

# La crítica de Habermas a la neutralización moral de la política de Kant

Aylton Barbieri Durão. Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Recibido 16/10/2021

## Resumen

La política deliberativa de Habermas considera que hay una tensión interna entre facticidad y validez entre política y derecho del Estado de derecho. Kant podría haberla reconocido a partir del concepto de autolegislación. Sin embargo, por causa de la filosofía de la consciencia y de la herencia metafísica del derecho natural, se quedó prisionero de la concepción de la política como potencial de violencia a disposición del legislador, por eso, la neutralizó moralmente por una teoría política sin política en que la filosofía de la historia explica como la naturaleza se encarga de realizar los designios de la razón práctica.

**Palabras clave:** Habermas, Kant, política, moral.

## Abstract

### The criticism of Habermas to the moral neutralization of the politics of Kant

Habermas's deliberative politics considers that there is an internal tension between factuality and validity between the political and legal poles of the rule of law. Kant could have recognized it from the concept of self-legislation. However, due to the philosophy of consciousness and the metaphysical inheritance of natural law, he remained a prisoner of the conception of politics as a potential for violence at the disposal of the legislator, therefore, he morally neutralized it by a political theory without politics in which the philosophy of history explains how nature is in charge of carrying out the designs of practical reason.

**Key words:** Habermas, Kant, Politics, Morality.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

# La crítica de Habermas a la neutralización moral de la política de Kant

**Aylton Barbieri Durão.** Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Recibido 16/10/2021

## § 1. Introducción

Desde el punto de vista de la política deliberativa de Habermas, hay una tensión interna entre facticidad y validez en el Estado de derecho resultante de la división de su estructura en dos polos: la política y el derecho. La función propia de la política consiste en definir fines o programas colectivos de acción a través del poder administrativo, mientras que la función propia del derecho, compartida igualmente con la moral, es la solución de conflictos de acción. Pero, el derecho y la política cumplen también funciones recíprocas entre sí. El derecho suministra a la política el lenguaje jurídico, dado que las decisiones políticas tienen la forma de leyes, así como la legitimidad resultante del procedimiento discursivo de producción de normas jurídicas; la política, a su vez, dota al derecho de la positividad necesaria para imponerse coercitivamente sobre los sujetos de derecho. Por eso, la tensión interna entre facticidad y validez aparece invertida en el derecho con respecto a la política (Habermas, 1994: 171). La coerción de las normas jurídicas sólo se justifica en nombre de la validez, lo que implica que en el derecho prevalece la normatividad sobre la coerción, la legitimidad sobre la facticidad; pero, la dominación política se apoya en una capacidad virtual de violencia inherente al medio poder que queda a disposición de la voluntad política para implementar los fines colectivos, lo que resulta en el predominio de la instrumentalidad de las decisiones políticas sobre su validez. El entrelazamiento entre política y derecho que constituye el Estado de derecho no significa que el sistema político abandone el potencial de violencia implícita en la regulación a través del medio poder, sino que el poder comunicativo generado discursivamente por los ciudadanos a través del derecho debe disciplinar al poder administrativo del sistema político, especializado en organización de fines y

programas de acción, sin afectar a su lógica interna y tratando de evitar, sin embargo, su tendencia a la autoprogramación (*ib.*: 186-7).

El entrelazamiento entre derecho y política proviene de los orígenes del Estado en la Antigüedad y perduró en la Edad Media a partir de una doble fundamentación: desde arriba, el derecho natural teológico ofrecía a las decisiones políticas del príncipe un momento de incondicionalidad, pues éstas parecían respaldadas en las leyes eternas de Dios, lo que ocultaba su carácter positivo como resultado de la pura voluntad del detentador del poder y, desde abajo, la vinculación de las costumbres con las leyes seculares. En la Modernidad, sin embargo, entra en crisis, por primera vez, el enlace entre derecho, moral y política, porque el surgimiento del Estado moderno estuvo asociado con el proceso de racionalización social que se identificó con la pérdida del fundamento teológico en una sociedad sumergida en luchas religiosas, de lo que resultó la autonomización de la política con relación al derecho y la moral, que se organizaron gradualmente en sistemas funcionales apartados del mundo de la vida con la consecuente devaluación de las costumbres como fuente del derecho y de la moral. Maquiavelo expresa, en el plano teórico, la ruptura de la política con respecto al derecho (*ib.*: 171-2), una vez que el príncipe disponía de una concepción totalmente desacralizada del poder, manifestando su virtud a través de la consecución y conservación del poder, independientemente de los medios para conseguirlo. Hobbes, posteriormente, parte de consideraciones enteramente distintas a las de Maquiavelo. En lugar de la perspectiva del príncipe virtuoso, Hobbes piensa en las razones que el ciudadano debe aducir para entrar en el estado civil. Los ciudadanos se someten a la voluntad del soberano por medio del contrato social constituido por un doble pacto, el pacto de unión civil, que instituye la propia sociedad civil, y el pacto de sumisión, por el cual se realiza la entrega de la soberanía a una única persona, pero Hobbes introduce el Estado de derecho, que garantiza los derechos subjetivos privados necesarios para generar seguridad interna y paz externa a los ciudadanos, indispensables para el florecimiento de una esfera de libre intercambio de mercancías. Sin embargo, el derecho natural racional de Hobbes también manifiesta el recelo maquiavélico ante un sistema político desencantado después del derrocamiento del derecho teológico; eso se manifiesta en su énfasis en el lado instrumental del Estado de derecho, en comparación con la preocupación por la legitimidad de la legislación:

el soberano no puede, por definición, cometer injusticias contra el pueblo que renunció a sus derechos naturales (*ib.*: 172).

