llegar a ser una ONU reformada y, por lo tanto, dotada de facultades suficientes para realizar los derechos humanos de todas las personas y garantizar la paz global. Este sería un tercer nivel, además del nivel que corresponde a los pueblos cuyas relaciones serían reguladas por el derecho de gentes.

Después de examinar el fracaso de los intentos de reforma del Consejo de Seguridad, algunos de los estudios ya citados identifican momentos importantes en los que se pudo apreciar un alto interés en la reforma del Consejo de Seguridad.

Uno fue a propósito de las propuestas de Kofi Annan a la Asamblea General en septiembre de 2005. Otro hito ocurrió en la Asamblea General de septiembre de 2008 con la aprobación de la decisión 62/557 que establece las negociaciones intergubernamentales informales (IGN).

Posteriormente, también se observó una activación de la discusión de la reforma en 2015 cuando se cumplieron 70 años de la fundación de la ONU (1945)⁹⁴.

Ahora se resaltarán las iniciativas surgidas de la decisión 62/557 porque reflejan mejor la historia de proceso de reforma y el estado en que se encuentra en la actualidad. Las negociaciones intergubernamentales informales (IGN) nacieron después de casi dos décadas y media del Grupo de Trabajo de Composición Abierta (OEWG) que lo precedió.

La regla sobre la toma de decisiones mediante el consenso hacía particularmente difícil la mediación del *Chairman* del OEWG para mediar en la construcción de acuerdos parciales como bases para la búsqueda del consenso.

Sin tener que observar esa regla los miembros participantes en las negociaciones informales articularon las reformas en torno a cinco grandes áreas correspondientes a categorías de membresía; derecho a veto; representación regional; el tamaño del Consejo de Seguridad y sus métodos de trabajo; y la relación entre el Consejo de Seguridad y la Asamblea General.

Algunas de las principales iniciativas de las IGN se refieren a otorgar un mayor protagonismo a los miembros no permanentes; limitar el uso y alcances del veto, especialmente en materias vinculadas a crímenes de lesa humanidad; modificar el número de votos afirmativos en algunas materias tratadas por el Consejo; ampliar el Consejo de Seguridad para favorecer la representatividad y efectividad; y mejorar la coordinación entre el Consejo de Seguridad y la Asamblea General.

El llamado del Presidente de la 66° Asamblea General de la ONU de septiembre de 2011 a “reforzar los vínculos políticos con las capitales”, fue compartido por muchos Estados miembros, pero pocos atendieron su llamado de una Reunión de Alto Nivel. Sin embargo,

⁹⁴ Faramiñán, J. M., “Las necesarias modificaciones de las Naciones en un mundo globalizado en su sesenta aniversario”, *op. cit.*; Asamblea General de las Naciones Unidas, “Decisión 62/557. Cuestión de la representación equitativa en el Consejo de Seguridad y del aumento del número de sus miembros y cuestiones conexas”, Resoluciones y Decisiones aprobadas por la Asamblea General durante su sexagésimo segundo período de sesiones, Volumen III, 23 de diciembre de 2007 – 15 de septiembre de 2008, Suplemento No. 49 (A/62/49), 2008. Disponible en <https://bit.ly/46vE7zI>; Gowan, R., Gordan, N., *Pathways to Security Council Reforms*, *op. cit.*

en 2012, los Estados miembros comenzaron a pedir medidas de reforma para el próximo hito de 2015, cuando se cumplieron 70 años de la fundación de la ONU. La posibilidad de una Reunión de Alto Nivel en 2015 surgía como un posible compromiso aceptable para aquellos Estados miembros que pedían resoluciones de reforma reales o documentos de trabajo concisos como base de la reforma que se esperaba concretar en 2015.

En la 67ª Asamblea General de la ONU de septiembre de 2012 se produjo una pérdida significativa del impulso a la reforma debido a opiniones divergentes entre el *Chairman* y el Presidente de la Asamblea General sobre cuándo celebrar la primera reunión de alto nivel. Esto paralizó las IGN hasta abril de 2013. Los Estados miembros expresaron frustración por el lento ritmo de la reforma durante el 67º período de sesiones, incluso más que en sesiones anteriores.

