

ESTADO DE DERECHO COSMOPOLITA Y COMUNIDAD ÉTICA UNIVERSAL KANTIANA

Cosmopolitan rule of law and Kantian ethical universal community

Kosmopolitische Rechtsstaatlichkeit und ethisch-universelle Gemeinschaft im Sinne von Kant

Jorge Raúl De Miguel

Universidad Nacional de Rosario, Rosario; Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina

jrdemiguel51@gmail.com

Recibido: 20-05-2020 Aceptado: 09-06-2020

Publicado: 14-08-2020

Jorge Raúl De Miguel es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Santa Fe, 2009; Diploma Superior en Ciencias Sociales, con Mención en Ciencia Política (FLACSO, 1991); Lic. en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), 1982; Lic. en Ciencia Política (UNR, 1976). Profesor Titular (UNR y de la Universidad Nacional del Litoral). Investigador Independiente del Consejo de Investigaciones de la UNR. Autor de Visiones filosóficas de la democracia (Rosario, AADIE, 2000) y de numerosos artículos y capítulos de libros sobre filosofía política contemporánea, teoría democrática, ética de las relaciones internacionales, cultura política y pensamiento político argentino. Miembro de la Fundación ICALA y del Comité de Ética de la Investigación de la UNR.

Resumen

El trabajo recupera los aportes a la comprensión de una comunidad ética universal de raíz kantiana que realizara Julio De Zan en su pensamiento último. Desde un análisis de algunos pasajes del pensamiento kantiano, valora el intento de De Zan de entender tal propuesta en los marcos de las sociedades actuales, en particular de la sociedad civil global. Dicha contribución teórica es analizada también con miras a la legitimidad democrática del Estado de Derecho cosmopolita, aludiendo al sostén moral con el que debe contar para estimular la solidaridad cívica global.

Palabras clave: Kant; comunidad ética universal; Estado de derecho cosmopolita; De Zan.

Abstract

The work recovers the contributions to the understanding of a Kantian universal ethical community that Julio De Zan made in his last thought. From an analysis of some passages of Kantian thought, the author evaluates De Zan's attempt to understand such a proposal within the frameworks of current societies, in particular of global civil society. This theoretical contribution is also analyzed with a view to the democratic legitimacy of the cosmopolitan rule of law, alluding to the moral support it should have in order to stimulate global civic solidarity.

Keywords: Kant; universal ethical community; cosmopolitan rule of law; De Zan.

Zusammenfassung

Der Artikel stellt die Beiträge zum Verständnis einer universellen ethischen Gemeinschaft kantischer Wurzeln her, die Julio De Zan in seinen letzten Arbeiten geleistet hat. Ausgehend von einer Analyse einiger Passagen des kantischen Denkens bewertet der Autor De Zans Versuch, einen solchen Vorschlag im Rahmen der gegenwärtigen Gesellschaften, insbesondere der globalen Zivilgesellschaft, zu verstehen. Dieser theoretische Beitrag wird auch im Hinblick auf die demokratische Legitimität des kosmopolitischen Rechtsstaates analysiert und geht dabei auf die moralische Stütze ein, die dieser haben sollte, um die globale bürgerliche Solidarität zu stimulieren.

Schlüsselwörter: Kant; universelle ethische Gemeinschaft; kosmopolitischer Rechtsstaat; De Zan.

¿Son posibles y necesarios algunos vínculos éticos capaces de estimular entre los distintos agentes globales comportamientos que vayan más allá de la defensa de los intereses particulares? Este problema que, para muchos autores, invalida por sí solo los esfuerzos por alcanzar un Estado de Derecho cosmopolita democrático, no obstante, nos obliga a pensar la dimensión ético-política bajo parámetros diferentes, adecuados a la complejidad de una sociedad global inclusiva. A continuación, valorando las postreras reflexiones de Julio De Zan sobre la utopía de una comunidad ética universal, se examinará en detalle la doctrina kantiana, que supone una domesticación de las religiones tradicionales en su competencia política y moral, a fin de resaltar sus logros y debilidades en el marco del cosmopolitismo contemporáneo.