Partiendo de la reconstrucción de la filosofía política de Hannah Arendt, Habermas considera que el derecho natural racional presente en los teóricos de la Modernidad no consiguió establecer una diferenciación adecuada de los conceptos de poder y violencia. El poder consiste en la fuerza generadora de consenso de la comunicación orientada al entendimiento, mientras la violencia significa la capacidad de instrumentalizar la voluntad de otros para los fines ajenos (*ib.*: 183-4). En mayor o menor medida, el derecho natural racional entiende el Estado de derecho como resultado de un contrato social por medio del cual las personas de derecho privado del estado de naturaleza renuncian a su potencial de violencia latente o explícito en favor del estado civil que pasa a detentar con exclusividad el poder de coerción social.

Solamente Rousseau y Kant pretenden rescatar la vinculación entre política y derecho, de modo que consideren tanto el momento de positividad como el momento de legitimidad del Estado de derecho, porque la idea de soberanía popular expresada en el principio de la voluntad general permite a los ciudadanos reunidos disciplinar el poder político de decisión, basado en la pura voluntad arbitraria, bajo la autoorganización autónoma de la comunidad jurídica.

Lo esencial del derecho natural racional, que opera con la idea de autodeterminación de Rousseau y Kant, es la vinculación de razón práctica y voluntad soberana que despoja el poder político de todo carácter de naturalidad pura y, con eso, deriva el ejercicio de la dominación política del ejercicio de la autonomía de los ciudadanos [*ib.*: 232].

Sin embargo, Rousseau y Kant tampoco consiguieron formular correctamente el entrelazamiento entre derecho y política, a pesar de que intentaron relacionar las estructuras normativas del Estado de derecho que asumen la forma del «imperio de la ley» con la soberanía del pueblo unido, porque también permanecieron prisioneros de la idea del poder como violencia acuartelada a disposición del sistema político. Habermas considera que el proyecto kantiano de reforma del derecho político, de gentes y cosmopolita revela exactamente el respeto hobbesiano por el carácter puramente decisionista del poder político como un hecho natural entendido como violencia (*ib.*: 172).

De acuerdo con Habermas, después de la derrota del derecho natural teológico medieval que constituía una amalgama entre el derecho sacro fundamentado por las leyes eternas de Dios, el derecho positivo instituido por el monarca y las costumbres seculares, Hobbes y Kant presentan dos alternativas completas para la tensión interna entre derecho y política a nivel del Estado de derecho. Mientras Hobbes está especialmente fascinado con la instrumentalidad del poder político enteramente a disposición del soberano, Kant, por otro lado, pretende rescatar la incondicionalidad del poder político a partir de la idea de autolegislación de inspiración rousseauiana resultante de la síntesis entre razón práctica y soberanía popular, sin embargo, procede a la simple sustitución del derecho teológico por el derecho natural racional fundado en la razón práctica de los sujetos que juzgan moralmente a partir del imperativo categórico. Por consiguiente, tanto el derecho como la política quedan subordinados a la razón práctica del legislador que deduce *a priori* la legislación a partir del principio del derecho, como derecho a iguales libertades subjetivas de acción y de la idea de contrato social. En la medida que la razón práctica ofrece previamente las leyes de la legislación fundamentadas por el principio moral, el derecho y la política son rebajados a la condición de órganos ejecutores y, por eso, el derecho pierde su positividad, mientras la política su competencia legislatora. Por eso, Kant sólo consigue distinguir entre legalidad y moralidad apelando para las premisas metafísicas de la doctrina de los dos reinos (*ib.*: 591).

150

N.º 105  
Marzo-abril  
2022

La herencia metafísica del derecho natural teológico bien como la filosofía del sujeto obligan a Kant a deducir un concepto de razón práctica realizado privadamente por el sujeto que dispone previamente de la autonomía moral para juzgar por medio del imperativo categórico que elimina toda la posibilidad de una formación de la opinión y de la voluntad resultante del propio procedimiento de autolegislación de los ciudadanos a pesar de nutrir inicialmente esa intención. Por lo tanto, a fin de neutralizar el poder político entendido como violencia potencial, Kant vacía el concepto de poder y de política no sólo del decisionismo y de la contingencia, sino de toda especificidad a punto de no conseguir dar cuenta de la idea de autolegislación emprendida libremente por los ciudadanos, lo que es denunciado en su proyecto de reforma del Estado de derecho.

## § 2. La esfera pública como mediación entre política y moral

En la medida en que Kant no consigue deshacerse del carácter contingente y decisionista del poder político tiene que disolver la política en la moral, hasta el punto de que el proyecto de reforma política del Estado de derecho resulta en un proceso apolítico (Habermas, 1995: 178-9). La subordinación de política y moral, sin embargo, no es inmediata, sino mediatizada por la esfera de la opinión pública. El término *esfera pública* todavía no existía en alemán cuando Kant contesta su famosa pregunta sobre ¿qué es la Ilustración? (*ib.*: 178), y éste no llega a desarrollarlo propiamente, aunque el fenómeno social de la esfera pública ya se había formado a partir del público de lectores burgueses que frecuentaban los salones y discutían asuntos variopintos. En este sentido, la obra de Kant puede distinguirse de la fundamentación absolutista de Hobbes. Cuando Hobbes escribe sus argumentos que justifican la entrada en el estado civil y la renuncia de los ciudadanos a sus derechos naturales, la sociedad civil estaba sumergida en guerras religiosas y la paz parecía depender del poder político absoluto del monarca que neutralizaría esa sociedad civil como esfera privada. Cuando Kant escribe sus estudios sobre filosofía política a finales del siglo XVIII, sin embargo, este público burgués está organizado hasta el punto de emitir su opinión y exigir publicidad para las reglas de acción del poder político (*ib.*: 179-80).