En 2015 y 2016 la 70ª y 71ª Asambleas Generales aprobaron las decisiones 69/650 y 70/559 respectivamente, que exhortaban a los Estados miembros a continuar las IGN sobre la reforma del Consejo de Seguridad⁹⁵. El 17 de noviembre de 2021, durante la 76ª sesión de la Asamblea General, diversos delegados hicieron notar que luego de 12 años de negociaciones intergubernamentales no se habían logrado avances: los distintos grupos se habían limitado a reiterar sus posiciones, mientras que el P-5 mantenía asegurado su derecho a veto⁹⁶.

El 22 de septiembre de 2024 la Asamblea General de la ONU aprobó el Pacto para el Futuro, en el que se reafirma el compromiso con los propósitos y principios contenidos en la Carta de la ONU, con el desarrollo, paz y seguridad, y derechos humanos. Asimismo, se reitera el compromiso con el desarrollo sostenible, específicamente con las metas

⁹⁵ "Intergovernmental Negotiations on the question of equitable representation on and increase in the membership of the Security Council and related matters". En <https://www.un.org/en/ga/screform/77/pdf/2015-07-31-screform-ign.pdf>; Asamblea General de las Naciones Unidas, "Decisión 70/559. Cuestión de la representación equitativa en el Consejo de Seguridad y del aumento del número de sus miembros y cuestiones conexas", Resoluciones y Decisiones aprobadas por la Asamblea General durante su septuagésimo período de sesiones, Volumen III, 24 de diciembre de 2015 a 13 de septiembre de 2016, pp. 281-282.

⁹⁶ United Nations, "Question of equitable representation on and increase in the membership of the Security Council and other matters related to the Security Council", General Assembly Seventy-fifth session 29th plenary meeting Tuesday, 17 November 2020, 3 p.m. New York, A/75/PV.29.

contenidas en la Agenda 2030, mediante 27 acciones específicas, que abarcan desde la reducción de la pobreza hasta la lucha contra el cambio climático y la importancia de la ciencia y tecnología para el cumplimiento de dichas metas.

El pacto además destaca la ampliación del Consejo de Seguridad, incluyendo a países de regiones infrarrepresentadas o sin representación, países en desarrollo, Estados pequeños y medianos; llegar a un acuerdo en torno a las categorías de miembros; revisar el veto, especialmente en lo referido a su alcance y uso; mejorar y democratizar el Consejo de Seguridad y estrechando su relación con la Asamblea General; y tomar medidas oportunas para prevenir y/o cesar la comisión de genocidios, crímenes de lesa humanidad o crímenes de guerra⁹⁷.

En la tabla 1 siguiente se señalan algunas propuestas de reforma del Consejo de Seguridad y la posición del P-5 con respecto a ellas. Al respecto, se observan algunas diferencias notables entre los grupos de países que han participado del proceso. Es claro que el progreso en la formación del consenso con respecto a la ampliación del Consejo depende de muchos cambios en las propuestas de los Estados, pero al mismo tiempo puede observarse una cercanía entre aquellas del G-4 conformado por Alemania, Brasil, India y Japón y las de la Unión Africana. Esta última es la agrupación de mayor peso, ya que cuenta con 54 Estados, equivalentes al 42% de los 2/3 requeridos (129 miembros) para que la Asamblea apruebe cualquier reforma. La tabla también muestra que el grupo ACT en el que Chile participa propone que el Consejo de Seguridad se capacite mejor para prevenir oportuna y decisivamente frente al genocidio, crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra.

⁹⁷ Asamblea General de las Naciones Unidas, “Resolución aprobada por la Asamblea General el 22 de septiembre de 2024 [sin remisión previa a una Comisión Principal (A/79/L.2)] 79/1. El Pacto para el Futuro”. Disponible en <https://www.undocs.org/es/A/RES/79/1>

TABLA 1. PROPUESTAS DE REFORMA DEL CONSEJO DE SEGURIDAD Y REACCIONES DEL P-5.

