

LA PAZ Y EL COSMOPOLITISMO

Carlos Gómez Sánchez
UNED

ROBERTO R. ARAMAYO, JAVIER MUGUERZA, CONCHA ROLDÁN (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de «Hacia la paz perpetua» de Kant*, Madrid, Tecnos, 1996, 374 pp.

1

La conmemoración, bicentenaria en 1995, del breve estudio kantiano *Hacia la paz perpetua* motivó la realización de un seminario en el Instituto de Filosofía del CSIC, fruto del cual es el libro *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, que, editado por Roberto Rodríguez Aramayo, Javier Muguerza y Concha Roldán, recoge los estudios y ponencias en aquél desarrollados. Como viene sucediendo con otras publicaciones nacidas en ese marco, la que aquí presentamos incluye perspectivas muy diversas, unidas, además de por el tema, por el rigor de las aportaciones realizadas. Tras la aparición de *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*¹ y *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*,² por no referirnos a la edición bilingüe y comen-

tada de otras obras asimismo patrocinadas por el Instituto de Filosofía, el presente libro se suma con toda dignidad a la nómina de estudios en torno al pensamiento de Kant y forma con los anteriores un conjunto que coloca el conocimiento y la problematización de la filosofía kantiana en el listón más alto que, sin duda, se ha dado en nuestra historia filosófica. Una serie de publicaciones perfectamente homologables con las que se pueden encontrar fuera de nuestras fronteras y que alejan indefinidamente —por más que, en la cronología, sólo distemos un siglo de ella— esa situación que, según relatan Juan Miguel Palacios en el Apéndice a *Kant después de Kant*³ y Javier Muguerza en «El presente de la filosofía en España»,⁴ hizo exclamar al profesor polaco Wincenty Lutoslawski en el informe encargado por la revista *Kant-Studien* en 1896 acerca de la recepción de Kant en España, que, al respecto, en nuestro país reinaba una ignorancia sin fisuras. Lo cual no hace sino más meritorio el verdadero paso de gigante que, sin referirnos a otras áreas, en ésta ha realizado el mencionado Instituto, tanto más habida cuenta de que su labor se ha comenzado a fraguar tras los desoladores años de la dictadura en los que se arrasó, como se sabe, con el

empuje verdaderamente notorio que la filosofía alcanzó en torno a los años treinta.

La obra se estructura en tres partes. La primera constituye un pormenorizado análisis del texto de Kant, los problemas y las interpretaciones que suscita, y en ella han colaborado Antonio Truyol (que ya había presentado la obra en la traducción que Joaquín Abellán preparó para la editorial Tecnos), Reinhard Brandt (Universidad de Marburgo), José Gómez Caffarena (Universidad de Comillas), Carlos Pereda (UNAM) y Roberto Rodríguez Aramayo (CSIC). De los antecedentes y la recepción que encontró el ensayo kantiano se ocupan, en la segunda parte, Concha Roldán (CSIC), Faustino Oncina (Universidad de Valencia), Félix Duque (UAM), José Luis Villacañas (Universidad de Murcia) y Joaquín Abellán (Universidad Complutense de Madrid), mientras que el intento de evaluar cuál es la vigencia actual del cosmopolitismo kantiano corre a cargo, en la tercera y última sección, de José María Ripalda (UNED), Antonio Valdecantos (UAM), Javier Echeverría (Universidad del País Vasco) y Javier Muguerza (UNED).

2

Sobre el interés académico que, como decimos, la obra conmemorativa encierra se alza su valor para ayudarnos a repensar algunos de los problemas más urgentes e importantes con los que nos enfrentamos al final de siglo, que es, básicamente, lo que el libro que comentamos pretende hacer. Y, desde ese punto de vista, podíamos decir que el momento de la conmemoración no podía ser más oportuno, pues, aunque cumplidos los doscientos años de su publicación el proyecto kantiano dista mucho de haberse realizado o encontrarse en trance previsible de realización, ello no obsta para invalidarlo o volverlo carente

de interés, aparte de su indudable influjo sobre el pensamiento ético-político posterior e incluso en algunas de las organizaciones internacionales de la actualidad.