El público burgués descrito por Kant tiene, no obstante, un estatus ambiguo porque, por un lado, sufre de una minoría de edad de la que es él mismo culpable a causa de su pereza y cobardía en usar la razón. El siglo XVIII no es una época ilustrada, sino de ilustración, la cual es inevitable cuando el pueblo es libre para pensar por sí mismo, sin la intervención de los tutores de la gran masa, es decir, médicos, curas y financieros que toman las decisiones por los demás. Por otro lado, el público debe constituir una esfera capaz de usar la libertad de pluma como principio regulativo de la legislación. El público está formado, en primer lugar, por eruditos, especialmente por filósofos que se sirven de la razón, pues como demuestra el conflicto de las facultades superiores de Teología, Medicina y Derecho con la inferior de Filosofía, mientras las profesiones necesarias para la salud espiritual y física del pueblo deben ser sujetas a la supervisión del Estado en la medida que atienden a los intereses del gobierno, la filosofía se orienta por el interés de la razón y precisa de la libertad de expresión para ejercer la ilustración

del pueblo. Por otro lado, el público también está constituido por todos aquellos que son capaces de hacer un uso público de su razón en tanto que sabios ante el mundo, que se opone al uso privado de la razón como miembro de una función o cargo que le fue conferido (*ib.*: 181-2).

El objetivo de Kant consiste en mostrar la coincidencia de la moral con la política o cómo la candidez de la paloma debe guiar la astucia de la serpiente; para ello es necesario vaciar el concepto de poder de toda connotación contingente o simplemente natural hasta el punto de que las acciones de los sujetos lleguen a ser el resultado exclusivo de la razón práctica, lo que sólo es posible con el surgimiento del Estado de derecho con su estructura normativa fundada en la constitución republicana, y el desarrollo del derecho de gentes y el derecho cosmopolita que fomente la federación de Estados y ponga fin al interminable conflicto entre los Estados soberanos en estado de naturaleza. La filosofía política kantiana parece, por lo tanto, moverse en círculo: por un lado, la vinculación de la política con la moral depende de la realización del Estado de derecho y de la federación de Estados, pero, por otro lado, el Estado de derecho tiene que surgir sin la intervención de los instrumentos políticos que involucra el uso del poder; por consiguiente, de forma apolítica, pues la política ya tiene que subordinarse a la moral antes del surgimiento de estas estructuras políticas conformes con la razón práctica (*ib.*: 185).

De acuerdo con Habermas, Kant resuelve este dilema echando mano de la filosofía de la historia, que le permite desarrollar una interpretación del concepto de esfera pública constituida a partir de una la esfera privada formada por sujetos burgueses en competencia entre sí (*ib.*: 185). La esfera pública kantiana está anclada en una esfera privada, donde los sujetos burgueses, portadores de derechos subjetivos nacidos de la libertad que pertenece a todos los hombres tan sólo en virtud de su humanidad, concurren en una situación de libre intercambio de mercancías. Los sujetos burgueses privados están movidos por su propio interés, sin embargo, el mecanismo de la insociable sociabilidad, independientemente de la voluntad de los sujetos en la esfera privada, obliga a que el resultado de las interacciones recíprocas aparezca de tal forma que neutralicen sus malas intenciones y cumplan los designios de la razón práctica como si la providencia condujera la evolución de la Humanidad en la dirección del progreso moral del todo. Los intereses particulares o patológicos se convierten, en la

unidad de las voluntades, en el interés de la razón. La esfera privada, donde los sujetos burgueses privados sólo consideran su propia orientación al éxito, se transforma en una esfera pública en que la voluntad general forma un todo moral. A semejanza de la mano invisible de Adam Smith, Kant estaría formulando así su versión trascendental de la máxima liberal de Mandeville: vicios privados, beneficios públicos (*ib.*: 186).

Por supuesto, el resultado de la filosofía de la historia no es inmediatamente moral, sino un producto patológico que redundaría en un aumento de la legalidad en las acciones humanas, que pasan a ser conformes al deber o a las leyes del Estado de derecho; pero esta esfera pública constituida a partir de la insociable sociabilidad posibilita la formación de una libertad de pluma que instituye la publicidad como criterio para los súbditos y para que el propio soberano enjuicie las máximas políticas de acción. La esfera pública interpretada sobre la base en la filosofía de la historia permite, por consiguiente, mostrar la mediación entre la moral, que se manifiesta en las estructuras del Estado de derecho, con una política despolitizada, así como permite a Kant explicar cómo la *res publica noumenon* puede surgir a partir de la *res publica phaenomenon* (*ib.*: 191).

En este sentido, Kant emprende una síntesis entre tres conceptos de sujeto de la acción a la vez: el *homme*, el *bourgeois* y el *citoyen* (*ib.*: 188-9). El *homme* es el sujeto autónomo de la moral que posee el derecho a la libertad tan sólo en virtud de su humanidad antes del estado civil y que constituye la base de la constitución republicana. Como *homme* el sujeto autónomo de la moral precede al *bourgeois* y al *citoyen*, que cuando surgen ya poseen derechos subjetivos privados provenientes del único derecho innato a la libertad. Sobre los derechos subjetivos privados, en tanto que derechos morales, puede el *bourgeois* reivindicar un espacio de libertad subjetiva de acción por medio de la cual garantiza su esfera privada y elige los motivos de su acción. El *bourgeois* es el sujeto privado burgués que intercambia mercancías y está preocupado con su propio interés, sustentado en una esfera privada posibilitada por su libertad en tanto que *homme*. Este *bourgeois*, sin embargo, es el único que puede elevarse a la condición de *citoyen* porque Kant deja explícito que solamente pueden ser ciudadanos aquellos miembros del pueblo que no dependen de ningún otro en el pueblo para su supervivencia, lo que implica la exclusión de los jornaleros y de los no propietarios en general, que tan sólo pueden ser conciudadanos pasivos (*ib.*: 186-7). El