Grupo	Propuestas de reforma del Consejo de Seguridad	Reacciones del P-5
G-4: Alemania, Brasil, India y Japón	Ampliar el Consejo de Seguridad a 25 miembros (6 nuevos miembros permanentes y 4 no permanentes)	Estados Unidos: considera la incorporación de Alemania y Japón como miembros permanentes, aunque sin derecho a veto.
"Unidos por el Consenso" (UfC): 20 países encabezados por Italia, México, Pakistán, Argentina, Colombia y España	Ampliar el Consejo de Seguridad a 25 miembros (10 nuevos miembros no permanentes) con periodos más largos o con la posibilidad de ser reelectos. Los 10 nuevos miembros serían representativos de la diversidad geográfica.	
Consenso Ezulwini: Unión Africana	Ampliar el Consejo de Seguridad a 26 miembros (6 nuevos miembros permanentes con derecho a veto y 5 no permanentes). Cinco puestos serían para países africanos (2 permanentes y 3 no permanentes).	China: ha mostrado apertura a la incorporación de 10 miembros no permanentes, pero se opone a la incorporación de miembros permanentes, especialmente en el caso de Japón
Grupo ACT (Accountability, Coherence and Transparency Group: 27 países entre los que se destacan Suiza, Bélgica, Dinamarca, Arabia Saudita, Nueva Zelanda y Chile, entre otros	El grupo elaboró un Código de Conducta para la actuación del Consejo de Seguridad en relación con el genocidio, los crímenes de lesa humanidad, y crímenes de guerra. Su finalidad es que el Consejo esté mejor capacitado para actuar de manera oportuna y decisiva frente a dichos crímenes. También buscan fortalecer el papel preventivo del Consejo de Seguridad.	Rusia: sólo consideraría incorporar a países del Sur Global como India o Brasil. Coincide con Estados Unidos en restringir –por razones de eficiencia– la ampliación del Consejo de Seguridad a 21 miembros como máximo.
Grupo Árabe: 22 Estados del mundo árabe	Otorgar al mundo árabe un puesto permanente y una mayor presencia entre los miembros no permanentes.	Francia y Gran Bretaña: receptivos a las propuestas del G-4 y estarían a favor de la ampliación del Consejo de Seguridad a 25 miembros, con Alemania y Japón como miembros permanentes. En 2009 también propusieron la posibilidad de cupos de larga duración, con posibilidad de pasar a permanentes, aunque sin derecho a veto.
L69: 42 países en desarrollo de América Latina y el Caribe, Asia y el Pacífico	Ampliar las categorías permanentes y no permanentes, obedeciendo a una distribución geográfica equitativa. Otorgar mayor representación a los países en desarrollo, incluidos los Estados insulares y pequeños. Mejorar los métodos de trabajo del Consejo de Seguridad.	
Fuentes: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, "El desafío de reformar el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas", Serie Minutas núm. 103-23, 6 de octubre de 2023. Disponible en https://bit.ly/3LKybJx ; Asamblea General, Consejo de Seguridad, "Código de Conducta para la respuesta del Consejo de Seguridad en casos de genocidio, crímenes de lesa humanidad y crímenes de guerra" Septuagésimo período de sesiones, Tema 122 del programa, Fortalecimiento del sistema de las Naciones Unidas, 14 de diciembre de 2015. Disponible en https://bit.ly/3LIQMFM ; UN General Assembly, "Question of equitable representation on and increase in the membership of the Security Council and related matters", Sixty-first session Agenda item 111, 2007. A/61/L.69/Rev.1. Disponible en https://bit.ly/4d6RAAe ; UN General Assembly, Seventy-sixth session, 33rd plenary meeting, Monday, 15 November 2021, New York. Disponible en https://bit.ly/4dt7SDv .		

La falta de voluntad política para impulsar la reforma ha sido calificada por los representantes de un gran número de Estados, académicos y organizaciones no gubernamentales como el resultado de cálculos basados en intereses políticos, y compensaciones entre los Estados y coaliciones de Estados.

¿Cuál es la estrategia multidimensional?

Para poder superar los variados impedimentos a la reforma ya mencionados, el Center on International Cooperation ha propuesto la consecución de una estrategia tridimensional. La primera, que ha sido la más mencionada en este artículo, es la defensa de la reforma del Consejo proveniente “de arriba”, mediante la construcción de un acuerdo entre las elites que conforman los miembros permanentes.