Vigencia de una utopía

En su libro póstumo, Julio De Zan dedica un capítulo a la “utopía de la comunidad ética universal” kantiana, en el que evalúa, entre otros aspectos, su proyección a la reflexión actual sobre la moralidad y la juridicidad de la sociedad global:

“La significación de este concepto de una comunidad ética sostenida solamente por la voluntad autónoma de mantener las promesas recíprocas de fidelidad a los principios de la moralidad (sin garantías institucionales o jurídicas), apoyada en la identidad moral de sus miembros, e independiente del sistema jurídico-político del Estado, se redescubre y se puede valorar más adecuadamente recién ahora, en el contexto de los debates actuales de la filosofía política, a partir de la declinación del modelo del Estado moderno, del progresivo descentramiento de la institucionalidad política en la sociedad actual y del retorno de la sociedad civil, o de la recuperación de su autonomía frente al sistema político” (De Zan, 2013, p. 120).

La posible dimensión operativa de esta clase de utopías reside, entre otros aspectos sintomáticos del mundo de hoy, en la conciencia de que los contextos valorativos particulares tienen que poder ser sometidos a una crítica racional, en el desarrollo de una visión más universalista de la justicia y de los principios éticos, en el entramado de

relaciones globales que condicionan la realidad socio-económica y política en cada rincón del planeta, y su contestación por organizaciones y foros transnacionales que cuestionan las políticas públicas. La recuperación de estas reflexiones kantianas apunta a configurar un ámbito humano que va más allá del campo de fuerzas de la política, en particular, cuando ellas confrontan sólo por adquirir una capacidad de poder superior a la de potenciales adversarios. El sustento moral de la política queda de relieve, más bien, cuando la misma tiende a juridizarse. Se oculta, en cambio, si predomina la “razón de Estado” o los intereses particulares de los actores. La incipiente sociedad civil cosmopolita y la pérdida de centralidad de la esfera estatal a manos de diferentes conglomerados de ciudadanos globales, representa una tendencia positiva hacia el predominio de la universalidad, que estimula a pensar un Estado de derecho cosmopolita, en el cual puedan tener vigencia, como ideales regulativos, tanto un orden pacífico sostenido en el tiempo como la comunidad ética del género humano.

Debemos percatarnos, sin embargo, de algo que el propio Kant advertía en la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica* y en otras obras, al analizar la función de las ideas en general y su contraste con la experiencia. Es conocido que le atribuía un papel diferente a esta última con referencia, por un lado, al conocimiento de la naturaleza, y, por otro, respecto de la ley moral. En la ciencia natural, “la experiencia nos proporciona la regla y es la fuente de la verdad”, mientras que, para determinar la moralidad de un acto, “la experiencia (¡desgraciadamente!) es la madre de la apariencia ilusoria”, por lo que “es sumamente reprehensible tomar las leyes acerca de lo que yo *debo hacer*, de aquello que es *hecho*, o pretender limitarlas con ello” (Kant, 2007, p. 398; A319, B375). Las ideas que son adecuadas al deber surgido de la razón práctica exigen su realización aproximativa, aunque ésta nunca pueda concretarse en plenitud. “Pues no se puede encontrar nada más dañoso ni menos digno de un filósofo, agregaba Kant, que la apelación plebeya a una experiencia presuntamente contraria”, la que no existiría si, a su debido tiempo, se hubieran dictado las disposiciones legales de acuerdo con las ideas, y no, a partir de “conceptos groseros” extraídos de la experiencia. (Kant, 2007, p. 396; A317, B373-374) No obstante, esta defensa de los ideales regulativos tiene que despojarse de la postulación metafísica de un mundo inteligible, y permanecer en los

términos kantianos y hegelianos de la comprensión de lo que ya está presente como una tendencia en el pensamiento y las instituciones vigentes, convirtiéndose así en una perspectiva orientadora. (Kant, 2007, p. 395, n. 764; De Zan, 2013, p. 110)

Quien toma un punto de partida así de ningún modo desconoce los riesgos de todo proceso fáctico, ni los conflictos de intereses políticos y económicos en la esfera global, ni la legitimidad de los reclamos de progreso material de vastas regiones del planeta, para mencionar sólo algunos aspectos que un realismo exigente podría plantear. A pesar de ello, la experiencia histórica de la última centuria presenta un innegable progreso legal y constitucional hacia el Estado de Derecho cosmopolita. De lo que se trata ahora es de pensar las condiciones de una conexión solidaria y ética de la humanidad que obraría como soporte de ese Derecho global.