*bourgeois* elevado a la condición de *citoyen* debe, sin embargo, actuar de forma que no prevalezca su voluntad particular sobre los intereses de los no propietarios, sino que debe representar la voluntad unida del pueblo, pues sólo el pueblo unido no puede hacerse daño a sí mismo en tanto que verdadero soberano. Para Kant, es justamente la propiedad privada, que constituye la esencia del *bourgeois*, lo que le confiere la independencia política necesaria para actuar en nombre de todos los demás. El *citoyen*, en la medida que asume el rol del soberano en el Estado de derecho, constituye la voluntad unida del pueblo por la neutralización de los intereses privados del *bourgeois* a través de la esfera pública que dispone del derecho de pluma contra las acciones injustas del rey. La introducción de la esfera pública como producto de la insociable sociabilidad que permite transformar los intereses privados en beneficios públicos o la voluntad particular en la voluntad general representa una diferencia entre Kant y Rousseau, que consideraba posible una república sin mediaciones (*ib.*: 184).

A partir del automatismo de la Historia, Kant pudo conectar la moral, aunque patológicamente producida, con una política despolitizada en la medida en que los ciudadanos ejercen su soberanía por medio de una voluntad general que necesita la publicidad, puesto que todas las máximas políticas, que no son conformes con el derecho o la moral, pueden sostenerse en secreto, pero se desvanecen tan pronto sean expresadas públicamente. Estas condiciones de la esfera pública burguesa componen una base natural para el surgimiento del Estado de derecho que disuelve la instrumentalidad de la política proveniente del recurso del medio poder.

Sin embargo, Habermas piensa que el propio Kant no consiguió mantener consecuentemente esta idea hasta el fin y desarrolló dos modelos para explicar la conciliación de la política con la moral. En la versión oficial, Kant considera que el Estado de derecho resulta espontáneamente de la naturaleza, independientemente de la voluntad de los hombres y de la intervención de la política, pues la insociable sociabilidad entre egoístas racionales en la esfera privada genera mediante la publicidad de las normas de acción, una base natural para el Estado de derecho (*ib.*: 192-3).

Kant jamás consiguió superar la idea de que el poder está vinculado a la violencia y de que el estado civil se constituye cuando la capacidad de los sujetos en el estado de naturaleza de usar de la violencia en defensa de sus derechos subjetivos es

transferida al Estado de derecho. Kant no pudo comprender el concepto de poder comunicativo que surge del entendimiento entre sujetos que legislan sobre sí mismos, a pesar de disponer del concepto de autonomía en tanto que autolegislación proveniente de Rousseau, porque interpretó el poder desde el punto de vista liberal como producto del juego entre intereses antagónicos. Por lo tanto, sólo restaba intentar neutralizar el concepto de poder a través de su subordinación a la razón práctica. El concepto de autonomía moral del sujeto que juzga máximas de acción debe constituirse como paradigma de la autonomía política. El problema pasa a ser explicar la vinculación de la política con la moral una vez que eso depende del Estado de derecho que solo puede surgir, a su vez, a través de la política moralmente neutralizada. Ese círculo sólo puede ser resuelto por la filosofía de la historia que permite interpretar la constitución del Estado de derecho por medio de una esfera pública formada por sujetos burgueses privados que actúan en la esfera privada según sus intereses, aunque, en conjunto, el mecanismo de la insociable sociabilidad obliga a actuar conforme al deber. La esfera pública instituye así el Estado de derecho para un pueblo de demonios, en tanto que tengan entendimiento, pues son obligados a externamente seguir las leyes, aunque internamente sean movidos por intenciones malévolas. La razón práctica se realiza por medio de la esfera pública independientemente de las acciones políticas de los propios ciudadanos.

Habermas, naturalmente, critica esa concepción kantiana, porque los principios de la política deliberativa demandan una concepción activa de la esfera pública, pues considera que la periferia debe ejercer influencia sobre el centro constituido por las instituciones que toman decisión a medida que los propios ciudadanos pueden generar poder comunicativo que debe determinar el poder administrativo de las instituciones políticas formales. Para Habermas, Kant no consiguió entender el papel activo de la esfera pública por una serie de factores: en primer lugar, a causa de la tajante distinción entre empírico y *a priori*, en segundo lugar, en función del concepto estrecho de poder como violencia acuartelada y; por fin, por la aceptación tácita de la ideología liberal. En la medida en que Kant distingue de forma tajante los factores empíricos de los elementos *a priori* no puede haber ninguna conexión entre ellos, por eso, la autonomía moral no puede ejercer influencia política directa ni siquiera para constituir el Estado de derecho. La solución de Kant consistió en echar mano de un

concepto de opinión pública apoyado por la filosofía de la historia, que realiza las reformas necesarias para constituir el Estado de derecho sin la intervención activa de los propios ciudadanos, incluso en contra de su voluntad.