La segunda es presionar por la reforma “desde abajo” que apoye los 2/3 necesarios para la reforma y, por lo tanto, sea muy difícil que los miembros permanentes puedan rechazarla.

La tercera es la defensa de la reforma “desde afuera”. Esta procuraría situar la reforma del Consejo de Seguridad en el centro de la agenda de distintos tipos de foros que abogan por la reforma pero que no son parte de la ONU. Aquí se podría mencionar un número muy grande de organizaciones en varios países y/o conformadas por distintos países. Esta estrategia obliga a iniciar acciones dirigidas a informar a los miembros de la ONU que no residen en Nueva York y se encuentran situados en distintas regiones y que no disponen de los conocimientos suficientes sobre las reformas que sería necesario impulsar.

Otro actor muy importante desde afuera es la actuación de los distintos medios de comunicación que reclamen las reformas necesarias.



CUADERNOS DEL FORO VALPARAÍSO

- CUADERNO I** David Held, "Social democracia global", marzo 2004. Segunda edición, abril 2008.
- CUADERNO II** Anthony Giddens, "La agenda progresista", junio 2004.
- CUADERNO III** Manuel Castells, "Estado, sociedad y cultura en la globalización de América Latina, con referencia a la especificidad chilena", enero 2005.
- CUADERNO IV** Raúl Allard, "Globalización, rol del Estado y relaciones internacionales en el realismo de Robert Gilpin", junio 2006.
- CUADERNO V** Gøsta Esping-Andersen, "Contra la herencia social", junio 2007.
- CUADERNO VI** Felipe Herrera Lane, "América Latina y sus desafíos", octubre 2007.
- CUADERNO VII** Carlos Fuentes, "Transformaciones culturales y una agenda latinoamericana", octubre 2008.
- CUADERNO VIII** Fernando Calderón, "Cultura de igualdad, deliberación y desarrollo humano", diciembre 2009.
- CUADERNO IX** Pbro. Dietrich Lorenz (Coord.), "Reflexiones sobre la Encíclica Caritas in Veritate de S.S. Benedicto XVI", junio 2010.
- CUADERNO X** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Los desafíos de la globalización", junio 2011.
- CUADERNO XI** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Innovación. Algunas dimensiones", junio 2012.
- CUADERNO XII** Eduardo Cavieres F., "Valparaíso global", agosto 2012.
- CUADERNO XIII** Crisóstomo Pizarro (ed.), "TIC para una mejor educación", abril 2013.
- CUADERNO XIV** Ernesto Ottone y Crisóstomo Pizarro, "Globalización y democracia", abril 2014.
- CUADERNO XV** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Innovación en la creación de bienes culturales", julio 2014.
- CUADERNO XVI** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Soñando Valparaíso", diciembre 2015.

- CUADERNO XVII** Immanuel Wallerstein, "La declinación del poder hegemónico de los Estados Unidos", diciembre 2016.
- CUADERNO XVIII** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Valparaíso, ciudad universitaria", marzo 2017.
- CUADERNO XIX** Adela Cortina, "El valor de las humanidades en la formación", agosto 2017.
- CUADERNO XX** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Populismo y Comunicación", abril 2018.
- CUADERNO XXI** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Desafíos de APEC", abril 2019.
- CUADERNO XXII** Farhad Khosrokhavar, "El yihadismo europeo y sus actores", octubre 2019.
- CUADERNO XXIII** Crisóstomo Pizarro (ed.), "Pasado y futuro de la reforma universitaria", marzo 2021.
- CUADERNO XXIV** Crisóstomo Pizarro (ed.), "COVID-19 y crisis global", abril 2022.
- CUADERNO XXV** Adela Cortina, "¿Eclipse de la razón comunicativa? Un reto radical para la democracia" y Ética empresarial", agosto 2023.
- CUADERNO XXVI** Crisóstomo Pizarro (ed.), Esteban Vergara (cord.), "Pensando en el futuro de Valparaíso", abril 2024.