La religión y la comunidad ética universal

Kant, en el final de la *Fundamentación*, hacía ver que la razón práctica está obligada a “pensarse en un mundo inteligible”, más allá de lo fenoménico, por la conciencia del hombre de ser un yo capaz de auto-determinarse moralmente. Ese mundo inteligible debemos admitirlo *formalmente*, por la universalidad de la máxima de la voluntad en la acción moral, y, en consecuencia, no es más que “el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas”. Aun cuando la razón se encuentra limitada para conocerlo, la idea de un mundo así es utilizable “para el fin de una fe racional”. Su función es estimular en nosotros “un vivo interés por la ley moral”, al sentirnos partícipes del “magnífico ideal de un reino universal de los fines en sí”, vale decir, de los seres racionales, cuando se conducen según las máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza. (Kant, 1998a, p. 113-114, 120; IV 458, 462-463)

Ya en la *Fundamentación*, entonces, Kant mostraba que el comportamiento moral debe contar con una motivación diferente una vez que es impugnado y sustituido el bien último sustantivo inculcado por la religión. Un similar propósito, aunque con un desarrollo más extenso y sofisticado, quedó reflejado años después en su filosofía de la religión, en el marco de la cual introdujo la figura de la comunidad ética universal, dando

otra forma a su idea del reino de los fines en sí. Como había dejado establecido en la segunda *Crítica*, Kant reafirma en la obra de 1793 que la religión no es fundante de la moralidad, ya que a ésta le basta con que los seres humanos sean libres y, por eso mismo, capaces de sujetar su razón a leyes incondicionales, sin otro incentivo que el respeto de tales leyes. Sin embargo, el sumo bien, como la unión de la virtud y la felicidad, aunque no sea el fundamento, es un fin necesario que surge de la razón práctica, con lo cual, la moralidad nos conduce a la religión, vale decir, a la idea de un supremo legislador moral. (Kant, 1998b, Pref., 1ª. ed., p. 33ss.) En estas reflexiones, Kant afirmaba que, aunque la lucha moral sea por la realización de la virtud, el nivel máximo al que podemos aspirar es a ser libres de la dominación del mal. Pero, las acechanzas del mal, a su juicio, no provienen de la naturaleza humana si se toma al hombre aisladamente, sino que se originan en el mero hecho de encontrarse entre otros seres humanos. Por eso mismo, el principio del bien entre los hombres sólo puede imponerse por medio de una sociedad entre ellos que busque realizar las leyes de la virtud. A esto es lo que llamaba “comunidad ética” o “ético-civil”, diferenciada de la comunidad “jurídico-civil” que se constituye bajo las leyes públicas coercitivas del Derecho. En cambio, la primera sólo puede formarse a partir de las leyes de la virtud, y, por tanto, se caracteriza por la ausencia de coerción. (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 105-106)

Al igual que la sociedad jurídico-civil, la comunidad ético-civil está precedida de un “estado de naturaleza ético”, regido por la ley que cada uno se prescribe a sí mismo ante la falta de normas externas a la cual someterse. Al parecer, a diferencia del “estado de naturaleza jurídico”, el estado de naturaleza ético se halla presente en el mundo, integrado por los ciudadanos de las sociedades políticas, o Estados, ya existentes. En consecuencia, se plantea el problema de las relaciones entre ambas comunidades. Al respecto, decía Kant que, por ser dicho estado de naturaleza ético esencialmente no coercitivo, los ciudadanos no pueden ser obligados por la autoridad política a entrar en una comunidad ética. De hacerlo, se pondrían en riesgo no sólo los fines éticos, sino también los políticos de una comunidad. (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 106-107)