No obstante, el propio Kant desconfió de la Providencia que se realiza a través de la filosofía de la historia y puso en duda el surgimiento del Estado de derecho exclusivamente a partir de las fuerzas de la naturaleza. Kant desarrolló una versión no oficial, según la cual el Estado de derecho tiene que producirse con los medios de la política no neutralizada moralmente (*ib.*: 193). De acuerdo con la versión oficial, los intereses privados de los sujetos burgueses son transformados a nivel de la esfera pública en un todo patológicamente moral que representa la voluntad unida del pueblo, de tal forma que el Estado de derecho debe desconsiderar la felicidad de los súbditos, pues eso pertenece a su esfera privada. La versión no oficial, sin embargo, considera que la voluntad unida del pueblo no puede brotar tan sólo de las leyes de la naturaleza sin los instrumentos de la política, pues el soberano debe atender a la felicidad del pueblo, dado que eso torna más fácil el cumplimiento de los principios del derecho por parte de los ciudadanos. Por lo tanto, en la versión no oficial Kant fue obligado a reactivar el concepto de política como uso instrumental del poder no neutralizado moralmente.

156

N.º 105  
Marzo-abril  
2022

### § 3. La conciliación entre política y moral en el derecho cosmopolita

A propósito del bicentenario del opúsculo de Kant *La paz perpetua*, Habermas bosqueja su proyecto de derecho cosmopolita entre los Estados. A semejanza de los teóricos del derecho natural racional, incluido Kant, Habermas considera que el estado de naturaleza fue sustituido en el interior de las fronteras estatales por el Estado de derecho, aunque sobrevive todavía en el derecho internacional, donde los Estados soberanos se confrontan entre sí como unidades políticas autónomas, pues no hay un poder coactivo mundial capaz de garantizar la paz y tampoco el respeto a los derechos humanos. Entonces, el derecho internacional acepta como presupuesto la idea de soberanía nacional según la cual los Estados disponen de una soberanía externa recíproca que posibilita una soberanía interna facultada por el ordenamiento jurídico estatal. Según Habermas, sin embargo, el derecho internacional representa tan sólo

una forma de transición, pues la soberanía nacional de los Estados debe ser superada por un derecho cosmopolita que instituya una ciudadanía mundial y que transforme la relación externa de intercambios internacionales regulados por contrato entre Estados soberanos en una relación interna fundada en una constitución entre miembros de la organización, que apenas se encuentra en proceso de formación (Habermas, 1997: 208).

Los Estados nacionales se desarrollan en Europa Occidental a principios de la Modernidad a medida que el Estado de derecho establece fronteras territoriales dentro de las cuales se fomenta la protección de los derechos subjetivos de los súbditos. Solamente en el siglo XVIII, por causa de la acción de literatos e intelectuales, se constituye la idea de nacionalismo, que cambia el papel de súbditos dotados de libertades de acción y derechos fundamentales por el de miembros de una nación que comparten un origen y costumbres en común; la pertenencia a una misma nación posibilitó una nueva forma de solidaridad entre extraños que sirvió para la formación de la idea de ciudadanía. Entonces, la soberanía popular se constituye gracias a una constelación de identidad nacional y ciudadanía que correlaciona la democracia con la defensa de la patria en contra de los enemigos extranjeros.

Sin embargo, ya en su investigación sobre la globalización, Habermas señaló los factores sistémicos que menoscaban la idea de soberanía popular organizada en la forma de soberanía nacional. En primer lugar, el Estado nacional aislado no consigue más defender sus ciudadanos contra los riesgos a nivel mundial de los efectos externos de las decisiones de actores que tienen origen fuera de sus fronteras: problemas ecológicos, crimen organizado, uso de la alta tecnología; en segundo lugar, surge un déficit creciente de legitimación democrática porque los círculos de los que toman decisiones no coincide más con el círculo de los afectados; por fin, el Estado nacional perdió la capacidad sistémica de intervención, pues el sistema financiero internacional genera un sentido del flujo de capital independiente del control político que es tanto más urgente cuanto más improbable en sociedades complejas en las que el Estado no dispone de un poder de intervención directa en el mercado, sino únicamente de la capacidad de constituir un entorno adecuado para la acción económica, bien como en proteger a los derechos laborales y de seguridad social de los trabajadores. Estas consecuencias de la globalización obligan a reconsiderar la limitación nacional de la

soberanía popular con la finalidad de permitir el ejercicio de la autolegislación de los ciudadanos, lo que implica el desarrollo de una unidad política supranacional que transforme los problemas de la globalización en cuestiones internas no al Estado de derecho, sino a la organización mundial establecida por el derecho cosmopolita.

Además de los factores sistémicos provenientes de la globalización, Habermas destaca razones normativas que demandan la constitución de un derecho cosmopolita y que exigen la extensión de la idea de autolegislación ciudadana a nivel mundial. Los derechos humanos, por ejemplo, son de interés simétrico de todos los seres humanos en general lo que implica una connotación de derechos morales que trascienden el ordenamiento jurídico de una comunidad concreta, sin embargo, como solamente son válidas las normas que pueden ser aceptadas por todos los afectados, los derechos humanos demandan una república mundial que incluye a todos los involucrados en el procedimiento de deliberación. Por lo tanto, la fundamentación de los derechos humanos obliga a una reformulación del concepto de soberanía popular limitada por el derecho internacional a la soberanía nacional a través de un derecho cosmopolita realizado por ciudadanos del mundo y no sólo de una nación (*ib.*: 212-3).