Sin embargo, en principio, quizá lo primero que destaque sea el abismo entre las propuestas kantianas y la dramática realidad que este siglo que termina ha conocido. Un siglo en el que si las atrocidades morales no han sido más intensas que las de otras épocas —lo cual siempre es difícil de evaluar— sí ha conocido una capacidad de ejecución técnica que las ha vuelto más pavorosas que nunca. A las dos guerras mundiales se han sumado no sólo innumerables otros conflictos más localizados, sino asimismo las secuelas del auge del imperialismo y el posterior proceso de descolonización, con el creciente abismo entre las zonas favorecidas y los desposeídos de la tierra —a la vez que la mayor capacidad económica vuelve más indignante ese contraste—, la posibilidad absolutamente real de destruirnos total y rápidamente a nosotros mismos, así como, según recuerda Eric J. Hobsbawm en su reciente *Historia del siglo XX*, emigraciones, deportaciones y genocidios más eficaces y masivos que en cualquier otro tiempo, por no hablar de los enfrentamientos que, amparándose en la bondad de la propia ideología, han convertido nuestra centuria, en expresión del propio Hobsbawm, «en un siglo de guerras de religión, cuyo rasgo principal es la intolerancia». ⁵ Y si el panorama, por lo que a la paz hace, es estremecedor, otro tanto cabe decir respecto al cosmopolitismo preconizado por Kant: por lo que a Europa se refiere, el siglo se ha abierto y cerrado con un conflicto nacionalista —en ambos casos, el de los Balcanes— y, dentro y fuera de Europa, junto a ese exaltado nacionalismo los integristas religiosos parecen recobrar nuevo vigor.

Es cierto que no todos los indicadores son tan sombríos como los arriba apunta-

dos. Sin tratar de hacer un balance ni un catálogo pormenorizado, parece difícil negar la conciencia cada vez más arraigada en ciertos sectores de determinadas sociedades de la importancia de hacer valer los derechos humanos, por ejemplo, o los intentos más amplios que nunca —por deficiente que su realización hasta la fecha haya sido— de crear una Sociedad de Naciones u Organización de las Naciones Unidas que tratara de mediar en los conflictos internacionales. Cuando nos vimos envueltos en la discusión acerca de la incorporación o no de España a la OTAN, ya Emilio Lledó recordó entre nosotros, en las páginas del diario *El País*, la vigencia que, para un correcto planteamiento de la misma y una concepción de la política que no fuera la «maquinación del asesinato colectivo» o su encapsulamiento «en un dispositivo económico e ideológico proyectado contra la vida y contra la historia misma», tenía el opúsculo kantiano.⁶ En efecto, el influjo de éste en la creación de una Liga de Naciones, como las citadas Sociedad de Naciones o la ONU, ha sido a menudo recordado por Antonio Truyol, en cuanto que, en el segundo artículo definitivo para la paz perpetua, Kant establecía que «el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres»,⁷ de paulatina extensión, si es que no se quiere entender el derecho de gentes como un derecho *para* la guerra, sino, según la razón, para salir de la situación sin leyes; y, así como los individuos entregan su libertad salvaje para vivir bajo el imperio de la constitución civil, de acuerdo con el modelo del contrato social, encontrar un cuerpo legislativo común a todos los pueblos capaz de solventar sus diferencias no por el enfrentamiento bélico sino por el respeto a la ley. Y aunque se ha hecho notar, tal como subraya por ejemplo Carlos Pereda en su artículo, la inestabilidad de esa propuesta

—como inestables son las organizaciones que, de algún modo, hoy día la encarnan—, al suponerse a la tal federación autoridad y poder superiores a las de los Estados miembros (con lo que éstos renunciarían a ser Estados plenamente soberanos, lo que de antemano se rechaza), lo cierto es que Kant confiaba, a la larga, en lo que cabría llamar la expansión y el progreso cultural en libertad, como forma de acercarnos a la paz perpetua. Una paz que, advierte asimismo el profesor Pereda, sería preciso considerar más que como perpetuamente dada, como perpetuamente perseguida y para la cual, por decirlo ahora con palabras del propio Kant, la idea de un derecho cosmopolita «no resulta una representación fantástica ni extravagante», sino «un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella».⁸