De manera que Kant pensaba a los ciudadanos organizados bajo un Estado no sólo como conciencias morales individuales, sino, al mismo tiempo, como partícipes de un

conglomerado ético natural y potenciales miembros de una comunidad ética destinada a sobrepasar los límites de la sociedad política a la cual pertenecen. Dicha doble pertenencia no está exenta de posibles conflictos: si bien los ciudadanos, aclaraba Kant, no están obligados a constituirse como comunidad ética bajo los términos que le imponga el legislador público, deben permitir, en cambio, ciertas “limitaciones”, o concesiones, como que “nada sea incluido en tal constitución que contradiga la obligación de sus miembros como *ciudadanos del Estado*” (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 107). Por otra parte, desde el punto de vista conceptual, aunque el alcance de la comunidad ética es necesariamente universal, ya que los deberes de la virtud conciernen a la totalidad de los seres humanos, su constitución no puede ser más que progresiva a partir de las sociedades particulares al interior de las comunidades políticas que luchan por obtener el consenso de todos los demás seres racionales. Todas esas sociedades, al igual que los Estados que todavía no se han sometido a un Derecho internacional público, permanecen entre sí en estado de naturaleza ético. (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 107)¹

La lucha del bien y el mal, ambos presentes en nosotros, es el sucedáneo en el estado de naturaleza ético de la guerra de todos contra todos hobbesiana, que Kant suscribía. Pero ahora salir de tal estado implica una obligación de la raza humana consigo misma, ya que la lucha por la perfección moral no puede ser individual, ni grupal, sino que requiere de la unión de todos los seres humanos, una “república universal basada en las leyes de la virtud” (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 108). La comunidad ética resultante no podrá basarse en las mismas condiciones de la sociedad jurídico-política, en la cual, el pueblo es el autor de las leyes públicas a las cuales se somete. En la comunidad ética, el pueblo no se constituye como legislador, pues no se trata de establecer normas que restrinjan la libertad en las acciones exteriores, sino de promover la moralidad de las acciones, que obedece a la motivación interna, y, por ello, no puede ser reglada

¹ Como bien señala De Zan (2013, p. 118-119), “el *reino de los fines* ha sido interpretado a veces como un mundo inteligible, o nouménico, o meramente pensado. En la *Filosofía de la Religión*, en cambio, es claro que se trata de algo realmente posible, y *siempre ya* realizado, aunque solamente en cierta medida de intensidad y de amplitud *siempre todavía* limitada” (Énfasis del autor).

públicamente. De modo que la comunidad ética sólo puede tener un supremo legislador divino, capaz de ordenar la interioridad de la conciencia y sancionar según el valor de las acciones. La comunidad ética deviene, entonces, un “pueblo de Dios” (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 109-110).

Ahora bien, de acuerdo a sus propósitos de que la religión quede acotada en los límites de la razón, el filósofo de Königsberg designaba a la comunidad ética como una “iglesia invisible”, puesto que no puede ser objeto de experiencia alguna. Alude, tal vez, a la comunión de conciencias y a la sociedad interior que invocan las religiones. Pero es particularmente preciso en que aquella comunidad no puede estar representada por ninguna “iglesia visible”, que, por el contrario, es una institución histórica, una congregación jerárquica, con autoridades que gobiernan las almas a partir de los mandamientos divinos. La comunidad ética, en cambio, asume caracteres de universalidad, sus motivos son puramente morales y sus relaciones internas y externas están basadas en la libertad, así como en la inmutabilidad de su constitución, que prescinde de todo objetivo contingente. Esto mismo, la distingue respecto de las sociedades basadas en una constitución política, principalmente, porque no requiere de un gobierno en ninguna de sus modalidades. La llamada iglesia invisible sólo puede sostenerse en una “fe religiosa pura”, que busca la realización de los mandamientos morales divinos, a diferencia de la “fe religiosa histórica”, que necesita de verdades reveladas y libros sagrados. (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 111-114) Más aún, lo interesante del planteo kantiano es que la fe moral racional que lleva adelante a la comunidad ética está destinada a suplantar gradualmente a las iglesias históricas, pues la religión, desde el punto de vista subjetivo, no es más que el reconocimiento de nuestras obligaciones como mandamientos divinos. Si en el análisis del progreso de la historia Kant había concebido a la providencia de la Naturaleza como la fuerza que nos conduce a una mejoría permanente del género humano, en la filosofía de la religión la superación de las divisiones religiosas está determinada por el trabajo silencioso y constante del principio del bien en orden a constituir una unión moral de la humanidad, *que asegure al mundo una “paz eterna”* (Kant, 1998b, 3ª parte, p. 128-129, 152-153; subrayado mío).