Habermas interpreta el derecho cosmopolita kantiano a partir de estos presupuestos. Habermas entiende que Kant parte de la perspectiva hobbesiana según la cual los derechos modernos tienen la estructura de derechos subjetivos privados que garantizan una esfera de libertad de arbitrio para los individuos. Además, Kant deduce los derechos subjetivos que constituyen derechos a iguales libertades subjetivas de acción, de la libertad como único derecho innato del hombre que este posee tan sólo en virtud de su humanidad. Por tanto, según el modelo del liberalismo, los derechos subjetivos tienen el sentido de derechos humanos, pues pertenecen a la persona independientemente de la soberanía popular. Kant reserva para el contrato social tan sólo la función de positivizar, a través del derecho público, los derechos subjetivos previamente fundamentados, a la espera de que el derecho de gentes y el derecho cosmopolita puedan realizar la federación de Estados y la hospitalidad universal que posibilite la paz perpetua que ofrece la institucionalización definitiva de los derechos subjetivos en tanto que derechos humanos, pues los derechos subjetivos son todos derechos de propiedad privada que sólo se tornan definitivos con la paz perpetua fomentada por la construcción del orden jurídico mundial. Entonces, según

la interpretación que Habermas hace de Kant, todo ordenamiento jurídico estatal y supraestatal, tiene como finalidad hacer perentorios, por medio de la paz perpetua, los derechos humanos que los individuos poseen por causa del derecho innato a la libertad.

Sin embargo, Kant considera recomendable la organización de una federación de Estados soberanos, pero no un Estado de pueblos porque las leyes pierden su eficacia al aumentar el territorio, resultando en el mayor de los despotismos que conduce a la anarquía que destruye todo el bien. Desde el punto de vista discursivo de Habermas, Kant procede de forma inconsecuente, porque considera que el objetivo de la paz perpetua consiste en la institucionalización a nivel mundial de los derechos humanos, pero establece que la positivación de tales derechos necesita realizarse por los ciudadanos dentro de los límites de la soberanía de Estados nacionales, mientras que para Habermas, como los derechos deben aceptarse por todos los afectados, los derechos humanos demandan la autolegislación de los ciudadanos del mundo y la consiguiente superación de la soberanía nacional.

Como Kant consideraba insuperable el límite de la soberanía estatal, concibió la unión cosmopolita como una federación de Estados y no de ciudadanos del mundo. Eso resultaba inconsecuente, pues reducía cualquier relación jurídica, y no sólo las que ocurren en el interior del Estado, al derecho originario que pertenece a cada persona en virtud de su humanidad... Esta fundación del derecho en general en los derechos humanos presenta a los individuos como portadores de derechos... Pero si Kant sostenía que esta garantía de la libertad era «lo esencial del propósito de la paz perpetua»..., consecuentemente no estaba autorizado a mediatizar la autonomía de los ciudadanos a través de la soberanía de sus Estados. [*Ib.*: 210].

Kant sostuvo la idea de soberanía nacional en su proyecto de paz perpetua a causa de las condiciones históricas de la política internacional vigentes desde la Paz de Westfalia de 1648 hasta la Primera Guerra Mundial, caracterizada por un equilibrio entre potencias hegemónicas alrededor de las cuales gravitaban Estados menores. La soberanía nacional permitía una diferenciación entre la política interna basada en el Estado de derecho que protegía derechos subjetivos fundamentales y una política internacional donde la ausencia de una estructura jurídica supranacional posibilitaba acciones estratégicas, incluso guerras limitadas. Kant piensa la idea de paz perpetua bajo los presupuestos del interminable conflicto resultante de las escaramuzas entre

Estados soberanos. La guerra debe ser suprimida a causa de la violencia y del empobrecimiento que genera, además de la pérdida de libertad y de la dominación extranjera. También porque permite aflorar el peor sentimiento en los hombres y obliga a los súbditos a utilizar medios espurios que provocan la desconfianza en la propia paz. Kant solamente concibió la guerra entre fuerzas militares de Estados soberanos, pues no conoció la guerra total que surgió después de la Primera Guerra Mundial, en la que no se puede ya distinguir entre población civil y combatientes. Las revoluciones ocurrían entre el pueblo y el gobierno despótico, pues aún no existían las guerras civiles y las guerras de limpieza étnica. Por fin, no existía aún el concepto de crimen de guerra cometido contra poblaciones civiles desprotegidas (*ib.*: 194).

Habermas acepta que bajo las condiciones históricas reinantes en siglo XVIII determinadas por la soberanía estatal, no parece realista un proyecto de paz y un derecho cosmopolita que supere los límites de los Estados nacionales, eso explica también por qué Kant consideraba la unión de pueblos como el mayor despotismo, pues la hegemonía de un Estado poderoso a partir del cual se constituye la monarquía universal, pero que no consigue traspasar la concepción de soberanía nacional, implicaba la dominación de los demás pueblos (*ib.*: 198-9). Sin embargo, tampoco parece realista que en las condiciones de la soberanía nacional, el estado de naturaleza entre los Estados pueda ser superado tan sólo por una federación de Estados independientes sin ningún poder coercitivo supranacional y que puede ser disuelta en cualquier momento. Esta confianza en la federación libre de Estados es tanto más sorprendente a la luz de las descripciones de Kant sobre el uso de la razón de Estado en la política de su tiempo. Como no hay ningún poder coercitivo supranacional, la federación libre de Estados y el derecho cosmopolita sólo pueden justificarse porque la moral lanza el veto irrevocable de que no debe haber guerra. Esta conciliación entre la política y la moral, a su vez, no puede realizarse con los medios de la política sino a través de una filosofía de la historia que obedece a los designios de la naturaleza (*ib.*: 199).

La naturaleza permite la conciliación de la política con la moral, incluso en contra de la voluntad humana, en la medida en que fomenta los factores adecuados para realizar la paz perpetua. Kant pensaba que la paz perpetua surgiría a partir del pacifismo inherente a la constitución republicana, de la fuerza de agregación del

comercio mundial y de la deliberación de los ciudadanos a través de la publicidad. Habermas, por otro lado, considera que el desarrollo histórico de los siglos XIX y XX desmiente parcialmente las aportaciones de Kant, que también deben ser actualizadas, dado que todavía tiene sentido el propósito de concretar la paz perpetua facultada por el derecho cosmopolita.