En efecto, en este ensayo y en otros escritos, Kant se opone a la idea de un estado de cosas definitivamente alcanzado, porque eso supondría haber logrado extirpar de raíz un mal considerado radical en la naturaleza humana, lo que no dejaría de ser contradictorio. Más que en la quimérica extirpación definitiva de la propensión al mal, habría que pensar en alentar la disposición hacia el bien,⁹ para «mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros mismos y vencer su astucia, según el principio: *tu ne cede malis, sed contra audentior isto* [“No cedas ante el mal, sino muéstrate por el contrario más valiente”]»,¹⁰ y en el partido que la naturaleza parece sacar de nuestros conflictos para, en lugar de la arcádica imagen de una vida de pastores tan bondadosos como las ovejas que apacentan, esperar que, así como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y del sol, así el orden social sea el fruto de la «insociable sociabilidad»

del hombre, de acuerdo con la expresión y las imágenes que Kant utilizó en alguno de sus escritos sobre Filosofía de la Historia,¹¹ y que constituyen, según estudia Roberto Rodríguez Aramayo en su colaboración, «La versión kantiana de “La mano invisible”». Garantía proporcionada por la naturaleza, el destino o la providencia, de la que se ocupa el suplemento primero de *La paz perpetua* y que, por problemática que sea, le permite a Kant mantener que si bien «esta garantía no es ciertamente suficiente para *vaticinar* (teóricamente) el futuro [...], en sentido práctico sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)».¹²

3

¿Es vacío, pese a todo, el esfuerzo kantiano, políticamente hablando, y se limita a redoblar el propósito moral? Bien, si se estudian los antecedentes del ensayo de Kant, como hace en forma precisa y elaborada Concha Roldán en su contribución —y subraya Roberto Rodríguez Aramayo en la suya—, las acusaciones de ingenuidad no han dejado de renovarse a lo largo de la historia, según revelan las críticas de Rousseau al *Proyecto de paz perpetua* del Abbé de Saint Pierre, o las que Voltaire o el propio Kant harían a su vez de Rousseau, para ser de nuevo ellos mismos puestos en solfa por toda una corriente que se prolonga hasta nuestros días. Pero, más allá de la discutible distinción entre «política realista» y «pensamiento ideal» (una distinción ella misma interesada, como en su día hizo notar A. Neusüss),¹³ no cabe duda de que las tensiones entre ética y política no han dejado de plantearse en el mundo moderno y, si se quiere, ya también en el mundo clásico griego, tal como traslucen las discusiones que, en los diálogos platónicos, Sócrates mantiene con Calicles o Trasímaco, por ejemplo, y

que hacen más matizada la presunta armonía entre ambas esferas en la polis griega. Aunque, con el desarrollo de la Modernidad y la autonomía de la política del mundo religioso-moral, esas tensiones se acrecentarían, en la medida al menos en que se tratara de evitar tanto moralizar directamente la vida política cuanto implantar una política ajena a todo tipo de fines morales; tensiones, en fin, de las que un Max Weber sería ejemplo elocuente y que, sin mantener que las cosas habían de desembocar siempre necesariamente en un conflicto trágico —pues, quizá admitieran un desarrollo, por más que éste no dejara de ser dramático—, fueron recogidas entre nosotros por José Luis Aranguren en su *Ética y Política*. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Kant aborda la cuestión en las dos secciones del amplio Apéndice que cierra su estudio, al distinguir entre un *político moral*, «es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral», y un *moralista político*, esto es, aquél que se forja «una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado».¹⁴ Si la primera parte del Apéndice fija un criterio negativo, según el cual «la verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral»,¹⁵ la segunda trata de recurrir, como «fórmula trascendental del derecho público», a la proposición: «son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados».¹⁶ En el preciso y ponderado estudio que José Gómez Caffarena dedica a estas cuestiones («La conexión de la política con la ética: ¿logrará la paloma guiar a la serpiente?»), artículo que ha sido a su vez bellamente glosado por José María González en «De nuevo sobre la paz kantiana», al estudiar esas relaciones a través del lenguaje y las metáforas utilizadas por Kant,¹⁷ Gómez

Caffarena, tras advertir el decidido primado de la moral —en cuanto expresión del *homo noumenon* y de su libertad— respecto a la política —en cuanto arte sagaz o prudente, que debe subordinarse a las limitaciones impuestas por aquélla—, no deja de observar que «las descripciones kantianas no dejan claro siempre el modo de esa subordinación. Pienso que prevalece la visión sensata, que no supone que la Moral haya de dictar reglas concretas a la Política. Se trata sólo de que la Política —que tiene una indiscutida autonomía— acepte la condición *restrictiva* que pone la Moral» (p. 67). Por ello, el problema que trata de abordar es el de «si un lenguaje tan austeramente ético como el de Kant puede aspirar a ser comprendido y acogido por los profesionales de la política, que son por necesidad pragmáticos y tenderán a verlo como una bella idealidad» (p. 73). Los acercamientos más fructíferos a la cuestión los sitúa Caffarena no ya en el mencionado principio de la publicidad, todavía de índole negativa (puesto que si no es justo lo que no es susceptible de ser publicado, ello no supone aún que lo que sea compatible con la publicidad sea justo), sino en el principio positivo que le acompaña al final de la obra, según el cual «todas las máximas que *necesitan* la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el derecho y la política a la vez».¹⁸ Pero Kant posterga para otra ocasión el desarrollo de ese principio. Y aunque Caffarena realiza algunas precisiones, lamenta esa falta de explicitación, pues, a su entender, ésa «es la formulación en la que más ha conseguido acercar Moral y Política. Sigue siendo el filósofo ético quien habla; sigue tratándose de traducciones del imperativo categórico al terreno político. Pero tengo la impresión de que, esta vez, el político pragmático podría quedar más cerca de aceptar de grado la norma que se le brinda» (p. 72).

Irresueltas como están muchas cuestiones, que sin embargo Kant fuerza a plantear, no querría dejar de recoger una que antes rozamos al hilo de la propuesta kantiana en favor de una federación de estados, progresivamente ampliada hasta abarcar la humanidad entera, como medio de arbitrar los conflictos que pudieran suscitarse entre ellos. Y es que Kant se opuso explícitamente a la creación de un Estado internacional, idea a la que califica de irrealizable y, con toda probabilidad, temible. Las razones que esgrime Kant pueden servirnos para esbozar la cuestión del cosmopolitismo, puesto en entredicho por los exacerbados nacionalismos que han aflorado en la actualidad y por las corrientes comunitaristas que pretenden alzarse frente a lo que consideran el «universalismo abstracto» de muchas de las propuestas de la Ilustración. Con todo, la oposición de Kant a la creación de un Estado internacional y su propuesta en favor de una federación de Estados se debe precisamente a considerar que, en el primer caso, podrían desaparecer las diferencias de lenguas y de religiones, que no hay por qué uniformizar; pues si bien esas diferencias «llevan consigo, ciertamente, la propensión al odio mutuo y a pretextos para la guerra», él espera que, «con el incremento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a un más amplio acuerdo en los principios», esas diferencias lleven «a coincidir en la paz, que se genera y garantiza mediante el equilibrio de las fuerzas en una viva competencia y no en el quebrantamiento de todas las energías».¹⁹ Esto es, la universalidad a lograr no habrá de ser a costa de arrumar las diferencias entre individuos y pueblos, sino buscando armonizar la autonomía y particularidad de cada uno de ellos con un horizonte normativo comúnmente promovido que haga posible la convivencia.

Sin entrar en los múltiples problemas que esa propuesta suscita, sólo quiero aludir aquí a algunos de ellos, a los que se refiere Javier Muguerza en el artículo que cierra el libro con el expresivo título de «Los peldaños del cosmopolitismo». Supongo que Javier Muguerza ha evitado el término «mediación», pese a ser el más a mano en nuestra tradición filosófica, tal vez por las indeseables resonancias hegelianas, por cuanto esas mediaciones amenazan con arribar, quizá antes de lo conveniente, a cualquier tipo de *Versöhnung* que se ofreciera como la verdadera superación de antagonismos que, sin embargo, podrían no verse recogidos ni superados en ella; y, sobre todo, porque lo que no se debería hacer es suponerla como establecida de una vez por todas, pues, como quiera que la reconciliación se diese, requeriría siempre del esfuerzo moral de los afectados y de su voluntad de autodeterminación.

En todo caso, Javier Muguerza aprovecha la ocasión para efectuar un balance entre el cosmopolitismo de la Ilustración —y, en concreto, el cosmopolitismo kantiano— y las posiciones comunitaristas, a las que no pretende ni mucho menos despachar de un plumazo, sino recogerlas en buena parte de sus apreciaciones, sin por eso verse obligado a plegarse a ellas. Pues, en efecto, lo primero que cabría indicar, como él lo hace al evocar los análisis de Carlos Thiebaut en *Los límites de la comunidad*,²⁰ es la ambigüedad de esas propuestas, discutidas ahora a propósito del nacionalismo con el MacIntyre autor de «¿Es el patriotismo una virtud?». Remitiendo al lector a esa discusión, recordemos aquí sólo que si Javier Muguerza está dispuesto a conceder a MacIntyre que la universalidad moral ha de ser reinterpretada en términos diferentes de los usuales (puesto que del punto de vista moral, sin concreción ni mediaciones, ca-

bría decir lo que Ortega afirmaba del punto de vista de la eternidad o al margen de toda perspectiva, esto es, que ese punto de vista es ciego y no existe), sin embargo, la concreta génesis de la mirada moral no ha de clausurarnos en ella, pues un agente moral puede usufructuar diversas perspectivas morales, así como cuando aprendemos a hablar en nuestra lengua, lo que aprendemos es, desde luego, *una* lengua y no *el* lenguaje, lo que no nos impide comunicarnos mediante ella y mediante cualquier otra que aprendamos a partir de ella o desde ella. «Frente al abstracto punto de vista moral abstractamente concebido desde un universalismo abstracto, cabe reivindicar, por consiguiente, todas las concreciones que se quieran de este o aquel punto de vista moral. Pero sin que por ello nos hayamos de confinar a este o aquel punto de vista moral concreto, reduciendo a ese *ethos* nuestra moralidad» (p. 360). Una moralidad que se vería de ese modo limitada a la relación con «uno de los nuestros», bien se constituyera tal grupo por lazos familiares más o menos relajados, por la supuesta comunidad de una presunta raza o por cualesquiera otros vínculos que no se refieran a la comunidad humana en su extensión total.

Ahora bien, la referencia a la humanidad, entendida como comunidad de comunidades o en el sentido del «cosmopolitismo multicultural» de Thomas McCarthy, no por apuntar a un horizonte de universalidad ha de olvidar la particularidad de los pueblos y naciones y, en definitiva, la autonomía moral de los individuos, por la que toda otra autodeterminación ha de pasar. Y son esas tensiones las que otorgan interés al cosmopolitismo kantiano que, lejos de hacer tabla rasa de las diferencias entre pueblos e individuos, sólo piensa puede establecerse a través de ellas: «El cosmopolitismo kantiano era un *cosmopolitismo plurinacional*, un cosmopolitismo,

diríamos, por complejización y no por vaciamiento, capaz de hacerse cargo de la llamada a la "concreción" de MacIntyre, mas sin por ello renunciar —como éste hace— a los "derechos universales" de la humanidad, esto es, a ese "derecho del hombre" que invoca Kant al final de su opúsculo y cuyo respeto considera un deber moral incondicionado, o sea, un imperativo categórico» (pp. 363-364).

Podríamos así decir que, si bien sin raíces en una determinada comunidad uno no se hace cosmopolita sino sencillamente apátrida, sin la atención al derecho del hombre (sea de esta o la otra comunidad, raza, pueblo o condición) del que hablaba Kant, ese enraizamiento amenaza con convertirse en mero tribalismo, en folklore localista, si es que no, apretando el círculo de lo nuestro a nuestra propia individualidad, en pura idiotez, tanto en el sentido etimológico del término como en el vulgar. En su polémico artículo sobre la familia, y con independencia de otras tesis que allí se mantienen, ya Horkheimer advirtió el doble filo en que podía incubarse la personalidad autoritaria, sea por el «mamaísmo» que considera al propio grupo como lo más —si es que no lo único— relevante, sea por el desarraigo proclive a encontrar en cualquier halo de poder lo suficientemente simple, pero no por ello menos desastroso, el sentimiento de seguridad y pertenencia en el que pretendería cuajar, al fin, mágicamente, un individuo sin raíces, una identidad no mediada, incapaz por ello de abrirse a otras identidades que habría de saber acoger a su vez en los complejos pliegues de la suya propia, en vez de entregarse sin reservas a la seguridad monolítica y excluyente del propio grupo.²¹ Lo que significa, según lo quiere Javier Muguerza, que el individuo «para llegar a considerarse parte de la comunidad humana, de la humanidad, necesita a su vez humanizarse inter-

actuando en comunidades *intermedias*, que oficiarían como *peldaños* insustituibles de la cosmópolis y en las cuales aquél aprendería a descubrir a los otros como sus semejantes en *contextos asimímicos humanos*» (pp. 372-373).

Pero, con esto, aún no se ha dicho que todos los problemas estén resueltos,²² ni siquiera que sean definitivamente resolubles, pues quizá ellos requieran la tarea —que es, como hemos venido viendo, la que se revela verdaderamente perpetua— del ascenso por una escalera que no sería a la postre sino una escalera infinita. Una escala que sólo podría tener —para decirlo ahora unamunianamente— lo inaccesible como meta y que, tal vez, como la de Jacob, no sólo fuera capaz de ascender desde este mundo al cielo sino también de hacer descender a su través el reino de Dios sobre la tierra, con nada menos que lo cual dudo que ni Kant ni Javier Muguerza, aunque cada cual a su modo, se acertaran a conformar. Pues, pese a los denuestos de Hegel, el esfuerzo moral infinito sería la única infinitud tolerable desde el punto de vista ético.

Lo importante en ese camino, y desde esa perspectiva, quizá no sea tanto, entonces, la seguridad de llegar al remanso del puerto definitivo cuanto el no hacer encallar nuestra navegación en los atoladeros de la propia particularidad, entendida de manera excluyente y guerrera, como so pretexto de las mediaciones en que nuestra vida moral se desenvuelve, viene a hacerlo el belicismo de MacIntyre, para el que los buenos soldados no pueden ser liberales, en el sentido del cosmopolitismo ilustrado que aquí hemos estado discutiendo. Un cosmopolitismo que —como hemos tratado de hacer ver y el volumen presentado sobradamente muestra— no tiene nada de trasnochado, sino que todavía puede seguir dándonos que pensar.

NOTAS

1. J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Madrid, Tecnos, 1989.
2. R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1992.
3. J.M. Palacios, «La filosofía de Kant en la España del siglo XIX», en *Kant después de Kant*, cit., 673-707.
4. J. Muguerza, «El presente de la filosofía en España», *Revista de Occidente*, 122-123 (1991), 65-82.
5. E. Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 1995, 14-15.
6. E. Lledó, «La paz perpetua», *El País*, 10 de diciembre de 1981, recogido y ampliado en *Días y libros*, Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León, 1994, 94-99.
7. I. Kant, *La paz perpetua* (pres. de A. Truylol, trad. de J. Abellán), Madrid, Tecnos, 1985, 21 ss.
8. *Ibid.*, 30.
9. La diferencia entre «propensión» y «disposición» es abordada por J. Gómez Caffarena en «La religión según Inmanuel Kant», en *Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad. 1992-1993*, Madrid, Instituto Fe y Secularidad, 51-63.
10. I. Kant, *La paz perpetua*, cit., 59.
11. I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. de C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987.
12. I. Kant, *La paz perpetua*, cit., 41.
13. A. Neusüss, *Utopía*, trad. de M. Nolla, Barcelona, Barral, 1971, 30-31.
14. I. Kant, *La paz perpetua*, cit., 48.
15. *Ibid.*, 60.
16. *Ibid.*, 61-62.
17. J.M.* González, «De nuevo sobre la paz kantiana», en M. Fraijó y J. Masiá (eds.), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al profesor Caffarena en su setenta cumpleaños*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1995, 325-338.
18. I. Kant, *La paz perpetua*, cit., 69.
19. *Ibid.*, 40-41.
20. C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992. Realicé una entrevista a su autor a propósito del mismo en «Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral. El debate entre comunitarismo y liberalismo», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3 (1994), 167-175.
21. M. Horkheimer, «La familia y el autoritarismo», en M. Horkheimer y otros, *La familia* (trad. de J. Solé-Tura), Barcelona, Península, 1970, 177-194.
22. El lector interesado puede acudir, entre otras publicaciones, al n.º 14 de la revista *Isegoría*, dedicado monográficamente al tema: «Multiculturalismo: justicia y tolerancia».