Es notorio que Kant intuía en el escrito de 1793 un enlace entre el progreso moral, representado por el avance de la comunidad ética universal, y el perfeccionamiento del Derecho y la política en el ámbito cosmopolita, que analizará en textos posteriores. En lo que sería un anticipo de su proyecto de la paz perpetua, dejaba asentado en la Primera Parte del texto, concerniente a la interrelación entre el bien y el mal en la naturaleza humana, que entre los vicios más reprochables había que considerar la situación en la que se encuentran pueblos civilizados, los cuales en sus relaciones externas permanecen en un estado de naturaleza, expuestos a una guerra constante, al tiempo que se resisten a salir de tal estado. (Kant, 1998b, 1ª parte, p. 57)² Es evidente también que Kant creía que la evolución moral de las relaciones internacionales no podía quedar en manos de los príncipes y sus apetencias políticas, pero tampoco de las Iglesias históricas, por lo que se hacía necesario someter las aspiraciones religiosas a apropiarse de la universalidad a los “límites de la mera razón”.

La distinción que presenta Kant entre el Estado y la comunidad ética, esta última aún en su estado de naturaleza, puede ser asociada, como lo hace De Zan, a la separación de la Iglesia y el Estado, fórmula eficaz de la modernidad para dejar atrás tanto el fundamento divino del poder como la propuesta hobbesiana de un Leviatán unificador de toda institución soberana. (De Zan, 2013, p. 105-106, 120) La visión kantiana, antes bien, entraña una cierta limitación de la soberanía estatal por medio de la comunidad ética, ya que ésta, si bien no asume la forma de una Iglesia tradicional, no puede ser incluida ni obstruida en su desarrollo por el poder público. De modo que, por un lado, la fortaleza de la institución eclesial al interior de los Estados, y, por otro, los conflictos que una visión religiosa omnicompreensiva es capaz de generar cuando se pretende imponerla a toda la humanidad, son los motores que impulsan a Kant a repensar el lugar de la religión y a domesticarla en términos de una razón universalista. La comunidad ética cumple, en ambos sentidos, una función moderadora: no se enfrenta como un

² Las esperanzas de un estado de paz perpetua sobre la base de una “federación de naciones unidas en una república mundial”, según Kant, eran asimiladas en su tiempo a un “quilliasmo filosófico” y rechazadas por fantasiosas, al igual que el “quilliasmo teológico” (Kant, 1998b, 1ª parte, p. 57), que pretendía una renovación moral completa de la raza humana.

poder institucional al Estado nacional, ni se erige en una doctrina dominante e impositiva que busca incluir a todos los pueblos. En otras palabras, aspira a ser inclusiva por las razones correctas, y no, por la mera experiencia de acumulación de poder ni por la invocación de una universalidad dada previamente, a la cual toda conciencia subjetiva debe quedar sometida.

Que a pesar de estas críticas kantianas, sumadas a la ofensiva iluminista, la religión institucionalizada continuaba siendo un obstáculo para la consolidación del Estado moderno, se aprecia también en los severos términos que Hegel le dedica en su *Filosofía del Derecho*, acusando a las doctrinas de fe de adueñarse de la espiritualidad y de oponerse a toda manifestación de lo universal y racional en el mundo humano. Su marca distintiva, afirmaba el filósofo de Stuttgart, es el “odio a la ley”, a partir de lo cual rebaja al Derecho al nivel de las convicciones subjetivas y arbitrarias, al tiempo que se presenta como el verdadero fundamento del Estado. (Hegel, 1988, Pref., p. 46; #270, Obs., p. 334ss.)