La naturaleza pacífica de las repúblicas chocó con el desarrollo del nacionalismo, que asocia la democracia con la defensa de la patria, y las luchas de clases resultantes de la industrialización a lo largo del siglo XIX. En muchos casos los conflictos de clases en la política interna fueron desviados hacia la guerra contra los enemigos externos o la masacre de minorías étnicas o religiosas. Habermas muestra que las repúblicas no son más pacíficas que el Estado monárquico que Kant conoció, sino que cambian el significado de la guerra pues se revelan interesadas en la intervención a favor de la democracia y de los derechos humanos (*ib.*: 199-200). Tampoco el comercio internacional contribuyó a la consecución de la paz perpetua como demostró el desarrollo del imperialismo que, asociado al nacionalismo y los conflictos de clase, fue el detonante de las dos guerras mundiales (*ib.*: 201-2). Habermas considera, sin embargo, que después de la segunda mitad del siglo XX los intereses económicos condujeron a la política de bloques económicos capaces de implementar el derecho cosmopolita, cuyo ejemplo más prometedor es la Unión Europea (*ib.*: 202-3). Kant depositó enormes esperanzas en la libertad de pluma, en la medida en que permitía a los ciudadanos mostrar al legislador como deliberar a partir de la idea de contrato social. Pero no consideró el desarrollo de la comunicación de masas que representa un medio no neutro con respecto al poder (*ib.*: 204). También se engañó al defender la libertad de expresión para los filósofos con base en la idea de que ellos no compartían intereses de grupo (*ib.*: 204).

Habermas considera necesario revisar las ideas kantianas en tres puntos fundamentales. En primer lugar, una sociedad de naciones estable no es compatible con la soberanía de los Estados nacionales. Por supuesto que la propia evolución histórica obligó a una reformulación de la soberanía externa de los Estados, pues el fracaso de la política de equilibrio entre potencias condujo a la Primera Guerra Mundial y determinó la constitución de la Sociedad de Naciones, mientras que la Segunda Guerra posibilitó la formación de la Organización de las Naciones Unidas.

Sin embargo, tampoco la ONU dispone hoy de los instrumentos indispensables para realizar la transición del derecho internacional hacia el derecho cosmopolita, pues no posee fuerzas armadas propias para imponer el derecho con respecto a los Estados miembros. Tampoco existe una corte de justicia internacional capaz de garantizar la aplicación del derecho, pues el Tribunal Internacional de Justicia con sede en La Haya no puede obligar a los Estados soberanos a cumplir sus sentencias (*ib.*: 209).

Habermas considera que una reformulación de las Organizaciones Unidas puede constituir la federación de ciudadanos del mundo. En lugar del modelo actual de las Naciones Unidas que se concibe como una sociedad de Estados soberanos, Habermas propone la formación de dos cámaras, una que represente a los ciudadanos, y la otra a los Estados miembros, a semejanza del sistema bicameral existente en los Estados que adoptan la forma de federación, dividido en cámara de diputados y senado. Eso requiere la transformación de la Asamblea General en un Consejo Federal, en el que los pueblos no serían ya representados por sus gobiernos, sino por representantes elegidos directamente por la totalidad de ciudadanos del mundo (*ib.*: 218). También el Consejo de Seguridad tiene que ser reorganizado en el sentido de incorporar todos los Estados miembros y tomar la decisión según la regla de la mayoría (*ib.*: 219).

162

Otra revisión indispensable de las ideas kantianas consiste en la superación de la soberanía interna de los Estados tanto para fomentar el desarrollo de la democracia como la política de derechos humanos. Actualmente, la propia ONU considera fundamental respetar la integridad de la soberanía de los Estados miembros, lo que choca con su política de defensa de derechos humanos (*ib.*: 208).

Por fin, Kant desconsideró el problema de la desigualdad mundial con referencia al desarrollo económico, social y político. Incluso la Organización de las Naciones Unidas se compone de un conjunto de Estados miembros políticamente heterogéneo, pues según Habermas tan sólo los países del primer mundo se acercan al paradigma republicano de Kant. Habermas recomienda que la actuación de las Naciones Unidas implemente la democracia y el respeto a los derechos humanos en los Estados miembros por medio de la intervención pacífica a través de la constitución de un entorno internacional que obligue la adecuación de los Estados y evite al máximo posible las intervenciones directas y sobre todo el uso de la fuerza (HABERMAS 1997: 216-7).

A pesar de que Kant sostiene la idea de soberanía estatal y rehúsa aceptar el paralelismo entre la relación de los súbditos con respecto al Estado civil y la relación de los Estados con la federación de Estados en lo que se refiere al poder coercitivo, porque los Estados detentan la soberanía, muchos consideran que la política de derechos humanos implementada por organismos supranacionales y que condujo a la intervención humanitaria en Estados soberanos, es consecuencia del propósito kantiano de moralización de la política internacional por medio del derecho cosmopolita. La defensa de los derechos humanos posibilitó la formación del concepto de crimen de guerra resultante de la trasgresión de los derechos fundamentales de la persona humana, incluso cuando no están contemplados en el ordenamiento jurídico de los Estados soberanos, lo que legitimó el enjuiciamiento de los nazis después de la Segunda Guerra y de las autoridades de la antigua Yugoslavia responsables de la operación de limpieza étnica.