Reflexiones finales

La comunidad ética universal kantiana es, sin duda, la búsqueda de un sostén espiritual intersubjetivo de la conciencia moral moderna, que, de otro modo, se debatiría acaso en una lucha solitaria de resultado incierto. No puede ser asociada, sin embargo, a instituciones vigentes y, en lo que tiene de reino final moral, aparece como un postulado metafísico. Pero, como hace ver De Zan (2013, p. 121), su idea puede parangonarse con la “República de las Letras” de la Ilustración o, a mi entender, también, con la comunidad científica a la que alude Peirce, una unión presupuesta, pero efectiva, que reúne a individuos más allá de las fronteras y de la contingencia en la que viven.³ Estas comunidades pueden considerarse un anticipo de los más abarcadores actores colectivos actuales de la sociedad civil doméstica y global, que al margen de los Estados y los organismos transnacionales pugnan por el cuestionamiento y la superación

³ Sobre la “República de las Letras”: Bahr (2008). Sobre la comunidad de científicos: Peirce (1988).

del orden vigente en virtud de violaciones de derechos, daños ambientales, desigualdad económica, pobreza estructural, etc. Cabe aclarar, sin embargo, que tal vez esto último, la proliferación de agrupaciones autónomas de alcance global –como tal, un fenómeno saludable para la política mundial-, no corresponda adscribirlo a los propósitos kantianos, enmarcados en un contexto histórico-social diferente. Más bien, la meta buscada, al parecer, era fortalecer la autonomía del juicio moral individual, que debía sortear la influencia de las inclinaciones y la probable acechanza de las conveniencias y los intereses en juego, todo ello en desmedro de la necesaria universalización de la ley moral.

Pero en el plano de la consolidación efectiva del estado jurídico-político de la sociedad de su tiempo, temática posterior al escrito sobre la religión, Kant demuestra en este texto avizorar ya la necesidad de un derrotero cosmopolita sostenido en una “Iglesia invisible” que la alianza republicana de los pueblos para la paz perpetua debe presuponer. En el nivel cosmopolita, como bien señala De Zan, la relación entre ética y derecho de las sociedades políticas nacionales se invierte, puesto que en él el Estado de derecho “presupone la existencia de cierta comunidad ética entre los pueblos”. Por las críticas a las pretensiones universalistas de las Iglesias “estatutarias”, cabe deducir que la idea kantiana es que la comunidad ética global logre superar el dogmatismo religioso, haciendo que las doctrinas de fe contribuyan a la apertura de su pensamiento y al reconocimiento de la diversidad de creencias históricas. (De Zan, 2013, p. 126) Habría que agregar que también otros dogmatismos contemporáneos deberían quedar incluidos en este reproche, como los que surgen de doctrinas políticas, económicas o morales, cuando practican un fundamentalismo excluyente y promueven el encierro de las culturas y de las comunidades nacionales o regionales.

El valor de la propuesta kantiana confrontada con los esbozos contemporáneos de una sociedad global de ciudadanos, siguiendo las intuiciones del último De Zan, finca, en gran medida, en mostrar que los particularismos ético-religiosos, y por extensión, los políticos, por sí solos y en un aislamiento relativo, no pueden conducir a un progreso moral efectivo de la humanidad, sin el cual ninguno de ellos puede estar seguro de sus logros. Aunque, como había reconocido ya en la primera *Crítica*, por tratarse de la

cuestión de la libertad, no es posible determinar el grado máximo alcanzable por el género humano ni la distancia entre la idea y su realización, sólo queda la comprensión de lo que es necesario presuponer y realizar aproximativamente. (Kant, 2007, p. 397; A317, B374) El Estado de derecho cosmopolita, dotado de legitimidad democrática, no puede eludir, pues, la dimensión ética universalista de sus presupuestos, adecuada a las condiciones intersubjetivas de la racionalidad contemporánea, vale decir, como un enlace moral basado en una comunidad de principios ya reconocidos en el proceso de juridización de las relaciones globales. Siguiendo a Habermas, si la moral ya no puede presentarse como una superestructura normativa respecto del derecho positivo, aquel derecho cosmopolita tendrá que incluir en su interior una moralidad de naturaleza procedimental, no sustantiva, de modo que ambos dominios, moral y derecho, puedan controlarse mutuamente y quede garantizada la renovación y crítica de las normas. (Habermas, 1998, p. 559-560)

En sus postreras contribuciones, De Zan pensaba que se requiere de una revitalización de la noción aristotélica de “amistad cívica”, buscando recuperar el sentido de lo político como un bien en sí para ciudadanos libres e iguales, extraviado en los imperativos de la racionalidad instrumental contemporánea. Traducida a un “sentimiento moral de reconocimiento recíproco” entre los ciudadanos, debe suplantar el interés individual o grupal o el miedo a los otros como la raíz fundacional de la unión política. (De Zan, 2014, p. 124-126) En ello radica, a su juicio, que la racionalidad comunicativa logre imponerse progresivamente sobre la asimilación de la política a la guerra, y no, a la libertad. (De Zan, 2014, p. 126)⁴ Llevando su postura al nivel cosmopolita, a mi entender, la realización aproximativa de la comunidad ética universal kantiana, despojada de sus connotaciones metafísicas, podría ser pensada como un

⁴ Fiel a su estilo, señala De Zan (2014, p. 126), su distancia con ciertas líneas de interpretación de la política como necesariamente confrontativa: “Cuando la racionalidad comunicativa del discurso es reemplazada por la lógica de la relación amigo-enemigo, se abandona el terreno de lo político y se ha ingresado, a veces sin saberlo, en otro juego, sin reglas, en el que todo vale. Este modelo conceptual de la guerra como definitorio de lo político, que proviene de Maquiavelo y de Hobbes, ha llegado a ser de nuevo hegemónico en la teoría política contemporánea, ya sea en la versión más económica de la política como *lucha competitiva*, o en la más antagonista de la relación *amigo-enemigo* que es el eje de la concepción del populismo de E. Laclau. Estas dos concepciones se creen opuestas, pero su lógica es la misma: la racionalidad estratégica” (Énfasis del autor).

sucedáneo de la imposibilidad de invocar principios sustantivos en los que basar la solidaridad moral global de los ciudadanos del mundo.

Referencias

- Bahr, F. (2008). El poder intelectual en la Europa moderna. Esbozo de una historia de la República de las Letras. En J. De Zan y F. Bahr. *Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea*. Buenos Aires: UNSAM
- De Zan, J. (2013). *La gramática profunda del ethos. Una lectura de la ética de Kant*. Buenos Aires: Las Cuarenta
- De Zan, J. (2014). Para la reconstrucción del sentido de lo político. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 25-26, 113-132
- Habermas, J. (1998). Derecho y moral (*Tanner Lectures 1986*). En J. Habermas. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (Trad. M. Jiménez Redondo) (págs. 535-587). Madrid: Trotta
- Hegel, G. (1988). *Principios de la Filosofía del Derecho*. (Primera ed. 1821) (Trad. J. L. Vermal). Buenos Aires: EDHASA
- Kant, I. (1998a). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Primera ed. 1785) (Trad. M. García Morente, S. Schwarzböck). Buenos Aires: Eudeba
- Kant, I. (1998b). *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. (Primera ed. 1793) (Trad. A. Wood). Cambridge: Cambridge Univ. Press
- Kant, I. (2007). *Crítica de la Razón Pura*. (Primera ed. 1781-1787) (Trad. M. Caimi). Buenos Aires: Colihue.
- Peirce, Ch. S. (1988). Algunas consecuencias de cuatro incapacidades. En Ch. S. Peirce. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*. (Trad. J. Vericat) (págs. 88-122). Barcelona: Crítica