Carl Schmitt piensa que el derecho cosmopolita de origen kantiano implica la moralización de la política, hasta el punto de que la guerra pasa a ser interpretada como la lucha entre el bien, simbolizado por los aliados, y el mal, representado por los enemigos. La moralización de la política internacional provoca el surgimiento de la guerra total que se desarrolla en el siglo XX, en oposición a la guerra limitada anterior a la Primera Guerra, justamente porque transforma el enemigo en un enemigo injusto que debe ser exterminado. Además, la moralización de la política en nombre de los derechos humanos sólo sirve para ocultar los verdaderos intereses de las potencias beligerantes y manipular las masas y la opinión pública mundial. La historia está llena de ejemplos de conflictos en los cuales los grupos litigantes apelan a la legitimidad proveniente de Dios, de la verdad o de la humanidad tan sólo para justificar sus intereses particulares, por lo tanto, la política de los derechos humanos se convirtió en la nueva ideología de la guerra justa, pero lo que dice humanidad sólo quiere engañar (*ib.*: 219-20).

Carl Schmitt propone entonces la «descriminalización» de la guerra y de las atrocidades cometidas en la guerra y la vuelta al antiguo modelo del derecho internacional según el cual las potencias se confrontaban en escaramuzas y estrategias de guerra limitada como la única alternativa para eliminar la guerra total que surge

como resultado de la moralización de la política internacional proveniente de la defensa de los derechos por el derecho cosmopolita (*ib.*: 229).

Habermas considera que Carl Schmitt pretende tan sólo excusar a la Alemania nazi de los crímenes cometidos en la Segunda Guerra; sin embargo, no cabe duda de que un fundamentalismo de los derechos humanos basado en la moralización de la política, que transforme los enemigos en representantes del mal, puede ocultar exclusivamente la intención de manipular a los ciudadanos y a la opinión pública mundial. Este fundamentalismo de los derechos humanos surge en función de un malentendido con respecto al sentido de los propios derechos humanos, pero no puede ser combatido por la vuelta al equilibrio de potencias del derecho internacional clásico.

Los derechos humanos, en tanto que derechos fundamentales de la persona humana, fueron confundidos con derechos morales no por su contenido o por su estructura, sino por su modo de validez. Desde la perspectiva del contenido, los derechos humanos expresan derechos que son atribuidos a todos los seres humanos por igual, hasta el punto de que en la interpretación liberal esos derechos son considerados derechos innatos del hombre independientemente de la voluntad soberana del pueblo. Sin embargo, desde Hobbes los derechos humanos tienen la misma estructura que todos los demás derechos subjetivos, lo que implica que dejan al sujeto la libertad de arbitrio para elegir las motivaciones para cumplir la ley (*ib.*: 224-5), lo que se señala a través del concepto kantiano de legalidad. No obstante, los derechos humanos tienen una forma de validez que trasciende la comunidad jurídica concreta porque son del interés simétrico de todos los seres humanos. De acuerdo con la teoría discursiva habermasiana, los derechos humanos son fundamentados en los discursos morales y tienen que pasar por el criterio del principio de universalización, razón por la que son del interés de todos por igual, a pesar de que sólo son derechos después de pasar por los discursos jurídicos fundados en el principio de la democracia. Como cualquier otro derecho, los derechos humanos tienen que ser positivados por el ordenamiento jurídico concreto a pesar de su validez universal (*ib.*: 225). Por lo tanto, la política de derechos humanos no debe significar la moralización de la política que resulta en el fundamentalismo de los derechos humanos, sino la institucionalización de un orden jurídico mundial que garantice los derechos fundamentales que son

iguales para todos los seres humanos por medio de la soberanía popular de los ciudadanos del mundo (*ib.*: 236).

## Bibliografía

- Aramayo, R. (ed.) (1996), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración: a propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*. Madrid, Tecnos.
- Benhabib, S., *Kosmopolitismus und Demokratie: Von Kant zu Habermas*. Fikrun wa Fann, Goethe-Institut. <<http://www.goethe.de/ges/phi/prj/ffs/the/a97/de9507770.htm>. [publicado en junio 2012; cit. 30/05/2021].
- Bohman, J. y M. Lutz-Bachmann (1997), *Perpetual peace: essay on Kant's cosmopolitanism ideal*. Massachusetts, The MIT Press.
- Fine, R. y W. Smith (2004), «Kantian cosmopolitanism today: John Rawls and Jürgen Habermas on Immanuel Kant's foedus pacificum», en *The King's College Law Journal*, 15. 5-22.
- Fine, R. y W. Smith (2003), «Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism», en *Constellations*, 10(4). 469-487.
- Habermas, J (1997), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, 2. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J (1996), *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, 6. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J (1995), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 4. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, 4. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1992), *Erläuterungen zur Diskursethik*, 2. Aufl. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Held, D. (1995), *Democracy and the Global Order*. Stanford, Stanford University Press.
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1-22), von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23.), und von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1900-.
- Kleingeld, P. (2003), «Kant's Cosmopolitan Patriotism», en *Kant-Studien*, 94. 299-316.
- Mertens, Th. (1996), «Cosmopolitanism and citizenship: Kant against Habermas», en *European Journal of Philosophy*, 4. 328-47.
- Mori, M. (2008), *La pace e la ragione. Kant e le relazioni internazionali: diritto, politica e storia*. Bologna, Il Mulino.
- Schmitt, C. (1979), *Der Begriff des Politischen*. Duncker und Humblod, Berlin.
- Scrivener, M. (2007), *The Cosmopolitan Ideal in the Age of Revolution and Reaction, 1776-1832*. New York, Pickering and Chatto.
- Velasco Arroyo, J. C. (1997), «Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano», en *Isegoría*, 16. 91-117.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA