

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**KANT Y EL PROBLEMA DE
LA LIBERTAD MODERNA**

**SUZANNE G. ISLAS AZAIS
(97100739)**

**TESIS DE GRADO
DOCTORADO EN HUMANIDADES
(AREA DE FILOSOFIA POLITICA)**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. JORGE RENDON**

MÉXICO, D. F. JULIO DE 2004

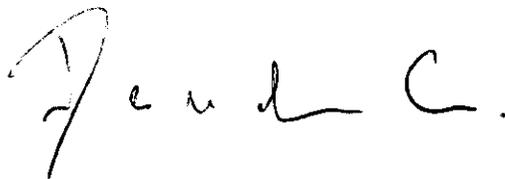
**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**KANT Y EL PROBLEMA DE
LA LIBERTAD MODERNA**

**SUZANNE G. ISLAS AZAIS
(MAT. 97100739)**

**TESIS DE GRADO
DOCTORADO EN HUMANIDADES
(LINEA DE FILOSOFIA POLITICA)**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. JORGE RENDON**



MÉXICO, D. F. JULIO DE 2004

**A mis padres,
por mostrarme lo
verdaderamente humano.
Y a mi familia entera,
por su apoyo de siempre.**

Indice

Prólogo.	5
La vigencia de la filosofía kantiana	
Introducción.	17
Capítulo I. La filosofía de I. Kant desde su concepción del hombre y de la historia. Un punto de partida.	28
§1. Una concepción moral del hombre	
§2. El hombre en la historia	
§3. Kant y la Ilustración	
§4. El proyecto de la filosofía crítica y de una metafísica de las costumbres	
Capítulo II. Racionalidad práctica y universalidad.	54
§1. Razón teórica y razón práctica. La esfera de la filosofía práctica	
§2. El criterio de universalidad como criterio de la racionalidad práctica. Mandato y justificación del imperativo categórico	
Capítulo III. Libertad y autonomía moral. La idea de un “reino de los fines”.	74
§1. El principio de autonomía como principio de la moral: el concepto positivo de libertad	
§2. La libertad como autonomía y la idea de un “reino de los fines”	
Capítulo IV. El descubrimiento del problema de la libertad.	90
Capítulo V. Libertad (exterior) y derecho. El Estado civil.	106
§1. El problema del derecho desde la razón práctica y la necesidad del Estado civil	
§2. El Estado civil. El carácter moral de la asociación jurídica	
§3. La fundamentación moral del derecho	

Capítulo VI. Libertad y “contrato originario”. Una comunidad cosmopolita.	130
§1. ¿Derechos humanos <i>versus</i> soberanía popular?	
§2. La reconsideración kantiana del “contrato social”. La idea de un Estado republicano	
§3. La idea de un derecho cosmopolita	
Conclusiones.	163
Bibliografía.	178

Prólogo.

La vigencia de la filosofía kantiana (sus temas y motivaciones)

Considerar la obra de un autor como parte del “pensamiento clásico” remite no sólo a la influencia que ella pudo haber tenido en su contexto de aparición, sino sobre todo a su vigencia permanente y por la que adquieren actualidad, bajo determinadas circunstancias, ciertas ideas, formas de pensar, preocupaciones centrales o puntos de vista. En este sentido, puede decirse que un autor clásico lo es también por sus intérpretes que al estudiar su obra han logrado encontrar en la misma nuevas lecciones.

La filosofía de Immanuel Kant (1724-1804) fue interpretada, prácticamente desde sus orígenes y hasta las primeras décadas del siglo XX, sobre todo a partir de su teoría del conocimiento, es decir, de su *Crítica de la razón pura* (1781). Sólo recientemente -y de manera particular desde *Teoría de la justicia* (1971) de John Rawls (1921-2002)- la filosofía moral kantiana ha sido objeto de mayor estudio. La actualidad del pensamiento de Kant parece estar en este aspecto de su filosofía. A continuación presentamos las razones que nos permiten sostener la vigencia de la filosofía moral kantiana.

Nuevas publicaciones de la obra de Kant.

Con la publicación de nuevos escritos, reflexiones y apuntes de Kant podemos ahora tener una idea distinta de su desarrollo intelectual y considerarlo más cercano a los temas morales que al interés científico y especulativo. Destacan en particular sus *Lecciones de ética* aparecidas en 1924, y sus *Reflexiones* (de 1769-1773), publicadas en 1934 en el volumen XIX de las obras completas de Kant de la Academia Prusiana. Con estos nuevos elementos -y otros- es posible hoy dar cuenta del temprano y permanente interés de Kant por los problemas relativos al ámbito de la moralidad.

Paul Arthur Schilpp en su libro *La ética precrítica de Kant* (1938) da cuenta precisamente de este temprano y permanente interés de Kant por los temas morales y, además, -lo que es particularmente importante- argumenta con ello en contra de la idea de un pensamiento kantiano puramente formal, frío y deductivo y defensor de un concepto de razón de este mismo tipo. Schilpp nos recuerda que Kant empezó a enseñar ética desde 1756 y siguió exponiendo este curso hasta el final de su carrera académica. Desde su perspectiva, y luego de un cuidadoso examen del periodo precrítico, es posible encontrar en el desarrollo intelectual de Kant “una notable estabilidad de visión y de convicción ... desde el principio. Ya en 1762, encontramos que Kant expresa algo de su visión y afirma su posición ética, en forma que apunta sin duda alguna hacia una visión metódicamente formalista del problema ético. Y en una época tan tardía como la de la *Vorlesung*, el “Fragmento” y algunas de las *Reflexiones* -todos de la última mitad de la octava década- encontramos a Kant manteniéndolas todavía firmemente. En resumen, en lugar de una discontinuidad o aun de una continuidad de opiniones cambiantes, encontramos en los escritos de Kant

de nuestro periodo, la lenta y penosa explicación de ideas presentes en su pensamiento ético desde el principio mismo”¹.

La influencia del pensamiento de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) en Kant es un elemento más que nos permite valorar de otra manera su obra. Si bien es cierto que con respecto a este tema hay distintas interpretaciones que valoran en diferente grado el legado de Rousseau en Kant, nos parece que las siguientes dos cuestiones pueden sostenerse. En primer lugar, que con la lectura de Rousseau Kant reconsideró la importancia de los temas morales, de los temas propios del hombre. Como el propio Schilpp lo señala, la educación pietista de Kant era desde luego cercana a estas preocupaciones, pero si atendemos a su educación intelectual (determinada por el impacto de los descubrimientos de Issac Newton (1642-1727) y el racionalismo de Gottfried Leibniz (1646-1716) y Christian Wolff (1679-1716)) parecería que con la lectura de Rousseau Kant habría reconocido los límites del conocimiento humano -y en alguna medida su carácter “artificial”- revalorando la dignidad humana. No puede pasarse por alto, en este sentido, que Rousseau ha sido considerado como uno de los primeros críticos de la modernidad y de su idea de progreso.

Kant afirmó hacia 1764-1765: "Yo soy un investigador por vocación. Siento en mí la sed de conocerlo todo y la ávida inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual yo creía que sólo esto podía dignificar a la humanidad y despreciaba al ignorante populacho. Rousseau fue quien me desengañó. Esa deslumbrante superioridad se desvaneció, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría el más inútil de los trabajadores si

¹ Paul Arthur Schilpp. *La ética precrítica de Kant*, IIF-UNAM, México, 1997, p. 219.

no creyera que esta labor reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad ... Rousseau descubrió por primera vez bajo la diversidad de las configuraciones humanas adoptadas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta merced a la cual queda justificada la providencia de acuerdo/con sus observaciones. Antes todavía eran válidas las objeciones de Alfonso y de Man. Tras Newton y Rousseau Dios queda justificado ... ”². El estudio de la fase precrítica permite reconsiderar el proyecto kantiano en su conjunto.

La otra influencia de Rousseau en el pensamiento kantiano se refiere, por supuesto, a la idea de libertad. La preocupación de Rousseau en *El contrato social* (1762) es encontrar una forma de asociación que preserve la libertad del hombre. En este sentido, propone un nuevo contrato que deriva en una organización democrática directa desde la autonomía ciudadana. Bajo esta forma de asociación, agrega Rousseau, "podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad"³. Esta idea de libertad como obediencia a la ley que nos hemos dado que Rousseau piensa como central para la vida pública y para la preservación misma de la libertad individual, Kant la emplea como fundamento de su filosofía moral. La autonomía de la voluntad es, para Kant, el único principio válido de la moralidad capaz de ejercer obligación.

Kant, su época y su obra.

² Observaciones 299 y 301 de la *Antología de Kant*, Roberto Rodríguez A. (ed.), Península, Barcelona, 1991, pp. 156-157 (Ak. XX, 44 y 58-59).

³ Jean Jacques Rousseau. *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1998, p. 44.

Kant vivió bajo una cosmovisión marcada en gran medida por los descubrimientos de Newton. Y en su *Lógica*, reconoce el impacto que lo anterior tuvo en la propia filosofía. En este sentido, afirma que la filosofía debe su avance reciente en parte al “intenso estudio de la naturaleza” y en parte “a la conexión de las matemáticas con la ciencia natural”. El pensamiento que surge del estudio de estas ciencias, continúa, se manifiesta en campos especiales y partes propias de la filosofía. Entre los autores que menciona al respecto, Kant destaca a Bacon (“el primero y más importante estudioso de la naturaleza en tiempos modernos”), Descartes (quien proporcionó un nuevo criterio de verdad), Leibniz y Locke. Critica además el método de filosofar de Leibniz y Wolff (un método dogmático) y apunta la necesidad de suspender todo el procedimiento y poner en su lugar algo distinto: el método de la filosofía crítica que consiste en “investigar el proceder de la razón misma, en analizar y examinar la propia facultad humana del conocimiento: hasta dónde se extienden sus límites”.

Kant reconoce también que en su tiempo la filosofía de la naturaleza prospera y entre los científicos naturales existen -dice- grandes hombres, como Newton. Concluye, no obstante, advirtiendo que en filosofía moral no se ha avanzado desde la antigüedad y delinea lo que puede considerarse como un programa de investigación filosófica que habrá de ser en última instancia, nos parece, el suyo: por lo que concierne a la metafísica, señala, “parece como si nos hubiéramos quedado perplejos en la investigación de las verdades metafísicas.” “Una especie de indiferencia se manifiesta hacia esta ciencia...¡Y sin embargo la metafísica es en realidad la verdadera filosofía”. “Nuestra época es la época de la crítica, y queda por ver qué

resultará de los intentos críticos de nuestra época con respecto a la filosofía y a la metafísica en particular”⁴.

Es en este contexto que puede explicarse que la primera obra importante de Kant fuera la *Crítica de la razón pura*, posible -como explica su propio autor en el prólogo a la segunda edición (1787)-, por el avance mismo de la ciencia (particularmente de la geometría y de la física) y con una tarea de carácter negativo, pero también positivo. Conviene tener presente lo que al respecto Kant afirma en el ya mencionado prólogo: "Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo *negativa*: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente *positiva* cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una *ampliación*, sino que, examinados de cerca, tienen como *resultado* indefectible una *reducción* de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la que de hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa ... sea realmente de tan *positiva* e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario...". Con esta *Crítica*, continúa Kant más adelante, la teoría de la moralidad mantiene su puesto y la teoría de la naturaleza el suyo: "Ni siquiera puedo, pues, aceptar a *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad* en apoyo del necesario uso práctico de mi razón sin *quitar*, a la vez, a la razón especulativa su

⁴ Los escritos recogidos en el libro *Logik* (1780) fueron pensados por Kant como una introducción a la filosofía para sus alumnos. Sobre las referencias aquí recogidas, véase el texto *Logic*, Dover Publications, Nueva York, 1988, pp. 36-37.

pretensión de conocimientos exagerados ... Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*"⁵.

Desde nuestro punto de vista, la primera *Crítica* puede comprenderse como una respuesta a la filosofía de David Hume (1711-1776), sus presupuestos y consecuencias. Estas últimas conllevaban, incluso, una crítica al derecho natural y en general a la posibilidad racional de los juicios de valor. Es así que la conclusión de la primera *Crítica* sobre las ideas propias de la metafísica (de la libertad, de Dios y de la inmortalidad del alma) no supone su inhabilitación, sino la afirmación de su existencia en la razón humana y, por tanto, la necesidad de considerarlas en el ámbito en que ellas adquieren pleno sentido y realidad; la necesidad de dar lugar, en suma, a una filosofía moral normativa.

En este sentido, puede decirse que el “despertar del sueño dogmático” que la lectura de Hume supuso en Kant no sólo lo llevó a cuestionar el legado racionalista de Wolff y Leibniz, sino que lo alertó además sobre las consecuencias del escepticismo y empirismo en la filosofía moral. Es importante, al respecto, la concepción kantiana del hombre como un ser fundamentalmente moral y con fines morales por realizar. Frente a la ciencia y la razón científica, se trataba entonces para Kant de investigar la validez de la razón “práctica” precisando sus condiciones de posibilidad y su ámbito de aplicación. El tema importante para Kant es, así, el de la libertad y el de los derechos, dada la nueva época que se anunciaba con la Ilustración. Y la verdadera libertad es, desde su perspectiva, la libertad como autonomía moral.

⁵ Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas (ed.), 18a. ed., Alfaguara, Madrid, 2000, B XXIV-

Con estos elementos puede sostenerse, en suma, que Kant habría pensado el desarrollo sistemático de su obra en los siguientes términos: en primer lugar se ocuparía de la propedéutica, de los principios del sistema o del tratado del método (dada por las críticas), posteriormente del desarrollo del sistema (principios metafísicos de la naturaleza y la moral) y, finalmente, se dedicaría a algunos temas de carácter empírico que serían complemento de su obra sistemática (como sus escritos de antropología). Por lo que se refiere en particular a la filosofía moral habría entonces que destacar en este desarrollo la línea de reflexión que va de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788) (propedéutica), a la *Metafísica de las costumbres* (1797) con sus Doctrinas del derecho y de la virtud (sistema) y, finalmente, a escritos como su *Antropología* (1798). Puede sostenerse, así, una visión distinta del pensamiento kantiano que coloca en su centro los temas morales y, además, sugiere una concepción más compleja de la filosofía moral de Kant que aquella del “formalismo ético” derivada también, de alguna manera, de la consideración de Kant como un epistemólogo o filósofo de la ciencia.

A dos siglos de la muerte de Kant (1804), quizás su época no es tan lejana a la nuestra, sobre todo si tenemos presente que la experiencia del siglo XX ha sido paradójica: al mismo tiempo que hemos presenciado los más grandes avances en la ciencia y la tecnología (en el uso de la razón teórica para emplear los términos de Kant), el siglo que acaba de terminar ha sido profundamente doloroso en términos de sus guerras y de la agudización de la desigualdad y la pobreza. Pareciera que en términos de ciencia casi nada está fuera del alcance de la razón humana; si bien quizás en la actualidad la investigación científica no ha dado lugar a una nueva

concepción del mundo y de la vida -como sí lo hicieron los estudios de Newton-, el vínculo ahora predominante de ciencia y tecnología sugiere la posibilidad de condiciones de vida mejores para todos que, no obstante, no han sido alcanzadas.

De alguna manera, nuestra época es una época plena de medios y recursos, pero sin una claridad en cuanto a sus fines. No hemos podido alcanzar formas de vida plenamente humanas. En este sentido, la democracia parece, en la actualidad, ser la única alternativa posible. No obstante, resulta claro que habrá de ser una democracia de distinto tipo en la medida en que las formas institucionalizadas que conocemos de la misma han mostrado ser insuficientes para preservar la igualdad y la libertad (concebida ésta en un sentido amplio).

La filosofía del siglo XX no fue tampoco ajena al avance científico y tecnológico y algunas de sus corrientes intentaron más bien supeditar la reflexión filosófica a los cánones de la ciencia natural. La filosofía fue reducida, así, a filosofía de la ciencia o también, por ejemplo, a mero análisis del lenguaje como manifestación empírica. En este contexto, la tarea de la filosofía moral en muchas ocasiones fue circunscrita a mera descripción y/o clasificación de los usos del lenguaje moral, e incluso fue considerada como un pensamiento de “segundo orden”. El resultado, en todo caso, fue el rechazo del aspecto normativo de la filosofía moral frente a la “objetividad” del conocimiento científico, la descalificación de todo pensamiento sobre el deber ser moral y político. A lo largo del siglo XX la filosofía pareció moverse en la alternativa, excluyente, de humanismo o rigor.

Cabe tener presente, sin embargo, que a diferencia del siglo XVIII la experiencia del siglo XX ha dado lugar también a un cierto escepticismo con respecto a la razón. Kant siempre -y a pesar de todo- abrigó la esperanza de un mundo a la altura de la condición moral humana y creyó encontrar en su época los signos de esa posibilidad. A nuestra generación, en cambio, pareciera que esa esperanza nos ha abandonado y es así que concebimos a la reflexión ética ya no como resultado de la máxima expresión del ser humano, sino como una necesidad. Lo anterior, desde nuestra perspectiva, supone que una de las principales líneas de reflexión en la actualidad debe ser aquella que proponga nuevas formas de racionalidad moral social que permitan definir el deber ser, lo justo, lo deseable, lo que está permitido y lo que no en función de las condiciones actuales de vida. Para ponerlo en términos de Kant: una de las principales tareas de la filosofía se refiere hoy al ámbito de la razón práctica (a la filosofía moral, política y del derecho), a la necesidad de pensar formas de convivencia justas moralmente, respetuosas con el hombre y también con la naturaleza.

La obra de Rawls, como hemos dicho, supuso una rehabilitación de la reflexión moral en filosofía y, en particular, de la filosofía kantiana. En este sentido, el objetivo de Rawls ha sido proponer un acuerdo normativo sobre ciertas condiciones de justicia (dadas por sus dos principios fundamentales con la prioridad de las libertades) que aceptarían personas morales colocadas en una situación inicial de igualdad y que permitirían la convivencia de una pluralidad de hombres libres sobre la base del respeto mutuo. El problema con la respuesta rawlsiana es que pretende restringirse a una consideración moral (e individualista) del tema de la justicia que no alcanza a pensar los problemas actuales de la vida pública, además de que algunos de sus supuestos metodológicos resultan sumamente discutibles,

como el de pensar el problema de la justicia desde la perspectiva de una sociedad cerrada.

De acuerdo con los presupuestos de esta teoría de la justicia, Rawls supone que su propuesta se fundamenta en una línea de reflexión de carácter “constructivista” presente ya en la filosofía moral kantiana. No obstante, Rawls pasa por alto por lo menos dos cuestiones claves de la filosofía moral de Kant: en primer lugar, su perspectiva universalista y, en segundo lugar, la idea de una convivencia reglamentada jurídicamente como condición de la libertad. Ambas cuestiones llevaron a Kant a pensar en la necesidad de un derecho cosmopolita. Puede decirse, así, que Rawls ha recogido de manera parcial el legado kantiano.

Por su parte Jürgen Habermas (1929), luego de una larga trayectoria intelectual desarrollada inicialmente en la tradición de la teoría crítica, ha vuelto en su *Facticidad y Validez* (1992) a Kant. En este libro, Habermas reconsidera el problema del derecho como ámbito normativo de las sociedades modernas y a partir del cual debe configurarse en ellas su integración social. Habermas procede al respecto presentando una reinterpretación de los derechos y del Estado democrático de derecho desde su teoría del discurso que le permite, a su vez, proponer una concepción procedimental del derecho en el que el proceso democrático de formulación de la opinión y la voluntad políticas aparece como su auténtica fuente de legitimidad. En su propuesta, Habermas parte del concepto kantiano de legalidad –derivado del derecho a la libertad– y de alguna manera busca preservar el contenido normativo de la razón práctica sugiriendo, para efectos de una fundamentación postmetafísica en sociedades plurales, dar

lugar a una razón comunicativa que permita pensar tanto la autonomía privada de las personas como la autonomía pública de los ciudadanos.

La tesis que aquí se presenta parte de la convicción de que la filosofía práctica de Kant continúa vigente. Y ello no sólo para comprender los fundamentos morales de la sociedad moderna, sino como una perspectiva de reflexión hacia el futuro, como una filosofía abierta que es aún fuente de temas y de orientación normativa profunda.

Introducción

i

Luego del examen crítico sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento desarrollado por I. Kant en su *Crítica de la razón pura*, el estudio de la facultad práctica de la razón suponía analizar la capacidad que tiene ésta para determinar la voluntad, producir objetos conforme a una representación de los mismos o por lo menos, dice Kant, de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos. El resultado central, al respecto, se refiere a la libertad como supuesto de la razón práctica, a la capacidad autolegisladora de la razón, a la autonomía moral de la persona. Pero el análisis de la dimensión práctica de la razón conlleva además, por su definición misma, consecuencias para el estudio del mundo social, es decir, de la política y el derecho.

En efecto, con el desarrollo de los presupuestos de la facultad práctica Kant demuestra que la razón no sólo es capaz de conocer el mundo de los fenómenos, sino que está sobre todo facultada para determinar la voluntad y orientar la acción de los hombres de acuerdo con leyes morales de carácter universal. El uso práctico de la razón permite, por tanto, concebir y organizar un mundo moral de acuerdo con la libertad humana como supuesto fundamental, como dijimos, de esta capacidad racional.

El objeto de estudio de la presente tesis es el problema de la libertad moderna en la filosofía de Kant. No se trata, aquí, tan sólo del concepto “trascendental” de la libertad que en el contexto del estudio crítico de la

razón teórica se refiere a una causalidad incondicionada. Se trata, en cambio, de estudiar la perspectiva -más amplia y problemática- de la libertad práctico-moral y de sus principios y condiciones de despliegue en la sociedad moderna. Lo anterior conlleva, por señalar como ejemplo un tema, la cuestión de la libertad como autodeterminación desde el derecho y la concepción kantiana del “contrato originario”. Una idea que habremos de destacar al respecto es el vínculo que establece Kant entre libertad y justicia pública. Nuestro propósito es buscar desarrollar la idea de Kant de que la libertad es una “unidad absoluta en cuanto principio de un sistema”⁶ y de esta manera subrayar el papel central que guarda el proyecto de una metafísica de las costumbres en la filosofía kantiana.

La investigación que a continuación llevamos a cabo parte de una reconsideración de la filosofía práctica de Kant. Desde nuestro punto de vista, es posible una interpretación más consistente de su filosofía política a partir, precisamente, de la fundamentación moral y del legado ético del periodo crítico⁷. Lo anterior requiere una lectura en conjunto de la obra kantiana, tal y como aquí lo hemos intentado realizar. Conviene tener presente, en este sentido, que la filosofía política de Kant ha sido con frecuencia objeto de polémica, y la mayoría de las veces dicha polémica se ha sustentado en la discusión en torno a algunas de sus ideas particulares como, por ejemplo, su rechazo al derecho de rebelión y su distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos.

⁶ I. Kant. “Trabajos preparatorios del <<En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica””, en *Antología de Kant*, p. 175.

⁷ En términos generales, se ha distinguido entre la ética kantiana (conformada por su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la segunda *Crítica* y la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres*), y su filosofía política y del derecho (en la que se incluyen trabajos como sus escritos de filosofía de la historia, su *Paz Perpetua* y la doctrina del derecho de la *Metafísica de las costumbres*).

Desde nuestro punto de vista, más bien deben destacarse tres aspectos que nos parece sintetizan la filosofía moral kantiana: en primer lugar, la idea de la dignidad de las personas como el contenido último que justifica la posibilidad del imperativo categórico, según se argumenta en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. En segundo lugar y estrechamente vinculado con lo anterior, la forma universal como signo característico de la moralidad y, en tercer lugar, la idea de la libertad como autonomía.

Con relación a la forma universal como signo característico de la moralidad, debe tenerse presente que el imperativo categórico exige considerar si la máxima de nuestra acción puede elegirse como ley universal: “Una ley práctica, a la que yo reconozco en cuanto tal, ha de cualificarse como legislación universal [*allgemeinen Gesetzgebung*]...”⁸. Si la máxima de mi acción puede valer como ley universal, es decir “tanto para mí como para otros”, significa que puedo desear un determinado orden de cosas o lograr el asentimiento de mi voluntad al respecto. Todo fin o propósito individual, así, debe poder pensarse como posible bajo las condiciones de una legislación universal y, en este sentido, como compartido por los demás: “Pues el deber no es de suyo sino una (279/280) *limitación* de la voluntad [*Einschränkung des Willens*] a la condición de una legislación universal, posible mediante una máxima aceptada, cualquiera que sea el objeto o el fin de dicha voluntad (incluyendo también, por tanto, a la felicidad) ...”⁹.

⁸ Immanuel Kant. *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2000, A 49, p. 92. [Ak. V, 27].

⁹ Immanuel Kant. “Acercas de la relación entre teoría y práctica en la moral (En respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)”, en *Teoría y práctica*, 2a. ed., Tecnos, Madrid, 1993, pp. 11-12. [AK. VIII, 279-280].

Por otra parte, y como bien se sabe, Kant establece la autonomía como el verdadero principio de la moral. La *Crítica de la razón práctica* enseña cómo la razón es autolegisladora y sólo esta capacidad de autolegislación genera obligación moral: “La *autonomía* de la voluntad [*Willens*] es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio toda *heteronomía* del albedrío [*Willkür*], lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad. El único principio de la moralidad consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar al albedrío mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de poder adoptar. Sin embargo, *aquella independencia* \ equivale a la libertad tomada en su sentido *negativo*, mientras que esta *propia legislación* de la razón pura, y, en cuanto tal, práctica supone un sentido *positivo* de la libertad. Por lo tanto, la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea: la libertad [*Freiheit*]...”¹⁰. Volveremos sobre estas ideas.

A nuestro trabajo subyace también una perspectiva histórica, lo que nos permite tanto ubicar en su contexto la obra kantiana y, al mismo tiempo, pensar la posible actualidad de la misma. En Kant, la filosofía reflexiona sobre sus propios presupuestos buscando además pensar los problemas relevantes de su tiempo. En este sentido, mientras realizaba la crítica de la razón práctica, en sus escritos de filosofía de la historia Kant reconocía el avance social y cultural humano (avance que atribuía a la “insociable sociabilidad” de los hombres de que se servía la naturaleza para realizar sus fines), pero urgía además al establecimiento de una sociedad civil justa.

¹⁰ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, A 58-59. pp. 101-102. [Ak. V, 33].

Sólo bajo condiciones de justicia es posible el desarrollo de la moralidad. Por esta razón, la razón práctica ordena dar lugar al Estado civil.

No obstante, dicho Estado civil debe pensarse desde un determinado contenido normativo dado *a priori* por la razón: desde el principio puro del derecho que afirma que “Una acción es *conforme a derecho (recht)* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio [*Freiheit der Willkür*] de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”¹¹. Por la unión de un conjunto de hombres para constituir un Estado se configura una voluntad universal de la que habrán de emanar todas las leyes: “... una ley pública [*öffentliches Gesetz*], que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública [*öffentliches Willens*], de la cual procede todo derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Mas, a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero [*gesamten Volks*] ... ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad”¹². Esta voluntad pública es, en última instancia, también una voluntad moral en tanto que por la idea práctica de un “contrato originario” puede pensarse como la voluntad unida de un conjunto de hombres bajo leyes comunes.

En efecto, Kant concibe al “contrato originario” como una idea de la razón que tiene realidad práctica, lo que significa que obliga al legislador a promulgar sólo aquellas leyes que podrían obtener el consenso ciudadano. Este contrato, nos dice, es un fin en sí mismo en la medida en que el Estado civil es el único estado en que los hombres “pueden poseer derechos en general”. De la idea del “contrato originario” se deriva que la única forma

¹¹ Immanuel Kant. *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, 230, p. 39. [Ak. VI, 230].

¹² I. Kant. “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en *Teoría y práctica*, ed. cit., p. 33. [Ak. VIII, 294-295].

legítima de Estado es la “republicana”, ya que ella se basa en la libertad legal, la igualdad y la independencia civil de los ciudadanos, lo que obliga a someter las leyes y decisiones al criterio de la voluntad universal unida. La idea del contrato originario constituye el fundamento de legitimidad del orden jurídico-político.

Debe subrayarse, entonces, que tanto el imperativo categórico como el principio universal del derecho y el principio contractual de legitimidad de las leyes buscan preservar, en los ámbitos de la moral, del derecho y la política, la idea de la libertad humana en sus distintas dimensiones de autonomía moral, libertad exterior y autolegislación política. Un orden jurídico-político sólo puede considerarse justo cuando logra asegurar en sus principios -nos parece que puede desprenderse de la reflexión kantiana- la libertad de los hombres en sus diferentes aspectos.

ii

La crítica a la filosofía política de Kant ha pasado por alto, en muchas ocasiones, la fundamentación moral de la misma en su ética. Y, si bien es cierto que muchas de las opiniones de Kant están marcadas por la situación de su época, en particular por el avance del liberalismo político y de la economía de mercado, lo cierto también es que en la actualidad podría sostenerse una visión de la filosofía kantiana que nos tendría que llevar a subrayar, por ejemplo, la necesidad de la pretensión de universalidad de una voluntad individual si ésta ha de asumirse como efectivamente moral y, en términos más generales, la forma universal como característica de la moralidad; la idea del Estado no sólo como un mero protector y garante de

libertades individuales, sino como una voluntad universal que para ser justa debe permitir la plena coexistencia de las libertades de todos y, asimismo, la necesidad de una sociedad cosmopolita que permita la máxima coexistencia de libertades en el orden global.

De esta manera, sólo bajo las condiciones de un orden de libertades universalmente reconocido es posible la libertad misma. La libertad individual sólo es posible si es posible la libertad de todos. En este sentido, la idea de que sólo la autonomía genera obligación (cuestión que Kant claramente estableció en su ética) puede considerarse también como punto de partida para pensar una voluntad política autolegisladora como fundamento del Estado civil y la sociedad cosmopolita. Desde estas consecuencias puede preservarse el legado ético kantiano (el carácter fundamentalmente moral de la persona y de las relaciones entre las personas) y actualizar su proyecto moral y político.

La tesis tiene tres grandes secciones. La primera de ellas (Capítulo I) parte de la concepción kantiana del hombre y de la historia. Nos parece que los escritos de filosofía de la historia de Kant permiten pensar tareas comunes de carácter moral para la humanidad. Al respecto, destacan en particular los artículos “¿Qué es la ilustración?” e “Ideas para una historia en sentido cosmopolita” de 1784. La segunda sección, que comprende los capítulos II y III, está dedicada a la ética kantiana y se busca defender allí un sentido sustantivo de la misma. Desde nuestra perspectiva, al haberse destacado en este tema el aspecto de la "forma de la ley" se ha pasado por alto el carácter vinculante que supone someter a la prueba de la universalización las máximas subjetivas de la acción; se ha descuidado la necesidad que supone Kant de considerar reflexivamente si los propósitos

individuales pueden asumirse como compartidos, lo que supondría ciertos límites a la decisión individual cuando se trata de cuestiones morales. El criterio de universalidad como rasgo de la moralidad permite pensar una pluralidad de fines siempre y cuando los mismos puedan pensarse como posibles en un reino de voluntades universales autolegisladoras.

El apartado que sigue a continuación (Capítulo IV) sirve de punto de transición entre la fundamentación ética de la filosofía kantiana y su desarrollo en una metafísica de las costumbres. Se destaca, en particular, el surgimiento temprano del problema de la libertad en la filosofía de Kant y su persistencia en el desarrollo de su proyecto intelectual. Es en la última sección (Capítulos V y VI) donde se analiza lo que tradicionalmente se conoce como la filosofía política kantiana y, para llevarlo a cabo, partimos precisamente de su fundamentación moral. El tema central de la tesis articula, en suma, el fundamento moral de la filosofía kantiana con su derivación político-legal. Dos cuestiones, insistimos, son particularmente importantes: la forma de la universalidad como el requisito fundamental de la moralidad (lo que supone que los fundamentos normativos para pensar la libertad y la justicia sólo pueden considerarse desde una perspectiva universalista) y la idea de la libertad como autonomía que, llevada hasta sus últimas consecuencias, sugiere un sistema de libertades definido como autolegislación en los distintos ámbitos de acción del sujeto (moral, político y cosmopolita).

Como resulta natural, nuestro trabajo ha experimentado diversos cambios a lo largo de su desarrollo. En este sentido, mientras avanzábamos en el mismo la figura de Rousseau y su pensamiento se volvieron cada vez más importantes para comprender la propia filosofía moral y política

kantiana, en general, y en particular su concepción de la libertad, de aquí que constantemente hacemos referencia a Rousseau en nuestro trabajo.

iii

En nuestro estudio, como hemos afirmado, la obra kantiana es analizada en conjunto y, en particular, se presta especial atención a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y a la propia *Metafísica de las Costumbres*, obra esta última en la que Kant aborda, de una manera más sistemática que en su *Sobre la paz perpetua*, los principios puros en que se sustentan los tres niveles del derecho: derecho político, de gentes y cosmopolita.

Al lado de la reflexión filosófica, además, hemos tenido el cuidado de preservar la perspectiva histórica tanto para comprender el sentido, límites y alcances de la filosofía moral y política kantiana, así como su posible actualización. No se trata de llevar a cabo una interpretación difícil de conciliar con la filosofía kantiana. En este sentido, la tesis busca partir de una reflexión rigurosa de la misma y trata de delinear, hacia la sección final, una interpretación que actualice en la medida de lo posible el proyecto moral y político kantiano. Con este objetivo, se discuten aquí las propuestas filosóficas de J. Rawls y J. Habermas, ambas inscritas en la tradición kantiana de pensamiento -según ha sido el propósito de estos dos autores.

Finalmente, hemos empleado como ejemplo de la forma kantiana de reflexión moral el caso histórico de Abraham Lincoln y su posición frente al esclavismo norteamericano del siglo XIX. No se trata, desde luego, de

sugerir que Lincoln tuviera en mente a la filosofía de Kant, sino que simplemente hemos querido utilizar este ejemplo de la historia para ilustrar la ética kantiana.

iv

Esta tesis ha sido realizada bajo la dirección del Dr. Jorge Rendón Alarcón. A lo largo de nuestra investigación recibimos siempre del Dr. Rendón un consejo a tiempo, aprendimos de su actitud reflexiva y tuvimos la libertad de trabajar, por lo que le manifestamos aquí nuestro agradecimiento.

A nuestros sinodales, los Doctores Jorge Rendón, Luis Salazar y Francisco Piñón de la UAM-I y las Doctoras Dulce Ma. Granja (UAM-I) y Corina De Yturbe (IIF-UNAM), así como al Dr. Jesús Rodríguez (UAM-I), Coordinador de la Línea de Filosofía Política, les agradecemos por su tiempo, sus comentarios y su buena disposición hacia nuestro trabajo.

En sus inicios, nuestra investigación se vio apoyada por una beca obtenida al participar en el proyecto “Política, narración y escritura” coordinado por el Dr. Gustavo Leyva. Por este proyecto, también, nos fue posible realizar una estancia de quince días de investigación en la Biblioteca Hoose del Departamento de Filosofía de la Universidad del Sur de California.

Queremos agradecer, por último, a los miembros del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa en su Área de Filosofía Política y de las Ciencias Sociales. Además de la pluralidad de puntos de vista que se pueden encontrar allí y, con ello, estimular el trabajo filosófico, todos de alguna manera permitieron que continuáramos y concluyéramos nuestra formación en dicha institución.

Capítulo I. La filosofía de I. Kant desde su concepción del hombre y de la historia. Un punto de partida.

A lo largo de la época moderna, la recepción de la filosofía de Immanuel Kant se ha visto determinada, en términos generales, por la influencia de sus obras de fundamentación crítica (la *Crítica de la razón pura*, la *de la razón práctica* y la *del juicio*)¹³. Estas son, desde luego, sus obras más sistemáticas y rigurosas y guardan particular importancia al interior de su desarrollo filosófico. No obstante, desde nuestro punto de vista una lectura más cercana al espíritu que orienta a la filosofía kantiana puede encontrarse partiendo de su concepción del hombre y la historia, con lo que habría que ampliar nuestra visión de Kant incorporando a la reflexión textos como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, los escritos tradicionalmente agrupados bajo el rubro de "filosofía de la historia", la *Metafísica de las costumbres* y *Sobre la Paz perpetua*. En este apartado trataremos de sustentar este punto de vista sobre la filosofía kantiana. Como buscaremos mostrar también, la obra crítica del propio Kant adquiere además un significado distinto abordándola desde el punto de partida que aquí se sugiere.

§1. Una concepción moral del hombre.

El problema que da origen al proyecto de una "crítica de la razón pura" tiene que ver, de acuerdo con Kant, con la presencia constante en la razón humana de ideas más allá de la experiencia. La razón humana, dice Kant en

el prólogo, "tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento [la metafísica], de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades"¹⁴. En la historia de la filosofía, este problema remite a la discusión entre racionalistas dogmáticos (Wolff) y empiristas escépticos (Hume, en particular).

La perspectiva que adopta Kant para estudiar esta constante tendencia del hombre a referirse a cuestiones más allá de la experiencia es la de estudiar a la razón misma, sus intereses y facultades. El resultado de la *Crítica de la razón pura*, luego de analizar detalladamente el papel en el proceso cognoscitivo de la intuición sensible, del entendimiento y de la razón, define el uso teórico de la razón como originado en la experiencia y, por otra parte, dada la persistencia de ideas suprasensibles, la necesidad del uso práctico de la razón. Posteriormente, en la *Crítica de la razón práctica* Kant culminará este estudio adscribiendo a la facultad racional práctica la legitimidad de esas ideas trascendentales. Así, es en la perspectiva práctica de determinación de la voluntad que las ideas de libertad, Dios y la inmortalidad del alma adquieren realidad objetiva como conceptos morales, algo que les había sido negado desde el uso teórico de la razón.

Ya desde la primera *Crítica...* (1781) se pone de manifiesto que Kant cuenta para entonces con una idea bastante clara sobre la facultad práctica de la razón, si bien el estudio de la misma sólo habrá de concluirse, como

¹³ Al final del libro de Otfried Höffe puede encontrarse un resumen breve y general de la aplicación, desarrollo y crítica del pensamiento kantiano. (*Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986, pp. 263-281).

¹⁴ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, A XIV, p. 7.

se sabe, con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* publicada a inicios de 1788. Sin embargo, la insistencia de Kant en la natural presencia en la razón de ideas trascendentes (de Dios, la libertad y la inmortalidad del alma) nos lleva a preguntarnos si ese interés metafísico que adscribe a los seres humanos no supone una definición particular del hombre. Y, en efecto, puede derivarse de lo anterior que más que un mero interés cognoscitivo, lo que estas ideas le revelan a Kant es la condición fundamentalmente moral del hombre que, por tanto, tiene necesidades morales.

Incluso, según Kant la razón no sólo tiene también una facultad práctica -además de la teórica- sino que habrá de insistir -como veremos- en que este uso práctico tiene primacía en tanto facultad de los fines. En este sentido, ya hacia el final de la primera crítica y, por tanto, antes del análisis profundo y sistemático del uso práctico de la razón, se afirma la primacía de la moralidad en la razón humana: "¿Qué uso podemos hacer de nuestro entendimiento, incluso en relación con la experiencia, si no nos proponemos fines? Ahora bien, los fines supremos son los de la moralidad y sólo la razón pura puede dárnoslos a conocer"¹⁵.

Esta concepción moral del hombre dada la primacía del uso práctico de la razón debe relacionarse, además, con la disposición al bien que Kant otorga a la persona. Esta idea es también constante a lo largo de su obra. Por ejemplo, en "Comienzo presunto de la historia humana" (1786) Kant sugiere algunos de los obstáculos que han llevado al ser humano a apartarse del "progreso que la naturaleza le había señalado para la

¹⁵ *Ibid.*, A 816, B 844, p. 637.

formación de sus disposiciones hacia el bien..."¹⁶. Del mismo modo, en una nota a pie de página a su artículo sobre "El fin de todas las cosas" (1794) Kant, al discutir en contra de quienes tienen una concepción negativa de la tierra como morada del hombre señala que esos "presuntos sabios (o filósofos)... no se han dignado atender a las disposiciones para el bien de la naturaleza humana"¹⁷. Finalmente, también en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) Kant confía siempre en la posibilidad de una revolución interna desde el principio bueno frente al malo.

Debemos precisar aquí que cuando hablamos de una concepción moral del hombre en la filosofía de Kant nos referimos tanto a su determinación fundamental -misma que hemos estudiado con la consideración de las facultades racionales y su disposición al bien- como al principio normativo en que se sustenta la filosofía práctica kantiana en su conjunto: la idea del hombre como fin en sí mismo dada su dignidad. Sobre este aspecto abundaremos en los siguientes capítulos. Por lo pronto, lo que hemos querido destacar aquí es que, empleando los conceptos que usa el propio Kant, puede decirse -y así lo habremos de demostrar- que la concepción del hombre como ser moral libre constituye la idea que otorga unidad a su sistema filosófico.

Por otra parte, un resultado más de la primera crítica es que Kant, al presentar una primera definición de las facultades teórica y práctica y de sus respectivos ámbitos de aplicación, también define una concepción del mundo natural y del mundo moral. Así, el mundo natural -objeto del uso teórico de la razón- es el mundo del ser, de lo que aparece, del *fenómeno*

¹⁶ Immanuel Kant. "Comienzo presunto de la historia humana", en *En defensa de la Ilustración*, Alba editorial S. L., Barcelona, 1999, p. 159.

¹⁷ I. Kant. "El fin de todas las cosas", en *En defensa de la ilustración*, p. 296. Nota al pie # 102.

organizado conforme a leyes causales, mientras que el mundo moral es el propiamente humano, tanto en el sentido en que se refiere a la voluntad humana y sus leyes, como porque el mismo puede ser objeto de transformación por la participación activa del hombre. Se trata del mundo del deber ser (*noumeno*) organizado conforme a leyes de una voluntad libre y para el que, como veremos, se requiere de una metafísica de las costumbres. Kant con frecuencia contrasta las características de ambos mundos con el objetivo, nos parece, de precisar la naturaleza del mundo propiamente humano que es el que el hombre puede construir y realizar conforme a sus propios fines.

El ser humano participa de ambos mundos. Es fenómeno y noúmeno. Está inmerso en su circunstancia y particularidad empírica, pero puede acceder a la universalidad suprasensible por la ley moral y las consecuencias que se derivan de ella: "... *nuestro propio* sujeto ... *por una parte*, se determina como ser inteligible gracias a la ley moral (en virtud de la libertad) y, *por otra parte*, se autorreconoce como activo en el mundo sensible según esa determinación". Y Kant continúa: "El concepto de libertad es lo único que nos permite no salir fuera de nosotros para encontrar lo incondicionado e inteligible para lo condicionado y sensible. Pues es nuestra propia razón quien, gracias a la suprema e incondicionada ley, se reconoce como el ser que cobra consciencia de dicha ley (nuestra propia persona) en cuanto pertenece al mundo del entendimiento puro y, ciertamente, hasta con la determinación del modo como puede ser activo en cuanto tal. Se comprende así por qué entre todas las facultades de la razón *sólo la capacidad práctica* puede sacarnos del mundo sensible, al proporcionarnos conocimientos acerca de un orden y una conexión suprasensibles que, por

eso mismo, sólo pueden ser extendidos hasta donde sea necesario para el punto de vista práctico puro"¹⁸.

Desde esta determinación moral suprasensible, Kant define lo que debe ser la actitud y relación moral entre los hombres dada su dignidad como personas morales. La ley moral, dice en la segunda crítica, nos revela la posibilidad de una vida independiente de la mera causalidad natural mecánica. Este punto lo abordaremos más adelante. Lo que hemos querido destacar hasta aquí es la idea moral del hombre en que se funda la filosofía kantiana. Desde nuestro punto de vista, esta idea surge ya en Kant durante el periodo precrítico y cobra particular importancia luego de su lectura de Rousseau. De esta manera, una cierta idea del hombre como ser moral subyace ya al análisis presentado en la *Crítica de la razón pura*. Pero la otra idea que queremos proponer ahora como fundamental para la comprensión del proyecto general de la filosofía de Kant es su concepción de la historia.

§2. El hombre en la historia.

Kant publicó, sobre todo a lo largo de la década de los ochenta (la de la revolución francesa), una serie de escritos sobre política e historia que han sido tradicionalmente agrupados bajo el rubro de "filosofía de la historia" o "escritos políticos". Destacan, en particular, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?" de 1784, "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita [*weltbürgerlicher Absicht*]" del mismo año, "Comienzo

¹⁸ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, A 189-190, p. 210. [Ak. V, 105-106].

presunto de la historia humana" de 1786. "El fin de todas las cosas" data de 1794 y "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" de 1798. La interpretación filosófica de la historia que subyace a estos escritos debe ser entendida como teniendo un sentido heurístico, no ontológico. Como veremos enseguida, a partir de esta interpretación y de la concepción moral del hombre pueden definirse las tareas propias de la filosofía y, en consecuencia, del propio proyecto de Kant.

La idea que guía la historia filosófica desarrollada por Kant es la de la historia de la libertad y el papel de la razón al respecto. En este sentido, Kant asume en su "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita" que la "Naturaleza" o la "providencia" ha querido que el hombre desarrolle todas sus disposiciones y extraiga de sí mismo todo aquello que le permita superar el ordenamiento mecánico. Que el hombre, en resumen, atienda a su propia razón para realizar todo aquello que le sea necesario, pues la razón y la libertad le han sido dadas para llevar a cabo sus fines.

Con relación a su propia época, esta tarea general se concretiza en la siguiente: *"El mayor problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza le apremia, es la instauración de una sociedad civil que administre el derecho en general.* Pues sólo en la sociedad y, por cierto, en aquella que albergue, con la mayor libertad, por tanto, con un antagonismo en general de sus miembros, la más precisa determinación y seguridad de los límites de esta libertad, para que pueda coexistir con la libertad de otros; sólo en aquella el más alto propósito que la naturaleza puede lograr en la humanidad, es decir, el desarrollo de todas sus disposiciones, quiere también la naturaleza que el hombre deba procurárselo, como el de todo fin de su determinación: así, una sociedad, en que la *libertad bajo leyes*

exteriores [Freiheit unter äusseren Gesetzen] se encuentre vinculada en el mayor grado posible con el poder irresistible, es decir, una *constitución civil* plenamente *justa [vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung]*, debe ser la tarea suprema de la naturaleza para la especie humana; pues sólo si procura la solución y cumplimiento de aquélla, puede la naturaleza lograr el resto de propósitos respecto a nuestra especie"¹⁹.

Pero Kant, además, presenta su idea de la historia desde otra perspectiva de reflexión. En su artículo "Comienzo presunto de la historia humana", reinterpreta el génesis bíblico como una historia del primer desarrollo de la libertad. Afirma allí la separación del hombre del "cándido" mundo natural por el empleo de su razón y de su capacidad de elección, es decir, de su libertad: "La historia de la *naturaleza* comienza ... con el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* con el mal, pues es la *obra del hombre*". Así comenzó para el hombre su tarea penosa en el mundo, pero se trata para Kant no sólo del esfuerzo en el trabajo físico, sino sobre todo de su continuada lucha en términos de su redención moral. Kant señala que esta abrupta salida del paraíso si bien para el hombre como individuo constituye un mal doloroso, para la especie representa una forma de progreso al que todos deben contribuir.

Como puede verse, la interpretación kantiana de la historia no se circunscribe a presentar una cierta concepción del pasado humano, sino que esta filosofía de la historia deriva además en un diagnóstico de época y, en consecuencia, en la determinación de los objetivos propios de la misma. Se trata entonces, como hemos afirmado, de una interpretación de la historia

¹⁹ I. Kant. "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", en *En defensa de la ilustración*, p. 80.

desde la relación entre libertad y razón y proyectada hacia el "deber ser"²⁰, lo que es particularmente importante. La interpretación kantiana de la historia deriva así en un compromiso con la moralidad del ser humano, en la propuesta de ciertas tareas morales que corresponde cumplir al hombre.

Para Lewis W. Beck, en la obra de Kant el progreso en la historia no se mide por la felicidad o el bienestar de las personas, sino a partir del criterio del Estado de derecho y el alcance de la libertad jurídica²¹. Roberto Rodríguez Aramayo, por su parte, subraya que la filosofía de la historia en Kant no se circunscribe al "ámbito de la mera legalidad, sino que, ante todo, aplica una perspectiva moral". Desde su punto de vista, posiciones como la de M. Despland, F. Kaulbach y la del propio Beck conciben la filosofía de la historia en Kant como ocupada en conseguir una constitución política ideal y "careciendo su planteamiento de perspectiva moral alguna"²². Puede decirse, sin embargo, que el propósito general del hombre es, en efecto, su perfeccionamiento moral. Pero en este objetivo el logro de una constitución justa constituye un paso indispensable. Sin ella, no es posible desarrollo moral alguno, de aquí que los propósitos moral y jurídico se encuentran en la obra de Kant intrínsecamente vinculados.

Finalmente, debe destacarse que otro aspecto importante del pensamiento kantiano que revelan sus escritos histórico-filosóficos se refiere a la pertenencia del hombre como individuo a la humanidad como especie. El desarrollo humano en general, y el moral en particular, sólo pueden

²⁰ Ernst Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1993, p. 271.

²¹ Lewis W. Beck. "Kant & the right of revolution", en *Immanuel Kant. Critical assessments*, Ruth F. Chadwick (ed.), vol. III "Kant's moral & political philosophy", Routledge, Londres/Nueva York, 1992, pp. 399-411.

alcanzarse, para Kant, en la especie y no en el individuo, desde y en la sociedad, y no de manera aislada o ajena al ámbito de lo social. El desarrollo humano es producto de generaciones, tal y como se señala en "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita" y "Comienzo presunto de la historia humana".

§3. Kant y la Ilustración.

La Epoca Moderna encuentra en el siglo XVIII su contenido normativo. La proclama de "libertad, igualdad y fraternidad" de la Revolución francesa y recogida en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano sintetiza dicho contenido normativo. No obstante, el siglo XVIII fue además el siglo de la Ilustración, un movimiento político por supuesto en tanto parte del proceso revolucionario, pero sobre todo de carácter cultural e intelectual y constitutivo también de la identidad de la Epoca moderna. En el presente apartado tratamos de explicar cómo se expresa este legado en la filosofía de Immanuel Kant, contemporáneo de la Ilustración y observador entusiasta de la Revolución francesa.

Razón crítica y *praxis*.

Ernst Cassirer ha destacado el lugar paradigmático que tuvo la ciencia newtoniana en la forma de pensamiento del siglo XVIII, el siglo de la Ilustración. Por las *regulae philosophandi* de Newton, según Cassirer, se

²² Cfr. Roberto Rodríguez A. "La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?", en *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 114-141.

operó en el pensamiento de entonces una suerte de inversión con respecto a las prácticas propias del siglo XVII. En este sentido, el método adoptado por la filosofía ilustrada procede ahora de los fenómenos a los principios y no al revés. Se trata de un método analítico y ya no deductivo: "La observación es el *datum*, lo dado, el dato; el principio y la ley el *quaesitum*, lo buscado. Esta nueva jerarquía metódica es la que presta su sello a todo el pensar del siglo XVIII"²³. Como consecuencia de este método, se sostiene además una nueva relación entre el espíritu "positivo" y el "racional", por la que en el proceso del conocimiento sujeto y objeto están correlacionados, sin que el primero trate de imponer su lógica al segundo. Desde luego, el impulso que dio Newton a las ciencias influyó en Kant. Un ejemplo evidente, al respecto, fue su decisión de proceder primero por una crítica de la razón antes de desarrollar cualquier sistema filosófico.

Al espíritu analítico del siglo XVIII habría que agregar, como estrechamente vinculada con esta actitud, una nueva concepción de la razón ya no como depositaria de ciertas ideas innatas, sino como una fuerza, una facultad eminentemente crítica. Como ha dicho Peter Gay, para la Ilustración la edad de la filosofía era también, y principalmente, la edad de la crítica. De esta manera, para los pensadores agrupados bajo el título de los "filósofos" (Diderot, Voltaire, D'Alembert, etc.), la reflexión racional y la filosofía tienen un sentido pedagógico y constituyen un poder liberador frente a la superstición, la ignorancia y la autoridad²⁴. La razón, ahora colocada en el centro, busca asimismo ser autoconsciente con respecto a su propia actividad.

²³ Ernst Cassirer. *Filosofía de la ilustración*, 3a. ed., FCE, México, 1975, p. 23.

²⁴ Vid. Peter Gay. *The enlightenment: an interpretation*, vol.1, "The rise of paganism", 6a. ed., Alfred A. Knopf, Nueva York, 1976.

En la primera de sus obras importantes -la *Crítica de la razón pura*- Kant refleja esta actitud de crítica que caracteriza a la Ilustración. En el prólogo a la primera edición de la misma (1781), y al justificar la necesidad del estudio crítico de la razón, Kant define a su época como una época de crítica. En efecto, en una nota al pie señala que su época es la época de la crítica y "Todo ha de someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar a la misma. La primera a causa de su santidad y la segunda a causa de su majestad. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público y libre".

El filósofo prusiano, así, instauró a la razón como tribunal supremo ante el cual ha de justificarse todo conocimiento que en general se presente con la pretensión de ser válido. No obstante, la crítica de la razón no sólo supone esta actividad al parecer de carácter negativo, sino que conlleva además una función positiva, creadora, constructiva, propia también del movimiento ilustrado. Tal y como lo hemos señalado ya, en el caso específico de nuestro autor la primera de las críticas sirve no sólo para establecer límites a la actividad racional pura, sino también para precisar el ámbito de su empleo legítimo y, de acuerdo con lo que Kant nos advierte en el prefacio a la segunda edición (1787), este trabajo propedéutico es necesario además para dar lugar al uso práctico de la razón.

Por lo que se refiere al campo de la moral, es la posibilidad de universalizar máximas, y por tanto las acciones que se derivan de ellas, el criterio objetivo de la moralidad. La razón práctica es, así, una facultad examinadora de normas, una facultad autónoma que tiene la capacidad de

darse a sí misma leyes y, por esta razón, no se deja guiar por dogmas o reglas heredadas de la tradición o dictadas por alguna autoridad. Es autolegisladora. Si de alguien puede decirse con verdad, señala Gay, que destruyó para construir, que criticó sólo con un objetivo constructivo es de Kant²⁵.

En Kant, el conocimiento, la moral, el Estado civil, la religión, el arte y, desde luego, la razón misma (dada su tendencia natural a caer en ilusiones y engaños), deben someterse a la reflexión crítica. En este sentido, y como el propio Kant lo precisara, su filosofía no es un cuerpo fijo de conocimientos, sino más bien una actitud caracterizada por esta disposición crítica. Puede decirse entonces, siguiendo a Alan Bullock, que las tres críticas de Kant "redondearon y sistematizaron el pensamiento de la Ilustración en los campos de la metafísica, la ética y la estética, al mismo tiempo que realizaban lo que el propio Kant consideraba una revolución copernicana en el pensamiento..."²⁶ que, como sabemos, concluía con la asignación de un papel activo al sujeto en el proceso de conocimiento.

Finalmente, la Ilustración no sólo propuso una nueva forma de pensamiento racional y crítico, sino que constituyó además un movimiento político y cultural cuyo legado, nos parece, permanece vigente: para la cosmovisión ilustrada, el hombre libre constituye el principal tema de conocimiento y, sobre todo, el objetivo de cada esfuerzo por construir un mundo distinto. Es con el movimiento ilustrado que se replantea la relación del hombre con su sociedad y se coloca a éste, con su dignidad y sus derechos inalienables, en el centro de un proyecto de liberación -

²⁵ *Ibid.*, p. 137.

²⁶ Alan Bullock. *La tradición humanista en occidente*, Alianza, Madrid, 1989, p. 91.

particularmente con respecto a todo poder ilegítimo, político o religioso. Como ha afirmado Habermas, "El proyecto de la Modernidad, formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, consiste en desarrollar las ciencias objetivadoras, los fundamentos universalistas de la moral y el derecho y el arte autónomo, sin olvidar las características peculiares de cada uno de ellos y, al mismo tiempo, en liberar de sus formas esotéricas las potencialidades cognoscitivas que así manifiestan y aprovecharlas para la praxis, esto es, para una configuración racional de las relaciones vitales"²⁷.

La Ilustración alemana y el problema de la libertad.

Un aspecto más que resulta sumamente relevante para comprender la relación de Kant con el movimiento ilustrado del siglo XVIII se refiere a la particularidad de la Ilustración (*Aufklärung*) alemana. En este sentido, F. Copleston ha destacado que la hostilidad hacia la religión en general que entonces privaba en muchos de los *philosophes* (como resultado también de su idea de la razón) no fue compartida por el movimiento ilustrado en Alemania ni, por tanto, por autores importantes como Moses Mendelssohn, Garve o Wolff.

Por su parte, Wilhelm Dilthey ha afirmado también el "contenido de verdad religiosa" de la Ilustración alemana. Este movimiento, precisó, se remontaba de los dogmas del cristianismo al ideario imperecedero en que esos dogmas radican. Los filósofos alemanes ilustrados defendieron una

²⁷ Jürgen Habermas. "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, p. 273.

concepción moral del cristianismo²⁸. De alguna manera, hemos visto ya cómo Kant compartía esta idea en sus escritos de filosofía de la historia y habrá de quedar más claro en la medida en que avancemos en nuestro trabajo. Hegel, además, a lo largo de su vida pensó que el proceso ilustrado debía trasladarse de Francia a Alemania para dar lugar a una revolución cultural, moral y espiritual.

En su biografía sobre este filósofo, Terry Pinkard comenta al respecto que Hegel consideraba que la teoría de la revolución francesa debía de ser completada por la filosofía alemana. El primer paso en este desarrollo teórico, continúa Pinkard, ya había sido dado por Kant con su idea de que la libertad debía de ser un fin en sí misma, haciendo a un lado con ello las ideas ilustradas de utilidad y máxima felicidad para todos²⁹.

La Ilustración en Alemania, así, adquirió un sentido profundo más allá de la mera reforma jurídico-política del orden civil. Se trataba, para ellos, de la oportunidad para una renovación moral de la sociedad. Y la filosofía como autoconocimiento debía desempeñar un papel importante al respecto. Del mismo modo, la educación en tanto que tarea del Estado se concibió como el instrumento adecuado en este proceso de ilustración. La filosofía, entonces, debía tener una orientación pública y hacerse llegar a través de la Ilustración (Este último punto fue, desde luego, también compartido por la ilustración francesa).

En este sentido Kant, al reflexionar sobre el proyecto ilustrado, sintetizó el espíritu de la época en el siguiente lema: "*Ilustración es la salida*

²⁸ Wilhelm Dilthey. "El ideario de la ilustración alemana", en *De Leibniz a Goethe*, FCE, México, 1945, pp. 159-176.

²⁹ Terry Pinkard. *Hegel. Una biografía*, Acento, Madrid, 2001, p. 285.

del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es *culpable* cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración "³⁰. Y al valerse de su propia razón, los hombres pasarían de un estado de tutela a un estado de libertad. En otras palabras, accederían a la mayoría de edad. Pero lo anterior sólo ha sido posible, dice Kant, porque en Alemania y en otros países se vive ya en un espíritu de libertad.

Kant, en efecto, expresa en varios de sus artículos que el espíritu de libertad empieza a manifestarse en Alemania y en otros países. Y la ilustración requiere, nos dice, de la libertad en el uso público de la razón. Es decir, de la garantía del libre ejercicio de la razón, de libre discusión e intercambio de ideas. Este uso público se distingue del privado en que se realiza de manera independiente, como "maestro" o ciudadano y frente al público en general, mientras que el uso privado está limitado por la pertenencia a las instituciones o por el ejercicio de un cargo específico. Kant valora tanto la reflexión pública que llega a considerar a la ilustración como el "destino primordial" de la naturaleza humana y al cual ninguna generación puede renunciar.

Sin embargo, el filósofo prusiano considera a su propia época no como una época ilustrada, sino como una época "de ilustración", con lo que concibe el legado ilustrado más bien como un proyecto. Un proyecto, desde nuestra perspectiva, centrado en la idea de la libertad. Por lo anterior, la

³⁰ I. Kant. "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?", en *En defensa de la Ilustración*, p. 63. [Ak.

ilustración es un proceso de liberación paulatina: el punto principal es por ahora, dice Kant, la emancipación por lo que se refiere a las religiones, pero puede extenderse a la crítica de la legislación y, posteriormente, la libertad de pensar habrá de repercutir en el "sentir del pueblo (con lo que se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de actuar*) y, al cabo, sobre los principios del gobierno, al que le resulta beneficioso tratar al hombre, que es *algo más que una máquina*, conforme a su dignidad"³¹.

En un libro publicado recientemente, Paul Guyer sostiene que la idea de la libertad constituye el hilo conductor del sistema filosófico kantiano. Y de acuerdo con esta interpretación, considera a Kant como el filósofo que llevó a su culminación el argumento de la Ilustración sobre la libertad de pensamiento y acción frente a los vínculos con la tradición política y la autocracia teológica. Kant es el filósofo paradigmático de la Ilustración, continúa, porque vio que el valor fundamental de la libertad humana podía ser realizado, preservado y promovido sólo a través de leyes, pero no de las leyes provenientes de la tradición política o religiosa, sino de las leyes que los seres humanos libremente se dan a sí mismos por medio de su propia razón. De esta manera, la felicidad de los hombres habría de ser valorada no como un regalo de un dictador benevolente, ya sea divino o humano, sino sólo como el producto de la libertad humana misma³².

VIII, 35].

³¹ *Ibid.*, p. 71. [Ak. VIII, 41-42].

³² Paul Guyer. *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000.

§4. El proyecto de la filosofía crítica y de una metafísica de las costumbres.

El origen de la primera crítica se encuentra, como dijimos, en la natural tendencia de la razón a ocuparse de objetos más allá de la experiencia. El proyecto en general de una filosofía crítica busca delimitar los ámbitos legítimos de aplicación de cada una de nuestras facultades racionales. Con respecto a la historia de la filosofía, insistimos, para Kant este problema tiene que ver con la discusión entre racionalistas dogmáticos (Wolff) y empiristas (Hume). Las conclusiones de Hume, en particular, representaban para Kant un serio cuestionamiento a las capacidades de la razón. Fue Hume, dice en la segunda crítica, quien inició estrictamente las impugnaciones de los derechos de la razón pura e hizo necesaria una completa revisión de tales derechos. Llevada hasta sus últimas consecuencias, la filosofía de Hume cuestionaba las ideas de libertad o de un derecho natural racional.

En este contexto, el proyecto de una filosofía crítica se propone estudiar a la razón misma y sus distintas facultades. La razón, dice Kant, debe emprender la más difícil de sus tareas: la del autoconocimiento "para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas, no con afirmaciones de autoridad, sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la misma *crítica de la razón pura*"³³. Sólo a través de la crítica, precisa Kant en el prólogo a la segunda edición, "es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, del *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la

³³ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, A XI-XII, p. 9.

superstición, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosos para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas"³⁴.

De acuerdo con lo anterior, Yirmiahu Yovel considera que el programa filosófico kantiano puede explicarse a partir de la antinomia entre dos intereses de la razón: el interés metafísico -siempre presente a lo largo de su evolución- y el interés crítico producto del avance de la ciencia moderna y del espíritu ilustrado. Con la filosofía crítica kantiana se habrá de dar lugar, puede decirse, a un renacimiento crítico de la metafísica. Pero la armonización final de ambos intereses racionales, señala más adelante Yovel, sólo se alcanzará en el campo de la historia moral al proyectar el ideal del bien supremo como el cumplimiento de todas las tareas racionales del hombre. La historia es una esfera amplia en la que la cultura es tanto medio como manifestación. La historia es la continua perfección de la moralidad interna y externa o, como Kant en ocasiones lo dice, de la libertad interna y externa de la humanidad³⁵.

Ya Martin Heidegger (1889-1976), hacia el primer tercio del siglo pasado, sugirió una interpretación sustantiva de la filosofía kantiana más allá de la que se circunscribe al estudio de las facultades cognoscitivas. Dejando de lado el uso que Heidegger realizó de Kant para su proyecto de una "ontología fundamental", conviene recordar que él hacía énfasis en la idea de que la Analítica de la *Crítica de la razón pura* no representaba sólo una ontología de la naturaleza como objeto de la ciencia natural, sino una ontología general, una *metaphysic generalis* fundada críticamente. En

³⁴ *Ibid.*, B XXXIV, p. 29.

³⁵ Yirmiahu Yovel. *Kant and the philosophy of history*. Princeton University Press, Princeton Nueva Jersey, 1980.

abierta disputa con los neokantianos de entonces, Heidegger argumentó que el estudio crítico de la razón llevado a cabo por Kant (en general, pero particularmente el contenido en la primera *Crítica...*) era una fundamentación explícita de la metafísica. No representa, afirmó, ninguna teoría del conocimiento de las ciencias naturales y del conocimiento matemático, no se trata de teoría alguna del conocimiento. Heidegger agregó a lo anterior que a la fundamentación kantiana subyace una conexión entre la "pregunta por la esencia del hombre y la fundamentación de la metafísica"³⁶.

La tarea que, de acuerdo con Kant, corresponde al filósofo a fin de alcanzar una metafísica crítica es derivar la misma sólo desde conceptos y principios que han demostrado su validez luego de haber sido presentados ante el "tribunal" de la razón, luego de haber sido objeto de una crítica de la razón pura. Este propósito de la filosofía crítica sólo será debidamente alcanzado luego de la publicación de las tres críticas y en las que Kant estudia las distintas facultades de la razón. Así, conviene tener siempre presente que el proyecto general de una crítica de la razón tiene para Kant un carácter propedéutico de fundamentación de los usos legítimos e ilegítimos de las facultades de la razón. Los resultados de la crítica de la razón constituyen un paso previo al desarrollo del sistema. Por ejemplo, para el caso del uso teórico de la razón en el prólogo a la primera crítica Kant añade que "Semejante sistema de la razón pura (especulativa) espero escribirlo yo mismo bajo el título de: *Metafísica de la naturaleza*. Aunque no tendrá la mitad de la extensión de la presente crítica, su contenido será incomparablemente más rico. La crítica que ahora publico debía, ante todo,

³⁶ Vid. sobre todo las últimas secciones de su libro de 1929 *Kant y el problema de la metafísica*, 2a. ed., FCE, México, 1996.

exponer las fuentes y condiciones de su posibilidad, y necesitaba desbrozar y allanar un suelo completamente inculto"³⁷.

Por lo que respecta a la facultad práctica, una vez que se ha definido y demostrado la capacidad (causalidad) práctica de la razón y su fundamento en la libertad -lo que se lleva a cabo sólo en la segunda de las críticas y luego de la *Fundamentación...* realizada previamente- se desarrolla el correspondiente sistema metafísico, el sistema de los principios que deben gobernar las costumbres. De esta manera, la *Metafísica de las costumbres* (1797) se inicia de la siguiente forma: "A la crítica de la razón *práctica* debía seguir el sistema, la metafísica de las *costumbres*, que se divide en principios metafísicos de la *doctrina del derecho* y principios metafísicos de la *doctrina de la virtud* (como réplica de los principios metafísicos de la *ciencia de la naturaleza*, ya publicados)..."³⁸. La fundamentación del uso práctico de la razón da lugar a una doctrina de la virtud y a una filosofía del derecho. Ambas son derivadas de acuerdo con la idea de libertad - fundamento de la filosofía práctica kantiana y principio normativo de la Epoca moderna.

Allen Wood ha afirmado que la filosofía kantiana es una filosofía consciente de su época, que se orienta a necesidades específicas y a la vocación histórica de su tiempo. Y el proyecto kantiano debe entenderse en el contexto de una época de crítica. La crítica de la razón, en este sentido, es tanto necesaria como posible dado el hecho histórico de la Ilustración: la emancipación de la razón humana, y de un público educado, de la condición de tutela impuesta por el aprendizaje dogmático, por la autoridad

³⁷ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, A XXI, p. 14.

³⁸ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 205, p. 5. [Ak. VI, 205].

eclesiástica y por el despotismo político. La tarea de la crítica, continúa Wood, es la tarea de quienes dirigirán ese proceso de ilustración, llevando a la república del intelecto así como a la comunidad política, a una condición de acuerdo con la madurez de sus ciudadanos racionales, convirtiendo a ambas en una comunidad de seres libres y autónomos que se responsabilizan de sus propios juicios³⁹. Wood concluye que debe reconocerse la dimensión histórica que inevitablemente suponen, en Kant, su filosofía del derecho, su ética y hasta su concepción de una crítica del conocimiento metafísico.

En este sentido, la metafísica de las costumbres, es decir, el desarrollo de los principios de la ética y el derecho conforme a la filosofía crítica constituye para Kant, además, un instrumento para todo hombre como ser moral: "... si un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos se llama *metafísica*, una filosofía práctica, que no tiene por objeto la naturaleza sino la libertad del arbitrio [*Freiheit der Willkür*], presupondrá y requerirá una metafísica de las costumbres: es decir, *poseer* una tal metafísica es en sí mismo un *deber*, y cada hombre la tiene también en sí mismo, aunque por lo común sólo de un modo oscuro; porque, sin principios *a priori*, ¿cómo podría creer tener en sí una legislación universal? Ahora bien, del mismo modo que en una metafísica de la naturaleza tiene que haber también principios para aplicar los principios supremos universales de una naturaleza en general a los objetos de la experiencia, no pueden faltar tampoco en una metafísica de las costumbres, y tendremos que tomar frecuentemente como objeto la *naturaleza* peculiar del hombre, cognoscible sólo por la experiencia, para *mostrar* en ella las consecuencias de los

³⁹ Allen Wood. "Kant's historical materialism", en *Autonomy & community. Readings in contemporary kantian philosophy*, Jane Keller y Sidney Axinn (eds.), State University of New York Press, Nueva York, 1998, pp. 19-20.

principios morales universales, sin disminuir por ello, sin embargo, la pureza de los últimos, ni poner en duda su origen *a priori*. -Esto significa que una metafísica de las costumbres no puede fundamentarse en la antropología, pero sin embargo, puede aplicarse a ella"⁴⁰. Con el desarrollo de una metafísica de las costumbres pueden precisarse los límites morales del mundo propiamente humano, de los fines y propósitos morales que están a nuestro alcance realizar.

Por otra parte, elegir como objeto de la reflexión filosófica a la razón, sus facultades y capacidades supone, nos parece, una decisión significativa para la filosofía kantiana. En lugar de estudiar, dice Kant en el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la idea del comienzo del mundo o la simplicidad del alma, se debe conocer a la propia razón y su pensar puro. Con esta perspectiva filosófica, Kant coloca en el centro de la reflexión al hombre y sus capacidades: en el proceso de conocimiento destaca su participación activa ordenando los datos empíricos y en filosofía práctica la idea de una razón autónoma legisladora como el verdadero principio de la moral.

La concepción kantiana del hombre como persona moral y del hombre en la historia delineada hasta aquí nos permite tener una perspectiva distinta del proyecto filosófico de Kant. Desde esta interpretación, la obra de Kant tendría como objetivo fundamental el desarrollo de una metafísica de las costumbres desde la idea de libertad y para una Epoca en proceso de ilustración, es decir, el desarrollo de una filosofía moral en sentido amplio, de una filosofía de la libertad de acuerdo con el interés moral de la razón,

⁴⁰ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 261, p. 21. [Ak. VI, 216].

pues el progreso histórico sólo puede ser para Kant resultado de la tarea consciente de la razón práctica.

Leer a Kant desde sus *Críticas* -o reducir su filosofía a estas obras- deriva, nos parece, en una visión fragmentaria y poco precisa de este proyecto moral. En efecto, tal y como están pensadas estas *Críticas* el estudio de las facultades racionales parece suponer la idea de un sujeto cognoscente aislado o de una voluntad libre que debe decidir, desde su interioridad e independencia, las cuestiones de carácter moral que se le plantean cotidianamente. Este punto de vista no parece consecuente con el proyecto kantiano pues, como vimos, el desarrollo humano sólo es posible para Kant en la especie y en sociedad -para citar aquí sólo un ejemplo. Ya Ernst Cassirer advertía al respecto que si bien la ética kantiana gira en torno al individuo y al concepto fundamental de personalidad moral, "la concepción histórica y filosófico-histórica de Kant conduce a la convicción de que sólo a través de la sociedad puede llegar a realizarse empíricamente, de hecho, la misión ideal de la autoconciencia moral del hombre"⁴¹.

Cabe decir que en contra de esta perspectiva de interpretación que sugerimos para abordar la obra de Kant puede argumentarse que las críticas contienen el pensamiento riguroso de Kant. Pero los escritos kantianos de filosofía de la historia nos proporcionan, a su vez, el contexto, la base misma para el desarrollo de la filosofía crítica. Puede encontrarse allí aquello que resulta fundamental para un filósofo y su proyecto intelectual: sus motivaciones y convicciones profundas, sus intereses morales que luego habrá de teorizar. Desde nuestro punto de vista, por tanto, resulta vigente, correcto (e incluso más productivo intelectualmente) comprender el proyecto

⁴¹ E. Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, p. 265.

kantiano desde la concepción del hombre y de la historia que subyace a su filosofía.

Capítulo II. Racionalidad práctica y universalidad.

De acuerdo con los objetivos que hemos establecido en nuestro trabajo, argumentamos a continuación en favor de una visión sustantiva de la filosofía moral kantiana. Este propósito se desarrolla en dos etapas. En el presente capítulo lo hacemos analizando el criterio de universalidad que caracteriza a la moralidad de acuerdo con Kant. Nuestro punto de vista, al respecto, es que este criterio no es un criterio meramente lógico: no lo es en cuanto a su fundamentación del punto de vista moral y no lo es con relación a las consecuencias del mismo para el programa kantiano de una metafísica de las costumbres. De esta manera, tampoco puede ser considerado como un universalismo meramente abstracto.

En el tercer capítulo analizamos la idea de un “reino de los fines” como horizonte de la moralidad. Un elemento clave al respecto lo constituye el principio de autonomía como principio de la moral. Este segundo capítulo y el siguiente están estrechamente viculados, de manera tal que forman una unidad y sólo su lectura en conjunto proporcionan la visión sustantiva de la ética kantiana que queremos sostener aquí.

Lo primero que debe tenerse presente con respecto a la ética de Kant es que en ella parte de la moralidad de la persona, es decir, no cuestiona la experiencia moral, sino que la asume como realmente posible tanto en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como en su *Crítica de la razón práctica*. En estas dos obras Kant busca establecer entonces los fundamentos filosóficos para toda reflexión sobre la moral y su objetivo es, por tanto, estudiar las condiciones de posibilidad de la moralidad. Existe, sin

embargo, una clara diferencia entre ellas en cuanto a su metodología: mientras que en la *Fundamentación...* Kant parte del conocimiento moral popular hasta la necesidad de una crítica de la razón práctica (en un procedimiento analítico o reconstructivo), en la segunda *Crítica* el procedimiento es considerado de alguna manera más sistemático (sintético) y Kant está aquí preocupado más bien por demostrar la validez de la ley moral desde el principio de autonomía.

La *Fundamentación*, sin embargo, es fundamental en cuanto a la formulación y aplicación de la ley moral, pero sobre todo, como veremos, porque desde nuestra perspectiva se plantea allí el contenido último de la ética kantiana y porque –como lo señala el propio Kant en su obra- en ella se conceptualiza el “concepto de la moralidad [*Sittlichkeit*] que universalmente circula”⁴², con lo que se nos ofrece una primera sistematización de lo que puede considerarse como la moralidad propiamente moderna. Es por estas razones que la lectura de la ética de Kant que aquí sugerimos se encuentra sobre todo sustentada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

En dos cuestiones fundamentales puede resumirse la contribución de la filosofía kantiana a la construcción de la moralidad moderna. En primer lugar, Kant fundamentó la autonomía de la voluntad como el principio supremo de la moralidad. La moralidad, en este sentido, no descansa sobre un objeto particular externo -como Dios o una cierta concepción del Bien- sino en la "ley". La ley (moral) es el único fundamento de determinación de la voluntad pura, el móvil de la moral lo constituye el respeto a la ley. En segundo lugar, y esto es particularmente importante para la historia moral y

política moderna, Kant además concibió a la moralidad como una esfera propia -distinta de la científica- y con reglas propias.

Debemos precisar aquí que interpretaciones recientes de la obra de Kant como la de John Rawls con su propuesta de un constructivismo kantiano como fundamento de la ética y las de Barbara Herman y Christine Korsgaard⁴³ que de alguna manera se inspiran en la rawlsiana, se orientan en este mismo sentido de destacar el contenido sustantivo de la ética kantiana. No obstante, en nuestro caso intentaremos además derivar las consecuencias de la filosofía moral de Kant a su filosofía política. Este propósito orienta los temas que a continuación estudiamos.

§1. Razón teórica y razón práctica. La esfera de la filosofía práctica (Moral, política, derecho, religión).

El periodo crítico de la filosofía kantiana constituye, como hemos explicado, un estudio sobre las facultades de la razón: sus conceptos fundamentales, sus ámbitos de aplicación, sus modos de proceder y, en suma, sus distintas esferas de validez. Como se sabe, esta etapa del pensamiento de Kant cristalizó en tres obras fundamentales: la *Crítica de la razón pura* (1781, con una segunda edición con ciertas modificaciones de 1787), la *Crítica de la razón práctica* (1788) y la *Crítica del juicio* (1790).

⁴² I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, 445, p. 221. [Ak. IV, 445].

⁴³ Pueden consultarse, al respecto, los libros *The practice of moral judgment* de Herman y *Creating the kingdom of ends* de Korsgaard.

En la primera de las críticas se aborda el uso de la razón relativo al conocimiento. La pregunta que guía aquí la reflexión es cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, es decir, cómo es posible el conocimiento desde la razón pura. El estudio lleva a Kant desde las condiciones de posibilidad de la experiencia -por las formas puras de la intuición de espacio y tiempo-, al conocimiento por conceptos del entendimiento y, por último, a la facultad de la razón que provee unidad sistemática a la totalidad del proceso cognoscitivo. El uso teórico de la razón, así, nos remite al ámbito del conocimiento, al mundo sensible y de la naturaleza. Cabe tener presente, que la primera crítica es deudora de los resultados de la física newtoniana y la geometría euclidiana, lo que establece sus propios límites como teoría del conocimiento.

No obstante, Kant reconoce en su obra una "tendencia natural" de la razón a superar los límites de la experiencia. La razón, nos dice, produce naturalmente ciertas ideas (en particular las de la libertad, la de Dios y la de la inmortalidad del alma) que desde la perspectiva de la crítica de la facultad cognoscitiva aparecen sólo como parte de la "dialéctica" de la razón, pero dan lugar también a un uso racional distinto en el que adquieren realidad y objetividad: el uso práctico de la razón.

En efecto, como distingue Kant al inicio de la segunda crítica, "El uso teórico de la razón sólo versaba sobre objetos relativos a la capacidad cognoscitiva, y su crítica -a propósito de tal uso- no concernía propiamente sino a la capacidad *pura* del conocimiento, porque ésta suscitaba la sospecha (confirmada ulteriormente) de que se extravía con suma facilidad allende sus fronteras entre objetos inaccesibles o incluso entre conceptos mutuamente contradictorios. Con el uso práctico de la razón todo es muy

distinto. En éste la razón se ocupa de los fundamentos que determinan a la voluntad, la cual supone o bien una capacidad para producir objetos que se correspondan con las representaciones, o bien una capacidad para autodeterminarse hacia la realización de dichos objetos (al margen de que cuente, o no, con una capacidad física | que la respalde), o sea, la capacidad para determinar su causalidad. Pues ahí la razón puede cuando menos bastarse en la determinación de la voluntad y posee siempre una realidad objetiva en la medida en que sólo se trate del querer”⁴⁴.

Con el uso práctico de la razón accedemos entonces al ámbito de la moralidad, al mundo de la acción, al espacio propio de la voluntad que para Kant debe ser también, como veremos, determinado racionalmente. Los intereses de la razón humana van más allá del puramente especulativo, del uso teórico. De alguna manera, Kant aquí, siguiendo a Rousseau, supera la concepción del hombre como mero sujeto del conocimiento para concebirlo - como hemos venido sosteniendo- en términos de su determinación moral, como persona.

Es práctico todo aquello que es posible por la libertad, se afirma ya en la primera de las críticas. El sentido de lo anterior habrá de quedar claro más adelante, pero sus consecuencias permiten pensar que a la filosofía práctica pertenecen también entonces la filosofía política, del derecho, de la historia y de la religión, mismas que, como la filosofía moral, se fundamentan en la libertad -y sus distintos aspectos. De esta manera, si bien la razón teórica es una razón del conocimiento, la razón práctica es una razón normativa de la acción, es una facultad de fines. El ámbito de la moralidad es, como también explicaremos, el ámbito normativo y está sujeto

⁴⁴ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, A 29-30, p. 69. [Ak. V, 15].

a las leyes de la libertad dadas por la propia persona. Así, Kant pensó el ámbito de la moralidad desde la idea de la libre autodeterminación individual.

Con el análisis del uso práctico de la razón además, Kant le dio autonomía a la ética con respecto al conocimiento científico. La consecuencia fundamental de lo anterior es que por el uso práctico de la razón podemos concebir un mundo ético y esforzarnos por él aún cuando empíricamente no hayamos tenido ninguna evidencia sobre su viabilidad. En efecto, mientras que la razón teórica permanece siempre ligada al ámbito de la percepción fenoménica a través del entendimiento -y tiene que ser así como condición de su uso legítimo-, por la razón práctica podemos concebir ideas que rebasan este ámbito fenoménico y adquieren en la misma validez y realidad práctica. El mundo de la naturaleza se distingue del mundo moral en particular por su principio causal: se trata -en el primer caso- de una causalidad mecánica, sujeta a las leyes de la naturaleza, frente -en el segundo caso- a la causalidad por la voluntad (trascendental a ese mecanismo), a la causalidad libre, al principio de libertad que pertenece propiamente al mundo de los seres humanos.

Las leyes de la naturaleza son leyes sobre lo que sucede, mientras que las leyes morales son leyes sobre lo que debe suceder, aún cuando no se tenga evidencia de que ello sea posible en cuanto a su realización. Se trata de una causalidad por la razón. Que la razón posee causalidad, dice Kant, o que al menos nos representamos que la posee "es algo que queda claro en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la

naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en el último caso, qué propiedades posee el círculo"⁴⁵. La distinción entre mundo de la naturaleza y mundo moral, así como la de los usos teórico y práctico de la razón, recorre toda la filosofía kantiana.

Si el mundo está conforme con las leyes morales, dice Kant en la primera crítica, se trata de un "mundo moral". Este mundo, agrega, es simplemente pensado como un mundo inteligible en la medida en que hace abstracción de las condiciones y obstáculos de la moralidad. Pero como una idea que, sin embargo, es una idea práctica que puede y debe tener influencia sobre el mundo sensible a fin de que se conforme con esta idea de un mundo moral. Y concluye: "Consiguientemente, la idea de un mundo moral posee realidad objetiva, no como si se refiriera al objeto de una intuición inteligible (objeto que no podemos concebir en modo alguno), sino como refiriéndose al mundo sensible, aunque en cuanto objeto de la razón pura en su uso práctico y en cuanto *corpus mysticum* de los seres racionales de ese mundo, en la medida en que la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma como respecto de la libertad de los demás"⁴⁶.

⁴⁵ I. Kant. *Crítica de la razón pura*, A 547/B 575, p. 472.

⁴⁶ *Ibid.*, A 808/B 836, p. 632.

Al respecto, Gilles Deleuze aclara un punto importante que conviene tener presente, por lo que aquí lo citamos en extenso: "*Hay sólo un error peligroso en lo que concierne al conjunto de la razón práctica: el de creer que la moral kantiana es indiferente a su propia realización. En verdad, el abismo entre el mundo sensible y el mundo suprasensible existe justamente para ser llenado: si bien lo suprasensible escapa al conocimiento, si bien no hay uso especulativo de la razón que nos permita pasar de lo sensible a lo suprasensible, éste, en cambio, <<tiene que ejercer una influencia sobre aquél, y el concepto de libertad tiene que realizar en el mundo sensible el fin impuesto por sus leyes>> ... Kant presenta así lo que llama <<la paradoja del método en una crítica de la razón práctica>>: nunca una representación de objeto puede determinar la voluntad libre o preceder a la ley moral; pero al determinar de manera inmediata la voluntad, la ley moral determina también los objetos como conformes a esta voluntad libre. Más precisamente, cuando la razón legisla en la facultad de desear, la facultad de desear legisla sobre los objetos ... Por esta razón, en su definición más general, el interés práctico se presenta como una relación de la razón con los objetos, no para conocerlos, sino para realizarlos ... Es que la ley moral no es nada si se la separa de sus consecuencias sensibles; ni es nada la libertad si se la separa de sus efectos sensibles*"⁴⁷.

Con la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de la razón y sus respectivas consecuencias, Kant otorgó a la reflexión (y experiencia) moral una esfera propia, con un método propio y con principios autónomos e independientes del reino de los fenómenos, del mecanismo natural de causalidad. Según Christine Korsgaard para Kant la razón, que es forma, no

⁴⁷ Gilles Deleuze. *La filosofía crítica de Kant*, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 73-75.

está en el mundo, sino que es algo que nosotros le imponemos a él⁴⁸. Puede decirse que Kant pensó, en suma, un mundo propiamente humano, un mundo que no nos es dado ni impuesto, sino que se debe realizar -como habremos de estudiar ampliamente- conforme a leyes que el hombre se da a sí mismo.

§2. El criterio de universalidad como criterio de la racionalidad práctica. Mandato y justificación del imperativo categórico.

Al estudiar la filosofía moral kantiana, debe también destacarse un aspecto en el que el propio Kant insistió en la discusión con sus críticos: en su reflexión, el filósofo prusiano no busca presentar principios morales novedosos, sino esclarecer las bases del juicio moral tal y como éste ocurre. Su objetivo, así, es abordar un problema de fundamentación que le permita poner de manifiesto los principios generales y de validez de todo enjuiciamiento moral. En este sentido, Kant parte en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* del conocimiento moral cotidiano que se expresa con la experiencia interna de un deber y se experimenta como un imperativo para la acción, un imperativo que es categórico (es decir incondicionado) y no hipotético (este último se refiere a la relación medio-fin).

⁴⁸ Christine M. Korsgaard. *Las fuentes de la normatividad*, IIF/UNAM, México, 2000, p. 17.

Pero la pregunta al respecto es qué tipo de imperativo expresa las condiciones de la moralidad. No se puede tratar, dice Kant, de imperativos que ordenen un determinado fin o propósito, pues éstos son siempre subjetivos. No queda entonces, continúa, sino la mera forma de la ley como condición del imperativo de la moralidad. Kant afirma así, en la segunda sección de la *Fundamentación...*, que el imperativo categórico es "único, y, por cierto, este: *obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal [ein allgemeines Gesetz]*"⁴⁹. Enseguida Kant señala que esta formulación es idéntica a la siguiente: "*obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad [deinen Willen] en una ley universal de la naturaleza [allgemeinen Naturgesetze]*"⁵⁰. Sólo el imperativo categórico puede ser una ley práctica.

A partir de esta formulación del imperativo categórico se ha caracterizado a la ética kantiana como definida por un "formalismo vacío". La filosofía moral de Kant no puede, desde nuestra perspectiva, ser pensada en estos términos. De acuerdo con el análisis que Kant realiza sobre cuatro ejemplos (el suicidio, la promesa mentirosa, el empleo de los talentos y el deber de ayudar), se concluye que la máxima de mi acción, si ha de considerarse moral, debe poder pensarse sin contradicción y se debe poder querer su realización como ley. En ambos casos, así, la reflexión moral a través del imperativo categórico establece un vínculo entre mi máxima y su posible realización, entre mi intención y el mundo como referencia y en el cual la acción ha de tener lugar. Recordemos al respecto dos de los ejemplos que nos ofrece el propio Kant: en el caso de la promesa mentirosa,

⁴⁹ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 421, p. 173. [Ak. IV, 421].

⁵⁰ Idem.

su realización sería autodestructiva, por lo cual no puede ser pensada sin contradicción. En el caso de quien piensa en nunca ayudar a los demás, no es posible querer o desear un mundo bajo tales condiciones y en el que uno mismo estaría implicado.

Así, toda acción que pretenda considerarse moral debe primero sujetar su máxima al requisito de la universalidad, es decir, se debe poder pensar sin contradicción y se debe además poder querer que la máxima de la acción se convierta en ley universal. La razón de ser de este criterio de universalidad como criterio de la racionalidad práctica reside, para Kant, en la justificación del imperativo categórico sustentada en la idea de la dignidad de la persona.

En efecto, si reconstruimos la justificación que ofrece Kant del imperativo categórico comprenderemos también cómo se justifica a su vez el criterio de universalidad. Luego de los cuatro ejemplos con los que se ilustra la fórmula de la ley universal, Kant aclara que la posibilidad de un imperativo categórico no ha sido aún demostrada. La voluntad, continúa, es una facultad de fines y sólo si es posible algo como fin en sí mismo, con valor absoluto, entonces en eso "y sólo en eso únicamente" radicaría el "fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica". Y Kant establece lo siguiente como convicción normativa: "Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo [*Zweck an sich selbst*], *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquélla voluntad [*diesen oder jenen Willen*], sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin...*".

Si es que ha de haber entonces, continúa Kant, “un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo* [*Zweck an sich selbst ist*], constituya un principio *objetivo* de la voluntad [*objektives Prinzip des Willens*], y por tanto pueda servir como ley práctica universal [*allgemeinen praktischen Gesetz*]. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma* [*als Zweck an sich selbst*]. Así se representa el hombre necesariamente su propia existencia, y en esa medida es por tanto un principio *subjetivo* de acciones humanas. Pero así se representa también cualquier otro ser racional su existencia según precisamente el mismo fundamento racional que vale también para mí*: es por tanto a la vez un principio *objetivo*, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad [*Gesetze des Willens*]. El imperativo práctico será así pues el siguiente: *obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin* [*jederzeit zugleich als Zweck*], *nunca meramente como medio*"⁵¹.

La existencia del ser racional como fin en sí mismo es lo que fundamenta un posible imperativo categórico, es decir, esta idea como fin objetivo otorga al mandato de la razón necesidad y universalidad (*versus* contingencia y subjetividad), y fundamenta así la posibilidad de la moralidad. Tal y como concluye Kant, la idea de la dignidad es un “principio objetivo, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad”. De aquí entonces esta segunda

⁵¹ *Ibid.*, 428-429, pp. 187-189. [Ak. IV, 428-429].

formulación del imperativo categórico. La dignidad de todo ser racional como único fin incondicionado (objetivo) constituye la "suprema condición restrictiva" de la libertad de acción de los hombres y de sus fines subjetivos.

Hacia mediados del siglo XIX, Abraham Lincoln sustentó su lucha en contra del esclavismo negro a partir, precisamente, de la idea de que esa situación iba en contra de la dignidad natural del hombre. Desde su perspectiva, esta afrenta podía provenir tanto de los propietarios de los esclavos como de los partidarios de cualquier religión y, sobre todo, minaba los fundamentos morales mismos del sistema político de su país, poniendo en cuestión incluso su futuro como nación. Lincoln escribió: "Me parece que nuestro progreso hacia la degeneración es bastante rápido. Como nación comenzamos por declarar que 'todos los hombres han sido creados iguales'. Ahora se nos dice que, en realidad, 'todos los hombres han sido creados iguales, excepto los negros'. Cuando el partido de los *Know Nothing* llegue al poder nos dirá que 'todos los hombres han sido creados iguales, excepto los negros, los extranjeros y los católicos'. Si esto ocurre, no vacilaré en emigrar a algún país en el que no se declame el amor a la libertad; a Rusia, por ejemplo, donde el despotismo es abierto y no está teñido de hipocresía"⁵².

Con la explicación de la segunda formulación del imperativo categórico Kant agrega que la concordancia con la humanidad ha de ser no sólo negativa, sino sobre todo positiva. El fin natural de los hombres es su felicidad, abunda, pero si nadie contribuyera a la felicidad del otro y tampoco le obstaculizara en su propósito, esta concordancia de voluntades sería puramente negativa y no positiva con la idea de la humanidad. Según Kant,

por el contrario, para que la representación del segundo imperativo sea plena los fines de la persona como fin en sí misma deben ser también, en la medida en que ello sea posible, mis propios fines⁵³.

La persona es en suma concebida por Kant como fin en sí misma. Este único fin objetivo justifica la posibilidad de un imperativo categórico. La moralidad se sustenta en el valor absoluto de la persona. Si todo fuera condicionado y contingente, dice Kant, no podría encontrarse lugar alguno para un principio práctico supremo y, podemos derivar nosotros como consecuencia, no habría lugar para la moralidad entre los hombres. De esta manera, en la reflexión ética kantiana la idea de la dignidad de la persona representa la piedra de toque del juicio moral y de la filosofía moral misma. Y esta condición moral define, además, la igualdad entre las personas. Desde nuestra perspectiva, puede decirse que con esta idea de la existencia del ser racional como fin en sí mismo y, en consecuencia, de la idea de la dignidad de la persona, Kant –como veremos en el capítulo IV- de alguna forma recoge una de sus concepciones iniciales sobre la ética.

Ahora bien, el respeto a la dignidad de la humanidad sirve de fundamento para prescribir a la voluntad. Y de esta idea del ser racional como fin en sí mismo se deriva la tercera formulación del imperativo categórico: "todo ser racional tiene que obrar como si fuera por sus máximas siempre un miembro legislador [*gesetzgebendes Glied*] en el reino universal de los fines [*allgemeinen Reiche der Zwecke*]. El principio formal de estas máximas es: obra como si tu máxima fuese a servir a la vez de ley universal

⁵² Citado por Paul Johnson en su libro *Estados Unidos. La historia*, Javier Vergara editor, 2001, Barcelona, p. 415.

⁵³ Cfr., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 430, p. 191. [Ak. IV, 430].

(de todos los seres racionales)"⁵⁴. Esta última fórmula contiene el principio de autonomía como principio de la moralidad, pues los hombres son definidos por Kant como sujetos autolegisladores y en esta capacidad radica su dignidad. Es la aptitud para la legislación universal lo que los distingue como fines en sí mismos. Esta tercera fórmula conlleva propiamente una crítica de la razón práctica, un estudio sobre la capacidad de la razón de ser práctica, de darse leyes morales a sí misma.

Intérpretes como Roger Sullivan y Christine Korsgaard, entre otros, han denominado las tres formulaciones del imperativo categórico y, al mismo tiempo, propuesto distintas interpretaciones sobre la relación entre los mismos. Sullivan por ejemplo habla de las fórmulas 1) de la autonomía o de la ley universal, 2) del respeto a la dignidad de las personas y 3) de la legislación para una comunidad moral⁵⁵. Korsgaard, por su parte, se refiere a ellas como las fórmulas de 1) la ley universal, 2) de la humanidad y 3) del reino de los fines⁵⁶.

En la obra de Kant, el primero de los imperativos categóricos es el que se emplea con mayor frecuencia, con lo que parece privilegiarse en él su formulación misma, si bien en la *Fundamentación* se afirma la equivalencia de los tres con la diferencia de que los últimos dos parecen más cercanos a la "intuición". Desde nuestro punto de vista, no obstante, en términos de la explicación filosófica del criterio kantiano de moralidad se requieren las tres formulaciones, pues la segunda y la tercera sintetizan, en

⁵⁴ *Ibid.*, 438, p. 207. [Ak. IV, 438]. Esta tercera formulación del imperativo se desarrolla en los párrafos 431 a 438 de la *Fundamentación...* y en ella se vinculan, desde nuestra perspectiva, las ideas de autonomía y reino de los fines.

⁵⁵ *Cfr.*, su libro *An introduction to Kant's ethics*, Cambridge University Press, USA, 1997.

última instancia, el contenido y justificación del imperativo categórico. Como afirma Pierre Hassner⁵⁷, Kant elabora la universalidad ofreciendo tres formulaciones alternativas al imperativo categórico y estas formulaciones ayudan a revelar a la vez el sentido humano y el fundamento del deber.

Debe insistirse, además, en el mandato de universalización que contienen las tres fórmulas del imperativo categórico. Así, cuando se habla de un “reino de los fines” se habla de un “reino universal de los fines”. Del mismo modo, la idea de humanidad contenida en el imperativo categórico sugiere el criterio de universalidad. En efecto, la idea de “humanidad” refleja una vez más, nos parece, la forma de la universalidad y vincula además al individuo con la especie, a la persona con la humanidad. A esta relación debe ponerse atención a lo largo de la obra kantiana dadas sus consecuencias. Sobre la posibilidad de recurrir al suicidio, por citar uno de los ejemplos, Kant señala que llevarlo a cabo supondría usar al hombre como medio y, por el contrario, afirma que "no puedo disponer del hombre en mi persona para mutilarlo, corromperlo o matarlo". Con respecto a los fines de nuestro trabajo cabe destacar que en el segundo de los ejemplos, referido al de la promesa mentirosa, Kant afirma que el conflicto con el principio de los demás resalta cuando se trata de ataques a la libertad y la propiedad de otros: "Pues ahí es claramente evidente que quien no respeta los derechos de los hombres [*Rechte der Menschen*] tiene pensado servirse de la persona de otros meramente como medio, sin someter a consideración que como seres racionales deben ser estimados siempre a la vez como fines [*jederzeit zugleich als Zwecke*], esto es, sólo como seres que tienen

⁵⁶ Christine M. Korsgaard. *Creating the kingdom of ends*, Cambridge University Press, USA, 2000. Intérpretes como H. J. Paton y Bernard Carnois enlistan cinco formulaciones del imperativo categórico al añadir, a las tres que presentamos, las fórmulas de la “ley de la naturaleza” y de la “autonomía”.

⁵⁷ Pierre Hassner. “Immanuel Kant [1724-1804]”, en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), FCE, México, 1993, p. 557.

que contener también en sí el fin [*den Zweck*] de precisamente la misma acción"⁵⁸.

En consecuencia, si bien la reflexión que supone el imperativo categórico es de carácter individual, se trata de una reflexión que debe ser vinculada con y tiene consecuencias para la humanidad como especie. Sólo hasta la tercera sección de la *Fundamentación...* se explica la posibilidad racional de un imperativo categórico por la idea de la libertad como autonomía. No obstante, la fórmula de la humanidad justifica la existencia de dicho imperativo y representa, desde nuestra perspectiva, el presupuesto fundamental de la ética kantiana.

Con respecto a las interpretaciones de la filosofía de Kant que la definen como un formalismo vacío o un universalismo abstracto, puede más bien concluirse que al acentuar el problema de la forma de la ley se ha olvidado que el imperativo categórico no es más que una fórmula general de reflexión a la que habrán de someterse las máximas subjetivas de la acción. El imperativo categórico es entonces una forma abierta a distintos contenidos que, de superar la prueba de la universalización, pueden considerarse como morales y, por tanto, orientar la acción humana. El imperativo categórico en tanto ley práctica ordena objetivamente y, de acuerdo con lo que vimos, ordena la universalidad como criterio moral dada la dignidad de la persona. Así, si bien es práctico todo aquello que es por la libertad (con lo que podríamos hablar de una racionalidad práctica), lo cierto también es que se trata de una libertad conforme a leyes de carácter universal.

⁵⁸ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 430, pp. 189-191. [Ak. IV, 430].

El requisito de universalidad no es, en suma, un criterio meramente lógico y no es tampoco sólo la forma en que la razón debe operar. La idea de universalidad tiene consecuencias importantes en la filosofía práctica kantiana y de las cuales, antes de concluir el presente capítulo, recapitularemos a continuación algunas:

El imperativo categórico como forma de la racionalidad práctica manda la universalización de las máximas. Puede decirse así que esta condición de la moralidad da lugar a una pluralidad de fines humanos siempre y cuando los mismos sean consecuentes con dicho criterio. La reflexión moral a través del imperativo categórico puede ofrecer, por tanto, resultados sustantivos al agente moral. Kant presenta, como vimos, cuatro ejemplos para ilustrar el imperativo categórico (el suicidio, la promesa mentirosa, el empleo de los talentos y la preocupación por el bienestar de los demás).

Además, y según vimos también, esta reflexión moral dada por el imperativo categórico sugiere que si la máxima de mi acción ha de valer como ley universal, es decir "tanto para mí como para otros", significa que puedo desear un determinado orden de cosas o lograr el asentimiento de mi voluntad con respecto al mismo. La universalidad de la ley, la posibilidad o no de que mi máxima pueda valer como ley universal supone una referencia a los demás. Sólo desde la universalidad se puede pensar la armonía de fines, su coexistencia y no mutua obstaculización. El imperativo categórico no permite actuar conforme a mis fines subjetivos o lo que sea válido para mí, independientemente de los demás. La persona, dice Kant, es un fin en sí mismo y, por tanto, "restringe todo arbitrio (y es un objeto de respeto)".

Por el criterio de universalización, por otra parte, mi voluntad se liga, necesariamente, con la de los demás, mi libertad con la de los demás. El que una máxima pueda ser universalizada significa también que no es particular o unilateral. En este sentido universalizar una máxima de acción supone superar el ámbito puramente individual o egoísta de decisión, trascender los propios intereses y los puntos de vista individuales. Universalizable significa así, también, susceptible de ser compartido en común. Kant concluye la segunda sección de su *Fundamentación* afirmando que la voluntad “buena” tiene como principio un imperativo categórico, es decir, contiene en sí misma la *forma del querer* y por la cual sujeta sus máximas a su aptitud para convertirse en ley universal. De manera reciente, Habermas ha buscado trasladar la forma de la autonomía y su universalidad intrínseca –que abordaremos en el siguiente capítulo- a la reflexión pública dialógica.

El requisito de universalidad no es un mero requisito externo que deba imponerse a las máximas subjetivas de acción. Por el contrario se trata, como puede verse, de la condición de posibilidad de la moral, característica sí de la forma propia de reflexión de la razón, pero que conlleva asimismo consecuencias sustantivas relevantes y no sólo para la ética, sino también para la filosofía política y del derecho con las ideas -por citar sólo dos ejemplos- del Estado como voluntad pública unida y de una sociedad cosmopolita. Así, la forma de la universalidad se dirige tanto a las relaciones interpersonales, como al orden jurídico-político. En la actualidad, este criterio de universalidad es particularmente importante dada la nueva situación de interrelación mundial que vivimos. Se trata, en este caso, de una interdependencia creciente y que supera ya el mero ámbito económico - si bien al parecer la atención se ha centrado, hasta ahora, en este aspecto.

Capítulo III. Libertad y autonomía moral. La idea de un “reino de los fines”.

Según John Rawls, es un error acentuar el lugar que la generalidad y la universalidad tienen en la ética kantiana. Que la ética ha de ser general y universal, dice, no es nuevo para Kant. Afirma así que no es en estos criterios donde radica la especificidad de la ética kantiana. Para Rawls, en cambio, el acento debe ponerse en el principio de autonomía. Su propia teoría de la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*), como se recuerda, pretende estar construida a partir precisamente de este principio de autonomía. No obstante, la cuestión aquí para nosotros es que el principio de autonomía no puede ser desligado del criterio de universalidad. Como veremos enseguida, la autonomía no sólo supone remitir la decisión moral a la razón misma, sino que ésta debe a su vez estar expresada en términos universales.

En su *Teoría de la justicia*, Rawls presenta lo que él denomina una “interpretación kantiana” de su idea de la justicia como imparcialidad. Esta interpretación (§41) se inicia desdeñando la importancia de la universalidad y la generalidad como característicos de la ética de Kant. Rawls subraya, como adelantamos, el problema de la autonomía como distintivo de la filosofía práctica kantiana. Y es desde esta idea de autonomía que Rawls considera posible pensar una interpretación kantiana de su teoría de la justicia.

En este sentido, desde la concepción de la justicia como imparcialidad es con la posición original y su velo de la ignorancia que se garantiza a las partes una elección racional, moral y, sobre todo, autónoma. Según la

propuesta rawlsiana, como se recuerda, en esa condición originaria las partes desconocen todo aquello que puede orientar su elección en sentido parcial (como su posición social, sus capacidades naturales, su concepción del bien y las circunstancias particulares de la sociedad a la que pertenecen) y deciden sólo a partir de ciertos conocimientos generales sobre su sociedad y la psicología humana, así como desde el reconocimiento del hecho de que su sociedad se encuentra sujeta a las circunstancias de la justicia (es decir, con una condición de escasez moderada y con una identidad pero al mismo tiempo con un conflicto de intereses). Las partes saben también que tienen un proyecto de vida del que no conocen sus detalles, pero que desean ver realizado. La situación bajo la que hipotéticamente se lleva a cabo la decisión misma, se nos dice, deriva en un resultado imparcial y que expresa, a su vez, la racionalidad y libertad de las partes: su autonomía, en una palabra.

Bajo esta idea Rawls considera que el velo de la ignorancia hace posible una elección racional y libre de principios morales, una elección, por tanto, autónoma y no heterónoma. Otro argumento más en favor de esta interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad es, de acuerdo con su autor, que los principios de justicia son también imperativos categóricos “en sentido kantiano” en la medida en que se aplican a nosotros cualesquiera que sean nuestros objetivos particulares. Finalmente, Rawls agrega que el mutuo desinterés que caracteriza a las partes en la posición original es un elemento más que expresa su condición de autonomía. Para Rawls, en suma, son las características propias de la situación original de decisión que supone la idea de la justicia como imparcialidad las que hacen posible una elección racional y libre de principios morales de justicia, una decisión autónoma en sentido kantiano. La posición original, afirma, “puede

ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de fines son aquellos que serían elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales”⁵⁹.

Como puede verse, en la interpretación rawlsiana de Kant no aparece el criterio de universalidad como decisivo tal y como nosotros lo hemos venido destacando hasta aquí. Rawls sostiene, por el contrario, que es la posición original con su velo de la ignorancia lo que garantiza una reflexión propiamente moral. Rawls subraya así, insistimos, las condiciones mismas de la elección que derivan, según él, en una decisión autónoma, de forma tal además que al observar los dos principios de justicia por él propuestos, las personas afirman su condición moral. No obstante, de acuerdo con la interpretación que hemos venido desarrollando sobre la ética de Kant, en ella autonomía y universalidad se encuentran estrechamente vinculadas. El problema de la autonomía no se refiere sólo a la elección de principios morales de acción -cualquiera que estos sean- por la persona misma. Y para explicar el concepto kantiano de autonomía tampoco resulta suficiente - como veremos enseguida- con afirmar que una persona actúa de manera autónoma cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión más adecuada de su naturaleza “libre y racional”, o cuando adopta un “conjunto coherente” de principios como guía de su conducta.

⁵⁹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, 2a. ed., México, 1995, p. 241.

§1. El principio de autonomía como principio de la moral: el concepto positivo de libertad.

La autonomía, en realidad, supone también como condición necesaria una elección en términos universalizables, es decir, válida para mí y para los demás. La autonomía para Kant, además, se realiza desde luego desde la perspectiva del ser humano como *noumeno*, como perteneciente a un mundo inteligible, pero orientado hacia la realidad, hacia la sociedad y el ser humano. En este sentido, desde la interpretación del imperativo categórico que hemos venido sosteniendo como forma de la moral abierta a una pluralidad de posibles contenidos universalizables (y en contra de las críticas de universalismo abstracto o formalismo vacío), es la persona misma quien se compromete bajo determinadas circunstancias en una reflexión de carácter universal; es ella quien asume y lleva a cabo un compromiso con una máxima de acción que, luego de la reflexión correspondiente, ha considerado como posible ley válida para todos. De esta manera, abstraer de la reflexión moral las condiciones contingentes (sociales y naturales) no tiene como propósito sustraerse del mundo, sino buscar condiciones racionales y universales. La abstracción de lo empírico que se realiza desde la razón práctica es en función de una relación moral y jurídica en tanto que seres inteligibles.

De aquí entonces que el principio de autonomía como principio de la moral conlleva para Kant un concepto positivo de libertad (frente al negativo). Autonomía es equivalente a libertad positiva. Dicha concepción positiva de la libertad se presenta no sólo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, sino también en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres*. En la segunda crítica, se confirma la

autonomía de la voluntad como único principio de las leyes morales y de sus respectivos deberes. Por el contrario, la heteronomía no genera obligación alguna y se opone a la moralidad de la voluntad: “El único principio de la moralidad [*Prinzip der Sittlichkeit*] consiste en independizar a la ley de toda materia (cualquier objeto deseado) y en determinar al albedrío [*Willkür*] mediante la simple forma legisladora universal que una máxima ha de poder adoptar. Sin embargo, *aquella independencia* equivale a la libertad tomada en su sentido *negativo*, mientras que esta *propia legislación* de la razón pura y, en cuanto tal, práctica supone un sentido *positivo* de la libertad. Por lo tanto, la ley moral no expresa sino la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea: la libertad...”⁶⁰.

En la introducción a la *Metafísica de las costumbres*, finalmente, se afirma: “La *libertad* del arbitrio [*Freiheit der Willkür*] es la independencia de su *determinación* por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Ahora bien, esto no es posible más que sometiendo la máxima de cada acción a las condiciones de aptitud para convertirse en ley universal”⁶¹. En suma, la autonomía de la voluntad supone -y esto debe tenerse siempre presente para la interpretación de la filosofía kantiana- el uso o ejercicio positivo de la razón. Desde nuestra perspectiva, incluso, la idea de un reino de los fines supone destacar, precisamente, este aspecto “positivo” de la libertad como razón práctica desde la ley moral universal. Somos, así, legisladores para un posible reino de los fines, legisladores para la humanidad.

⁶⁰ I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, A 58-59, pp. 101-102. [Ak. V, 33].

⁶¹ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 213-214, p. 17. [Ak. VI, 213-214].

Rawls nos advierte -cabe decirlo aquí- que esta “interpretación kantiana” de la justicia como imparcialidad no es una “interpretación de la doctrina real de Kant”, sino solamente de la propia idea de la justicia como imparcialidad que él nos propone. Queremos insistir, sin embargo, en el propósito autolegislator y en términos universalistas que define a la autonomía como principio de la moralidad en Kant. Lo cierto, además, es que la ausencia en la reflexión rawlsiana del criterio kantiano de universalidad, así como su particular concepción de la autonomía desde la posición original, tienen consecuencias de importancia para la justicia como imparcialidad. El tema de la autonomía, en particular, muestra aún mayores dificultades con el cambio de reflexión que derivó en *Liberalismo Político* (1993) hasta el punto tal en que es posible cuestionar allí el fundamento moral de su teoría de la justicia. Pero el criterio de universalidad tiene, además, consecuencias en la filosofía política y del derecho de Kant que, dada la construcción en la que se fundamenta la justicia como imparcialidad, tampoco son recogidas en ella, como habremos de mostrar en los últimos dos capítulos de nuestro trabajo.

Por otra parte, en la filosofía moral de Kant la dignidad de la persona se sustenta, precisamente, en esta condición autolegislatora de la razón. En este punto Kant afirma tanto que la dignidad de la persona conlleva la necesidad de su condición autolegislatora, como que esta condición se fundamenta en la dignidad misma que corresponde al hombre en virtud de su humanidad. Puede desprenderse de lo anterior que se atenta en contra de la dignidad de la persona cuando ésta no puede ser autolegislatora, cuando no puede decidir de manera autónoma.

El principio de autonomía es, así, el principio supremo de la moralidad. Y a esta concepción de la moralidad se opone la idea de una razón patológicamente condicionada, como Kant lo considera para las concepciones morales basadas en el hedonismo o el utilitarismo. Es en la segunda crítica donde Kant abunda sobre este principio y, por tanto, sobre la capacidad autolegisladora de la razón: de aquí el objetivo de una crítica de la razón práctica luego de haber desarrollado una fundamentación general para una posible metafísica de las costumbres. La preocupación de Kant a este respecto no se restringe a la fuente u origen de la moral, sino a las consecuencias que conlleva ese origen: el sentimiento es particular, subjetivo y contingente, mientras que la razón, sometida a reflexión desde el criterio de universalidad, da lugar a la coincidencia.

En cambio, tal y como se argumenta en la primera parte de la *Crítica de la razón práctica*, cuando el objeto precede a la regla la representación del mismo es empírica y, por tanto, depende de la particular relación del sujeto con ese objeto, de sus impresiones al respecto, de su capacidad de experimentar agrado o desagrado, y sobre esa relación no es posible pensar *a priori* cómo habrá de manifestarse en el sujeto. El problema de la felicidad representa en este punto un ejemplo constante en la reflexión kantiana, pues Kant considera que no cabe derivar de esta aspiración una ley válida para todos. Es desde esta perspectiva que Kant se enfrenta al empirismo y a cualquier idea que busque defender, en contra de la razón pura, algún tipo de fuente empírica de la moral. Para Kant, la razón se determina de manera autónoma, por sí misma, no heterónoma o patológicamente.

Lo anterior no significa que Kant no reconozca, por ejemplo, los intereses y necesidades que orientan a los hombres en sus acciones, o que,

para decirlo con otras palabras, asuma una concepción puramente racionalista o deductiva de la moral y, por tanto, de la vida humana en su conjunto. Kant reconoce, por el contrario, a la felicidad como un fin natural de todos los hombres, como un móvil constante de la acción: "... la razón pura práctica no pretende que se deba *renunciar* a las demandas de felicidad, sino sólo que *no* se les preste *atención* al tratarse del deber. En cierto modo incluso puede suponer un deber el cuidar de su felicidad; en parte porque la felicidad (a la que se adscriben cosas tales como la habilidad, la salud, la riqueza) contiene medios para el cumplimiento del deber, y en parte porque su carencia/ (v.g. la pobreza) encierra tentaciones para transgredir su deber. Pero limitarse a fomentar su felicidad nunca puede constituir inmediatamente un deber ni mucho menos el principio de cualquier deber"⁶².

Kant propone, en suma, una fórmula general -aquella del imperativo categórico- que permite reconocer o enjuiciar la validez de nuestras máximas de acción. La persona moral de esta manera concebida cuenta con una capacidad de juicio moral, de proponerse fines, de actuar sólo por el deber e, incluso, de sobreponerse a sus propias inclinaciones para cumplir con dicho deber. Los valores morales son puestos por la razón, no por las inclinaciones o intereses. La moralidad descansa así en la intencionalidad del agente libre, por lo que la validez moral radica en la máxima que inspira la acción. Al respecto, la *Fundamentación...* se inicia con una afirmación conocida: "En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad* [*guter Wille*]"⁶³. Únicamente

⁶² I. Kant. *Crítica de la razón práctica*, A 166-167, p. 191. [Ak. V, 93].

⁶³ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 393, p. 117. [Ak. IV, 393].

de la buena voluntad puede decirse que es absolutamente buena. El bien para Kant no nos es dado de manera externa a la acción moral como un fin definido por alcanzar, sino que sólo partiendo de la ley moral puede pensarse el concepto mismo de bien supremo. La voluntad moral, además, para que sea realmente tal, debe proceder no sólo conforme al deber, sino por el deber. La legalidad remite a las acciones conforme al deber, conforme a la ley, y la moralidad remite a las acciones que ocurren por el deber, por el respeto a la ley como única motivación. El respeto constituye el único móvil moral que se genera inmediatamente de la idea misma de la ley moral. Todo otro sentimiento es considerado ilegítimo como móvil de la moral.

Cabe aclarar aquí que si bien el estudio contenido en la *Crítica de la razón práctica* sigue la división y metodología desarrollada por Kant en su primera crítica, la segunda obra presenta una inversión significativa en cuanto a sus temas. En este sentido, recuérdese que la investigación del uso práctico de la razón empieza por la analítica de los principios y conceptos, y continúa con el estudio del papel que tiene la sensibilidad en la razón práctica. En cambio, el uso teórico de la razón parte de la experiencia, por lo que la *Crítica de la razón pura* se inicia con la estética trascendental (las formas puras de la sensibilidad) y prosigue con la lógica trascendental (la analítica de los conceptos y los principios). Ambos trabajos, desde luego, contienen tanto una doctrina de los elementos como una doctrina del método.

En la historia de la filosofía moral y política, la concepción kantiana de la libertad como autonomía moral se constituiría en la definición básica, primera, de la libertad moderna. Debe tenerse presente que ya para John Locke una cierta idea de la autodeterminación constituía la característica de

la libertad humana, por lo que desde esta idea justificaba los derechos individuales frente al Estado. Posteriormente, Rousseau profundizaría este concepto de autonomía al definir a la libertad como la obediencia a la ley que nos hemos dado. Pero para Rousseau esta concepción de la libertad es fundamentalmente política y las consecuencias de la misma lo llevan hasta la idea de la democracia directa como la única forma legítima de gobierno para una voluntad general que no puede ser representada. Kant, como se sabe, consideraba a Rousseau como el "Newton de las ciencias morales" y, sin duda, recogió de su obra la idea de libertad. Con Kant, nos parece, esta concepción adquirió su forma sistemática en el ámbito de la moralidad.

Es en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* donde el propio Kant llama la atención sobre el lugar que guarda el principio de autonomía en la historia del pensamiento moral, subrayando la autonomía de la razón como el principio correcto para explicar la moralidad de las acciones: "... nada tiene de extraño, si miramos hacia atrás a todos los esfuerzos emprendidos siempre y hasta ahora para encontrar el principio de la moralidad [*Prinzip der Sittlichkeit*], el porqué de que hayan tenido que fallar en su totalidad. Se veía al hombre atado por su deber a leyes, pero a nadie se le ocurrió que está sometido *solamente a su legislación propia* y sin embargo *universal*, y que está atado solamente a obrar en conformidad con su propia voluntad, que es, sin embargo, según el fin natural, universalmente legisladora. Pues cuando se le pensaba sólo como sometido a una ley (sea la que sea), ésta tenía que llevar consigo algún interés como atractivo o coacción, porque no surgía como ley de *su* voluntad [*seinem Willen*], sino que ésta era constreñida por *otra cosa*, en conformidad con la ley, a obrar de cierto modo. Pero con esta inferencia, enteramente necesaria, quedaba irrecuperablemente perdido todo trabajo por encontrar un fundamento

supremo del deber [*obersten Grund der Pflicht*]. Pues nunca se obtenía deber, sino necesidad de la acción a partir de un cierto interés. Fuese este interés propio o ajeno, el imperativo tenía entonces que resultar siempre condicionado, y no podía ser apto en modo alguno como mandato moral [*moralischen Gebote*]"⁶⁴.

§2. La libertad como autonomía y la idea de un "reino de los fines".

De acuerdo con lo que hasta aquí hemos estudiado, puede decirse que para Kant la libertad moderna es una libertad de carácter moral, una libertad práctica y es por el imperativo categórico que podemos preguntarnos qué consecuencias tendría una determinada acción en la perspectiva de un mundo moral, qué clase, en suma, de mundo moral podríamos realizar en común. La libertad de la persona es una libertad sujeta a leyes universalizables y bajo la perspectiva de un mundo moral compartido.

La capacidad autolegisladora de los hombres nos permite pensar un "reino de los fines" como comunidad de seres racionales libres (esto es, autolegisladores). La dignidad de la humanidad consiste precisamente en esta capacidad autolegisladora universal. La autonomía, dice Kant, es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional. Como señalamos con anterioridad, Kant afirma que la dignidad de la persona nos lleva, de manera necesaria, a pensarla como autolegisladora (la heteronomía iría en contra de esta dignidad intrínseca) y, al mismo

⁶⁴ *Ibid.*, 432-433, pp. 195-197. [Ak. IV, 432-433].

tiempo, que en esta capacidad autolegisladora de la razón práctica autónoma se fundamenta su dignidad.

Si bien Kant asume la concepción de un “reino de los fines” como un ideal regulativo, conviene recordar que desde su perspectiva este tipo de ideales permite orientar la acción (aquí orientarla moralmente). Como dijimos más arriba, la razón teórica remite siempre al ámbito empírico de los fenómenos, tiene a éstos como su objeto y su actividad válida se restringe, así, a esta esfera. Por la razón práctica, por el contrario, es posible acceder a lo suprasensible sin contradicciones. Cassirer ha destacado con claridad que “Es la *voluntad* la que en el fondo rebasa ya en cada uno de sus actos verdaderamente independientes la realidad de hecho, la mera “existencia” de las cosas, pues no se vincula dentro de lo dado, sino que se orienta pura y exclusivamente hacia la *misión* moral que lo sitúa por encima de toda realidad concreta. Afronta esta misión en toda su fuerza y con toda su pureza, sin preocuparse para nada de la protesta que parecen elevar contra ella todo el ser real, tal y como existe, y todo el transcurso empírico anterior de las cosas”⁶⁵.

La idea de la libertad constituye así un argumento trascendental que nos permite pensar la moralidad. Sin el presupuesto de la libertad no tendría sentido hablar de acciones morales. Aún más, en el prólogo a la *Crítica de la razón práctica* se afirma que el concepto de libertad constituye la “clave de bóveda para todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluyendo a la razón especulativa ...”. Todo interés es, en última instancia, orientado por fines prácticos, con lo que la razón moral tiene primacía frente a la teórica.

⁶⁵ E. Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, pp. 296-297.

Charles Taylor, por otra parte, ha reconocido la centralidad de la idea de libertad como autonomía en la ética kantiana en particular, pero también para la filosofía moderna misma. Se trata, de acuerdo con su propia definición, de una concepción radical de la libertad: "Soy libre en un sentido radical, autodeterminante no como ser natural, sino como pura voluntad moral"⁶⁶. Sin embargo, Taylor sostiene al mismo tiempo que esta concepción radical de la libertad sólo es posible al costo de una confrontación con la naturaleza, de una división entre razón y sensibilidad y afirma, más adelante, que esta idea de libertad es vacía. De manera paradójica, Taylor concluye que esta noción radical de libertad es formal, vacía e incapaz de generar una nueva visión sustantiva de la política⁶⁷. Al respecto, queremos insistir aquí en que la forma categórica de que se sirve la razón moral autónoma es sólo eso: la fórmula que sirve de medio a la expresión de la reflexión moral. El mandato moral lo que busca es racionalizar la máxima subjetiva de acción para reconocer su posible contenido universal y, con ello, su validez como ley para mí y para los demás seres racionales; el imperativo categórico constituye un recurso para discriminar entre normas válidas e inválidas en términos de su universalización.

Pero la condición de la moralidad misma va mucho más allá y supone tanto los presupuestos bajo los que se piensa esa forma de universalidad como sus consecuencias en términos de una buena voluntad, es decir, de una actitud fundamentalmente moral de la persona. De aquí que hayamos insistido en pensar de conjunto las fórmulas del imperativo categórico enlistadas por Kant. Con estas tres formulaciones del imperativo categórico

⁶⁶ Charles Taylor. *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983, p. 19.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 153-154.

y las ideas que las fundamentan (en particular la de la dignidad y autonomía de la persona) puede Kant entonces presentar, hacia el final de la segunda parte de la *Fundamentación...*, su concepción de la moralidad. Kant afirma allí que la moralidad consiste “en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines”. Parágrafos más adelante, Kant insiste en que la moralidad [*Moralität*] es la única condición bajo la cual un ser racional es considerado “fin en sí mismo”, porque sólo en ella puede ser un miembro legislador en el reino de los fines. La humanidad, añade, es lo único que tiene dignidad. Puede concluirse, en este sentido, que la ética kantiana busca conceptualizar como idea central de la moral moderna la dignidad de la persona como fin en sí misma.

Como puede derivarse, esta perspectiva kantiana de un reino de los fines conformado por voluntades autolegisladoras contrasta con las condiciones de esclavismo que prevalecían en los Estados Unidos. Como lo ilustra la literatura de entonces, la posibilidad de sobrevivir a esa situación quedaba sujeta, para la población negra, a la suerte de encontrar en su camino un dueño “bondadoso” que se hiciera cargo de ellos ofreciéndoles ciertas condiciones de respeto en los márgenes de su propiedad. Lo frecuente en sus vidas era, más bien, su oferta al mejor postor como mercancía en el mercado de esclavos y la consecuente separación de sus familias. La democracia liberal de ese país enfrentaba con lo anterior un serio problema de injusticia.

Pero también hoy, a pesar del avance en el reconocimiento universal de los derechos del hombre y del ciudadano y de, incluso, su positivización constitucional y en algunos casos reconocimiento internacional, con la configuración fundamentalmente económica de las sociedades (lo que se

expresa no sólo en el orden económico y político sino que permea también el cultural) las principales decisiones que afectan directamente a las personas, tanto en su vida privada como en la pública, les resultan en gran medida ajenas y responden más bien a lineamientos externos como los del mercado y la ganancia. En este sentido, esa estructura de la sociedad moderna que había sido ya motivo de preocupación para Hegel, ahora muestra la precariedad del orden legal (nacional e internacional) poniendo en riesgo a la libertad misma. Vale la pena tener presente aquí a Kant cuando afirma que quien no respeta los derechos de los hombres [*Rechte der Menschen*] tiene pensado servirse de ellos simplemente como medios⁶⁸.

Con la idea de un reino de los fines se abre, desde la perspectiva de la razón práctica, la posibilidad de pensar una unión de voluntades libres autolegisadoras, todas ellas consideradas fines en sí mismas y con fines por realizar. Y aquí, una vez más, el punto de vista kantiano nos señala que aunque este mundo inteligible no haya existido, no exista o, aún más, la experiencia actual nos indique que no puede existir, nuestra obligación moral es esforzarnos en su búsqueda, orientarnos hacia él y, por tanto, asumir una actitud moral en consecuencia.

Para Roger Sullivan, el imperativo del reino de los fines nos presenta una visión moral de nuestro destino colectivo (final y comprensivo), satisfaciendo así nuestra necesidad racional de un fin último. En la *Fundamentación*, nos señala Sullivan, la tercera fórmula nos reta a

⁶⁸ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 430, p. 191. [Ak. IV, 430].

cuestionarnos sobre qué tipo de mundo moral deberíamos tener como objetivo crear y nos obliga a esforzarnos por su realización⁶⁹.

Desde la perspectiva de un posible reino de los fines, Kant establece un contraste significativo con la idea de la dignidad: "En el reino de los fines [*Reiche der Zwecke*] todo tiene o un *precio* o una *dignidad* [*Würde*]. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad". Kant continúa: "Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior [*inneren Wert*], esto es *dignidad*". La conclusión del argumento es particularmente importante: "Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo [*Zweck an sich selbst*], porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines [*gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke*]. Así pues, la moralidad [*Sittlichkeit*], y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad"⁷⁰.

Una definición más de Kant sobre la moralidad en esta sección considera que la moralidad [*Moralität*] es "la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad [*Autonomie des Willens*], esto es, con la posible

⁶⁹ Cfr., al respecto, el capítulo 5 de su obra antes citada.

⁷⁰ I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 434-435, pp.199-201. [Ak. IV, 434-435].

legislación universal [*allgemeinen Gesetzgebung*] por las máximas de la misma”⁷¹. Como consecuencia, se es auténticamente libre –de acuerdo con Kant- cuando nos damos nuestras propias leyes de manera racional, no por inclinaciones o intereses, sino cuando por esta autolegislación es posible el respeto a la dignidad de la persona. La libertad se manifiesta a través del respeto y ejercicio de la ley moral.

De esta manera, cuando Kant se ocupa del tema de la moralidad, se ocupa no sólo de la coacción moral o autocoacción (que, aunque sea autoimpuesta, sigue siendo coercitiva o puede de cualquier modo pensarse como una especie de camisa de fuerza), sino sobre todo de las condiciones de posibilidad de un mundo común de voluntades libres. Lo que Kant propone es, así, una ley moral para una “sociedad humana libre”⁷². Podemos entonces afirmar aquí, como lo hace William A. Galston, que la propuesta kantiana que se deriva de la razón práctica no puede resultar sino atractiva: nos llama a llegar a un reconocimiento razonado sobre lo mejor y más alto que existe en nosotros y a hacer de ese reconocimiento la guía de nuestra vida moral⁷³.

Con la idea de un reino de los fines se cierra la fundamentación kantiana de la metafísica de las costumbres. Ha sido nuestro propósito sostener la idea de una ética kantiana sustantiva tanto en sus presupuestos (la idea de la dignidad), como su contenido (dado por los tres imperativos categóricos) y sus resultados para orientar al agente moral. En este sentido, la idea de un reino de los fines supone poner por delante la dignidad de la

⁷¹ *Ibid.*, 439, p. 209. [Ak. IV, 439].

⁷² La formulación es de Adela Cortina en su artículo “Dignidad y no precio: más allá del economicismo”.

persona definida por su autonomía para darse leyes y plantearse fines. Supone, también, pensar un mundo moral ordenado conforme a la autonomía de la persona, a su libertad. De acuerdo con lo estudiado hasta aquí, el interés práctico tiene primacía en su enlace con el especulativo. El hombre es fundamentalmente un ser moral y con fines morales.

Para Christine Korsgaard, Kant en su trabajo crítico atacó el edificio de la filosofía de Leibniz y Wolff junto con su optimismo de que Dios ha elegido lo mejor en el mejor de los mundos posibles. En su lugar, Kant puso la fe en la libertad humana como la fuente de una moralidad puramente racional y la clave de una metafísica de la razón práctica. Esta libertad no es un objeto de conocimiento, sino una aspiración racional: algo que deben alcanzar los seres humanos y realizar así los ideales de la razón en el mundo. En la revolución francesa, concluye Korsgaard, Kant encontró la evidencia de que la libertad es real en la naturaleza humana y aún debe volverse real en el mundo. Con Kant, el optimismo ha sido restaurado, pero se trata de un optimismo basado en una fe moral en la humanidad⁷⁴.

En sus propios escritos, Korsgaard ha tenido como uno de sus objetivos principales el mostrar a la ética de raíz kantiana como una ética capaz de proporcionar al agente moral obligaciones y principios morales concretos. En el desarrollo de esta idea ha vuelto accesibles los conceptos de razón práctica -como una razón que otorga valor al mundo- y la contraposición fenómeno/noumeno -como conceptos proveedores de

⁷³ William A. Galston. "What is living and what is dead in Kant's practical philosophy?", en *Kant & Political Philosophy. The contemporary legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Yale University press, New Haven/Londres, 1993, p. 217.

⁷⁴ "Optimism is restored, but is an optimism based on a moral faith in humanity": Christine M. Korsgaard. "An introduction to ethical, political, and religious thought of Kant", en *Creating the Kingdom of ends*, Cambridge University Press, USA, 2000, p. 35.

distintas actitudes frente al mundo. Korsgaard se ha mostrado así contraria a la idea de la ley moral como representativa de un formalismo y destaca, en este sentido, la idea de un reino de los fines. La posibilidad de que una máxima pueda calificarse para una legislación universal en un reino de los fines, afirma, no proporciona todo el contenido de la moralidad, "pero es un error pensar que no nos da ningún contenido, pues sin duda hay algunas máximas a las que esta prueba excluye". La ley moral nos dice, continúa, que nuestras máximas deben servir como leyes para un reino de los fines y ese es un mandato fundamental para determinar cuáles podrían ser esas leyes⁷⁵.

Korsgaard destaca bien uno de los aspectos sustantivos de la ética kantiana. No obstante, el análisis que presenta en su texto *Creating the kingdom of ends* sobre un reino de los fines basado en la responsabilidad y reciprocidad de las relaciones personales muestra que su interés se restringe al ámbito de la ética⁷⁶. Y, desde nuestra perspectiva, la pregunta relevante respecto de la idea de un reino de los fines es si la misma puede pensarse en términos de una filosofía política, de una ética como sustento para una reflexión normativa de la vida pública.

⁷⁵ C. Korsgaard, *Las fuentes de la normatividad*, p. 128.

⁷⁶ Cfr. *Creating the kingdom of ends*, pp. 188-221.

Capítulo IV. El descubrimiento del problema de la libertad.

En su estudio sobre los orígenes y desarrollo del pensamiento político kantiano, Hans Saner pretende haber restituido el lugar que guarda la reflexión política en Kant argumentando que la estructura formal de su filosofía es, en términos generales, de carácter político. Desde su punto de vista, además, estas formas de pensamiento habrían sido definidas por Kant ya en sus primeros escritos. Por ejemplo, Saner considera que la idea de la “insociable sociabilidad” que emplea Kant en su filosofía de la historia (particularmente en su “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”), es retomada por él del concepto de mónada presentado en su segunda disertación llamada *Monadologia physica* (1756). La mónada es una unidad en la que dos fuerzas básicas interactúan y alcanzan el efecto adecuado sólo en unión.

En este escrito de Kant sobre la historia universal, Saner cree encontrar que se atribuye a la sociedad una estructura similar a la de la materia. La “insociable sociabilidad” del hombre expresa la situación de dos fuerzas básicas: una hacia la socialización y otra hacia la individualización, la persona desea asociarse, pero no quiere perder su individualidad. Para Saner, entonces, esta idea de la “insociable sociabilidad” (que es para él además el “motor” de la política en la filosofía kantiana) está ya claramente delineada en el concepto de mónada que Kant empleó cuando tenía treinta años⁷⁷. Otro ejemplo que podemos destacar de la perspectiva que tiene Saner sobre la obra de Kant se refiere a la filosofía práctica: en la ética kantiana, afirma, se trata de la lucha que llevan a cabo el fundamento determinante absoluto (la ley moral) en contra del gobierno de los principios

contingentes. Esta lucha culmina con la subordinación de los segundos frente a la primacía del primero, pero esta subordinación debe siempre ser restaurada con la lucha constante⁷⁸.

Así, una especie de conflicto entre antagonismo y unidad se encuentra, dice Saner, presente a lo largo de la obra de Kant. Aún más, según él en la medida en que el problema básico del pensamiento kantiano se demuestra una y otra vez como el del paso de la diversidad a la unidad, el mejor desarrollo concreto podemos encontrarlo en su reflexión política y por tanto, concluye Saner, podemos considerar dicha reflexión como original y central. El pensamiento político de Kant, desde esta interpretación, tiene como objetivo principal la paz dada la permanente presencia del conflicto. Para Saner, Kant es un “pacificador” en metafísica y el dualismo guerra-paz lleva a otros como el de repulsión-atracción, movimiento-reposo, caos-orden, diversidad-unidad.

Desde nuestra perspectiva, no obstante, si bien en ocasiones Kant recurre a analogías entre las concepciones propias de la razón teórica y las de la razón práctica, no puede decirse sin embargo que ellas respondan a los mismos conceptos, que puedan explicarse a partir de ellos y desde la misma perspectiva. Cabe decir, por el contrario, que con perspectivas como las de Saner se pierde en Kant la especificidad del uso práctico de la razón y, sobre todo, el lugar que guarda en su filosofía el tema de la libertad así como lo que significó en el desarrollo de la filosofía crítica el descubrimiento precisamente de este problema de la libertad. Para Saner y aquellas interpretaciones que siguen su forma de abordar la obra kantiana, Kant es

⁷⁷ Hans Saner. *Kant's political thought. Its origins and development*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1973, pp. 7-11.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 263-268.

sobre todo un filósofo de la paz y no un filósofo de la libertad. Según tendremos ocasión de estudiar, el problema de la pacificación está necesariamente vinculado, en Kant, al de la republicanización de los Estados de forma tal que con ella los súbditos sean también fundamentalmente ciudadanos. Sólo desde una constitución republicana, es decir de aquella fundada en la libertad, es posible alcanzar la paz. La solución kantiana para este problema no es, entonces, de carácter hobbesiano. El problema de la paz en Kant es, como habremos de demostrar también, el de una condición necesaria para el desarrollo de la disposición moral del hombre, de su libertad.

Podemos señalar, además, que con la idea de la historia como resultado de la colisión entre mónadas sociales Saner deja de lado el problema del hombre en la sociedad y, específicamente, el problema que plantea para las sociedades modernas la libertad como determinación fundamental del ser humano. Para mónadas en conflicto, quizás sólo se necesiten reglas de prudencia o reglas de la sagacidad. En cambio, para el hombre en sociedad, es decir, para voluntades cuya determinación fundamental es la libertad, se necesitan leyes morales, leyes de la libertad. En este sentido el descubrimiento del problema de la libertad fue para Kant, nos parece, fundamental en la orientación de su filosofía y debe reconocerse su centralidad para la interpretación de la misma. Se trató, además, de un descubrimiento temprano en su desarrollo intelectual.

La interpretación de la filosofía práctica de Kant que hemos venido desarrollando hasta aquí parte, como hemos insistido a lo largo de nuestro trabajo, de una lectura de la obra kantiana en su conjunto. Pero se trata también de una interpretación que reconoce en la evolución filosófica de

Kant intuiciones morales tempranas sobre las que posteriormente habrá de teorizar organizándolas así en un sistema de filosofía crítica. Una de estas intuiciones importantes tiene que ver, precisamente, con el problema de la libertad del ser humano.

En efecto, puede decirse al respecto que Kant, luego de haber estudiado profundamente la filosofía alemana de su tiempo y de haber reconocido el serio cuestionamiento de Hume a todo pensamiento metafísico, decidió él mismo emprender una nueva fundamentación de la metafísica. No obstante, en ese proceso Kant tomó un camino distinto al que tradicionalmente había recorrido la metafísica de entonces: al reconocer con Rousseau la dignidad y la libertad de la persona humana, Kant comprendió que la verdadera metafísica no podía ser sino una metafísica de las costumbres, una reflexión sobre la moralidad, sobre lo que debería de ser la dimensión de lo propiamente humano. En este sentido, en el desarrollo del proyecto kantiano de una filosofía práctica queremos destacar, en particular, dos momentos tempranos: en primer lugar, su escrito *Los sueños de un visionario vistos desde los sueños de la metafísica* (1766) y sus *Lecciones de ética*.

El ensayo *Los sueños...* fue escrito por Kant a propósito del extenso libro de Emmanuel Swedenborg *Arcana Caelestia, quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta. Una cum mirabilibus, quae ista sunt in mundo spiritum et in caelo angelorum*. El comentario realizado al respecto es, tanto por su tema como por estilo, un tanto atípico en la producción intelectual kantiana pues en él se comentan las supuestas experiencias de Swedenborg en su “relación” con el “mundo de los espíritus” y las “almas separadas” y cómo aplica éstas a la interpretación de las Sagradas

Escrituras. No obstante, desde la perspectiva de una posible metafísica de las costumbres deben destacarse de este comentario los siguientes puntos importantes.

Kant rechaza con ironía la realidad de dichas experiencias con el mundo de los espíritus. Se trata, desde su punto de vista, de los “sueños” de un visionario que suelen tener aceptación pública dada la inclinación humana de albergar la esperanza natural de una permanencia después de la muerte. Kant argumenta, en cambio, en favor de la naturaleza espiritual del hombre capaz de darse a sí mismo leyes de acción “pneumáticas” y a partir de las cuales se podría constituir así un mundo inmaterial como “*mundus intelligibilis*”. Al discutir con Swedenborg la posibilidad de un “mundo” o “comunidad” de espíritus, Kant descarta entonces cualquier intento por reconocerlo en el más allá y defiende la posible pertenencia del hombre, por su condición misma, a este mundo.

De esta manera, la posibilidad de un *mundus intelligibilis* se cifra para Kant en lo que posteriormente profundizará como el ámbito de la moralidad y que aquí empieza definiendo como un impulso experimentado por el hombre en su interioridad y que lo lleva a superar su egoísmo para verse coaccionado: “en los móviles más secretos nos vemos dependientes de la *regla de la voluntad general*, de la que surge en el mundo de todas las naturalezas pensantes una *unidad moral* y una organización sistemática según leyes puramente espirituales”⁷⁹. El uso que hace aquí Kant de un concepto característicamente roussoniano, el de “voluntad general”, no es casual. En su *Discurso sobre la economía política* recogido en la *Enciclopedia*, Rousseau aporta algunos elementos que son importantes para

comprender la idea de voluntad general como criterio moral. La virtud, dice allí, es la concordancia de la voluntad particular con la voluntad general. La voluntad general es la voz del deber⁸⁰. Es, entonces, un criterio moral para regular el orden público, una norma fundamental del gobierno y un criterio de justicia.

G. D. H. Cole, en su prefacio al *Contrato social*, ha destacado el carácter moral de la idea de voluntad general. Afirma, al respecto, que la idea de voluntad general es en realidad esencialmente ética: es un principio de conducta moral aplicado al comportamiento político. Éticamente, agrega Cole, es el mismo criterio de racionalidad moral kantiano y Kant lo tomó de Rousseau para aplicarlo a todo el reino de la conducta⁸¹. Hasta aquí el sentido normativo que busca reflejarse en el concepto de voluntad general más allá de la tradicional distinción entre voluntad de todos y voluntad general y dejando de lado las dificultades que se han señalado a la formulación del mismo.

Sólo en el contexto de una comunidad, continúa Kant en sus *Sueños...*, puede desarrollarse tal disposición moral humana: “Dado que la moralidad de una acción concierne al estado interior del espíritu, sólo en la comunidad inmediata de los espíritus puede arrastrar de modo natural las consecuencias adecuadas a la moralidad plena”⁸². A lo que se está refiriendo ya aquí Kant es a un proyecto de comunidad humana espiritual, de república humana con base en la moralidad del hombre. Esta posible

⁷⁹ I. Kant. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza, Madrid, 1987, p. 52.

⁸⁰ J. J. Rousseau. *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985, pp. 20-21.

⁸¹ G. D. H. Cole. “Preface”, en *The social contract and the Discourses*, 3a. ed., Alfred A. Knopf, Nueva York/Toronto, 1992, p. 373.

⁸² I. Kant. *Los sueños de un visionario...*, p. 53.

situación vincularía, además, nuestra vida terrenal con la del más allá. Con relación a los temas que hasta aquí hemos tratado, cabe señalar que también en este ensayo contrasta ya Kant las relaciones físicas y morales del hombre. La moralidad, afirma, no puede alcanzar su plenitud en el orden de la naturaleza, sino sólo en el mundo de los espíritus bajo leyes “pneumáticas”. Como puede verse, Kant empieza a vislumbrar aquí la peculiaridad de la condición humana.

Finalmente, de la lectura del extenso trabajo de Swedenborg Kant deriva también los riesgos que conllevan los “sueños” de la razón, así como los de la experiencia y, sobre todo, los de cierto tipo de metafísica en ese tiempo en boga. De esta manera, hacia el final de su texto Kant define a la metafísica como *ciencia de los límites de la razón humana*. En *Los sueños...* puede encontrarse así un primer esbozo para una futura filosofía crítica: “Las cuestiones referentes a la naturaleza espiritual, a la libertad y a la predestinación, al más allá, etc., ponen en movimiento, desde el principio, todas las fuerzas del entendimiento y, debido a su dignidad, atraen al hombre al certamen de la especulación, la cual indistintamente raciocina y decide, adoctrina o refuta, como sucede siempre con el conocimiento ilusorio. Si esta investigación retoña en una filosofía que juzgue sobre su propio proceder y conozca no sólo los objetos, sino también su relación con el entendimiento humano, las fronteras se reducen en gran medida y se colocan los mojones que no permiten jamás que la investigación se extienda fuera de su propio ámbito”⁸³.

Con respecto a las *Lecciones de ética* -publicadas con motivo del segundo centenario del nacimiento de Kant (1924)- es posible encontrar ya

⁸³ *Ibid.*, p. 106.

en ellas la convicción de la libertad como determinación fundamental del ser humano⁸⁴. A la libertad se refiere aquí Kant como “el valor interno del mundo”. No obstante, al mismo tiempo se nos advierte también del doble rostro que puede presentar la misma. Kant distingue así entre dos posibilidades de ser “libre”. En primer lugar, se refiere a una libertad para seguir las propias inclinaciones, una libertad sin reglas. Se trata para Kant de una libertad que puede ser incluso autodestructiva: “Si el hombre no pusiera coto a sus ímpetus, bien podría llegar a destruir tanto a los demás como a sí mismo y a toda la naturaleza”⁸⁵. Esta “forma” de libertad sólo puede llevar al caos, a la irregularidad, a la inseguridad. “Toda acción libre no está determinada ni por la naturaleza ni por ley alguna, siendo la libertad algo espantoso, ya que las acciones no están determinadas en absoluto”⁸⁶. Si empleáramos términos de Locke, podríamos decir que se trata de una libertad que termina por confundirse más bien con un estado de licencia.

Por otro lado, y en segundo lugar, Kant se refiere a una libertad que sería la propiamente humana. En este caso se trata de la libertad como autonomía que hemos venido considerando en este trabajo. Es una libertad ordenada y cuyas reglas, según se afirma en esta obra, están dadas por los fines de la humanidad. En efecto, en el deslinde que lleva a cabo en sus *Lecciones...* del ámbito de la moralidad con respecto al de la religión y al del derecho, Kant define la regla que ordena la libertad en términos de los “fines universales” del hombre y son estos fines la característica de la moralidad: “De ahí que las reglas tengan que ser algo por lo cual mis acciones valgan

⁸⁴ El texto para la edición castellana de las *Lecciones de ética* se basa en el escrito *Moralphilosophie Collins*, fechado en 1784-1785. Este texto fue cotejado además con el texto de Menzer (1780-1782) y coincide también con el *Moralphilosophie Kaehler* (1777). Pueden considerarse los puntos de vista de Kant aquí recogidos como representativos de lo que pensaba en la década de los setenta y ochenta.

⁸⁵ I. Kant. *Lecciones de ética*, Crítica, Barcelona, 1985, p. 162.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 55.

universalmente y éstas son deducidas de los fines universales del hombre, en virtud de los cuales nuestras acciones tienen que concordar, y esto son las reglas morales ... La moralidad causa mala impresión, ni agrada ni complace, pero tiene una relación con el bienestar universalmente válido ...”⁸⁷. La universalización como criterio de la moralidad, de la racionalidad práctica, es en estos primeros escritos de Kant considerado a partir de la voluntad general –en los *Sueños...*- y de los fines universales o esenciales de la humanidad –en las *Lecciones...*

En la segunda sección de las *Lecciones... (Ethica)* Kant insiste en la idea de los fines universales del hombre como regla de la moralidad: “¿Cuál es entonces la condición bajo la que se restringe la libertad? Esta condición es la ley universal que dice: <<condúctete de modo que en tus actuaciones impere la regularidad>>. ¿Qué debe entonces restringir la libertad en lo que a mí respecta? El no seguir las inclinaciones. La regla originaria conforme a la cual debo restringir la libertad se cifra en compatibilizar la conducta libre con los fines esenciales de la humanidad. No debo, pues, seguir sin más las inclinaciones, sino colocarlas bajo reglas. Aquel que somete su persona a las inclinaciones, actúa en contra de los fines esenciales de la humanidad, pues en tanto que ser libre no se ha de someter a las inclinaciones, sino que debe determinarse por la libertad; si se es libre, se ha de tener una regla y esta regla es el fin esencial de la humanidad”⁸⁸.

Cabe apuntar, además, que en estos escritos Kant argumenta ya en contra de la felicidad como fundamento de la moralidad. De esta manera, al mismo tiempo que busca someter la libertad humana a reglas comunes

⁸⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 162.

argumenta en contra de los principios subjetivos como criterio de la moralidad. Si la moralidad tuviera algo que ver con las inclinaciones, afirma, los hombres no podrían coincidir en sus exigencias básicas ya que buscarían su felicidad cada cual de acuerdo con su propio deseo y voluntad. Mientras que la ley moral puede ser objeto de reconocimiento público, cada cual considera sus máximas como algo que ha de ser ocultado, puesto que son contrarias a la moralidad y no sirven como regla universal.

Ahora bien, la libertad sólo puede ser restringida por sí misma y por un principio moral originado en el hombre mismo. Con lo anterior tendríamos que si bien la moralidad supone la libertad, la moralidad a su vez hace posible la libertad misma. El destino del género humano es “la perfección moral en tanto que ésta sea realizada mediante la libertad humana, y se capacita así el hombre para la mayor felicidad. Si Dios ya hubiese hecho perfecto al hombre y hubiese distribuido a cada cual su cuota de felicidad, todo ello no sería fruto de un principio interno del mundo. Este principio interno del mundo no es otro que la libertad. El destino del hombre se cifra, por lo tanto, en conseguir su mayor perfección a través de su libertad”⁸⁹. La libertad puede ser fundamento tanto del vicio como de la virtud. Sólo en este segundo caso se trata de la auténtica libertad humana: con las reglas que el hombre es capaz de autoimponerse, somos libres con respecto a las inclinaciones pero para ser de acuerdo con los fines universales de la humanidad, para acceder a la perfección moral. Somos libres, en suma, para construir desde nosotros mismos, desde nuestra razón, un mundo moral como reino de los fines. Desde la perspectiva kantiana, como hemos visto, la racionalidad normativa sólo puede provenir de la voluntad moral de

⁸⁹ Ibid., p. 301.

las personas. Frente al orden mecánico de la naturaleza, las leyes surgidas de la voluntad (moral) libre deben regir el mundo social.

Roberto Rodríguez Aramayo, autor de la introducción a la versión castellana de las *Lecciones de ética* así como traductor de ellas, considera las mismas como el “laboratorio en que se gestó el formalismo ético”. Desde nuestra perspectiva, las *Lecciones...* representan más bien un primer acercamiento hacia la universalidad como criterio de la moralidad, lo que es definido en este momento por los “fines universales de la humanidad” y que posteriormente será la forma de la ley con base en la dignidad de la persona como principio objetivo de la voluntad, como fin en sí. Las *Lecciones de ética* son así particularmente importantes para comprender el desarrollo y contenido de la filosofía moral kantiana en la medida en que pueden encontrarse en estos escritos los fundamentos de una ética humanista fundada racionalmente. Y con la idea del ser racional como fin en sí mismo, es decir, de la dignidad de la persona como principio objetivo y fundamento de la universalidad, Kant en realidad recoge en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* una de sus concepciones morales iniciales que podemos encontrar ya en sus *Lecciones...*: la de la ética del “deber universal para con el ser humano”⁹⁰. La ley fundamental (*Grundgesetz*) de la razón pura práctica plenamente sustentada en la segunda *Crítica* busca expresar, también, este respeto por la humanidad.

La característica determinante del hombre, la peculiaridad del mundo propiamente humano se refiere, en suma, a la libertad. Desde nuestra perspectiva, el proyecto de una metafísica de las costumbres fue, dada la importancia que Kant otorgó al problema de la libertad, un proyecto pensado

⁹⁰ *Ibid.*, p. 297.

por él antes incluso de la década de los setenta. Como señalamos al inicio de esta investigación, la lectura de Rousseau llevó a Kant a volver su atención al ser humano, a los problemas propios de los hombres en tanto que seres morales. Kant, de acuerdo con sus propias expresiones, dejó así de lado su vocación de investigador, su sed de conocimiento, para honrar "a los hombres y -agrega- me consideraría el más inútil de los trabajadores si no creyera que esta labor reflexiva puede proporcionar a los demás algún valor, cual es el de establecer los derechos de la humanidad". Se ha destacado así que es en las anotaciones a las *Observaciones sobre lo bello y lo sublime* donde podemos ver a Kant transformar su concepción de la metafísica. Richard Velkley ha señalado al respecto que allí puede encontrarse un cambio en la relación de la metafísica, y de la teoría en general, con la filosofía práctica y el esfuerzo racional humano por alcanzar el bien. Podemos ver surgir en esas anotaciones -dice- una nueva concepción de la razón como un todo que supone un fin (*telos*) supremo práctico basado en la "libertad", concepción que eventualmente se desarrolla en un análisis crítico de la arquitectónica de la razón⁹¹.

La preocupación kantiana en torno al problema de la moral podemos encontrarlo en sus líneas generales tanto en *Los sueños...* como en las *Lecciones de ética*, pero también tenemos testimonios de ello en su correspondencia. Al respecto, Cassirer considera que la carta de Kant a Mendelssohn (1766) en la que expresa su desacuerdo con la "arrogancia" que contienen los libros de metafísica y, al mismo tiempo, declara que está convencido de que de la metafísica depende el "verdadero y permanente bien del género humano", debe entenderse en el sentido de que la meta y

⁹¹ Cfr. Richard L. Velkley. "The crisis of the end of reason in Kant's philosophy and the *Remarks* of 1764-1765", *Kant & political philosophy. The contemporary legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Yale University Press, New Haven/Londres, 2000, p. 82.

orientación de la metafísica han cambiado radicalmente y los temas propios de las escuelas (ontología, psicología y teología racionales) deben ceder su lugar a una nueva fundamentación de la ética. "Y es aquí, -concluye Cassirer sobre esta nueva actitud de Kant- y no en los conceptos lógicos de las escuelas, donde se busca la verdadera clave para la interpretación del mundo espiritual ... Y así como Newton le había ayudado a interpretar el fenómeno del universo, Rousseau le allana el camino para llegar a una interpretación más profunda del "noúmeno" de la libertad"⁹².

En una carta a J. G. Herder (1744-1803), fechada en mayo de 1768, Kant afirma que su principal propósito es conocer la naturaleza real y los límites de las capacidades humanas y las inclinaciones. Cree ya Kant en estas fechas haberlo conseguido en el ámbito de la ética, por lo que afirma estar trabajando en una "metafísica de la ética" cuyos principios de la conducta y método tiene intenciones de publicar pronto. A Johann Heinrich Lambert le comunica, en septiembre de 1770, que ha decidido ordenar y concluir sus investigaciones sobre filosofía moral, una suerte de "metafísica de la moral" que permitirá reconsiderar los principios de las ciencias prácticas que se encuentran "pobrementemente definidos".

Debe tenerse presente, por otro lado, que el descubrimiento del problema de la libertad y su desarrollo filosófico sería fundamental no sólo para Kant, sino también para la tradición filosófica alemana. De aquí que Hegel, en sus *Lecciones de historia de la filosofía*, destacara la relevancia de este tema y su lugar en la filosofía kantiana: "...el hombre tiene en su espíritu la libertad como lo puro y sencillamente absoluto,... la voluntad libre es el concepto mismo del hombre. La libertad es precisamente el

⁹² E. Cassirer. *Kant, vida y doctrina*, pp. 112-113.

pensamiento mismo; quien rechaza el pensamiento y habla de libertad, no sabe lo que dice. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la libre voluntad. El pensamiento, solamente en cuanto dotado de voluntad, es el impulso que consiste en levantar la propia subjetividad, la relación con la existencia, la realización de sí mismo, en cuanto que yo, como existente, trato de equipararme a mí mismo como pensante. El principio de la libertad se manifiesta en Rousseau e infunde esta fuerza infinita al hombre, que se concibe a sí mismo como infinito. Es el punto de transición a la filosofía kantiana, la cual toma como base, desde el punto de vista teórico, este principio; el conocimiento ha llegado a su libertad y al contenido concreto que se encerraba en su conciencia”⁹³.

Sin embargo, el problema de la libertad habría de encontrar en Alemania condiciones especiales para su conceptualización filosófica. En este sentido, para comprender la concepción kantiana de la libertad debe tomarse en cuenta, nos parece, la profunda influencia que tuvo el movimiento de Reforma en la historia, la cultura y filosofía alemanas. Con la Reforma, la libertad y la razón fueron abriéndose paso frente a la autoridad establecida al proclamarse la libre interpretación de las Escrituras así como la relación individual con Dios. Es en la obra de Hegel, nuevamente, donde podemos encontrar de manera paradigmática la lección del movimiento de Reforma alemán para la filosofía: “La sencilla doctrina de Lutero es la doctrina de la *libertad*, a saber, que el hombre natural no es como debe ser, que necesita superar la naturaleza mediante su espiritualidad interna...”⁹⁴. Páginas más adelante, agrega: “Lutero había conquistado la libertad espiritual y la reconciliación concreta; había establecido victoriosamente que

⁹³ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. III, FCE, México, 1985, pp. 400-401.

⁹⁴ G. W. F. Hegel. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II, Altaya, Barcelona, 1994, p. 658.

la eterna determinación del hombre ha de verificarse en el hombre mismo”⁹⁵. La idea kantiana de la libertad como autonomía recoge, sin duda, esta concepción general, del mismo modo que Kant asume la fuerza transformadora y originaria de la libertad como cuando en sus *Lecciones...* la define en términos de “la capacidad que proporciona una inagotable aptitud para todas las demás capacidades”, “el mayor exponente de la propia vida”, en suma, “el valor interno del mundo”.

Con el descubrimiento y estudio del problema de la libertad, la idea de una metafísica de las costumbres fue así adquiriendo preeminencia en el proyecto filosófico de Kant. Desde su perspectiva, no obstante, este proyecto de una metafísica de las costumbres sólo encontraría su fundamentación en las obras del denominado periodo crítico particularmente, como hemos dicho, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica*. Es correcta entonces la apreciación de que Kant, el pensador ético y metafísico, se convirtió en filósofo crítico, pero lo hizo precisamente para poder ser ético y metafísico⁹⁶. Posteriormente, la metafísica de las costumbres tendrá su desarrollo como sistema en la propia *Metafísica de las costumbres* con las respectivas doctrinas del derecho y de la virtud.

Luego de la redacción de la segunda *Crítica*, Kant considera haber alcanzado un punto culminante en su proyecto ético-filosófico y da testimonio elocuente de ello en su conocida conclusión donde declara la admiración nueva y creciente con que llenan su ánimo el cielo estrellado y “la ley moral dentro de mí [*das moralische Gesetz in mir*]”. Kant cree

⁹⁵ *Ibid.*, p. 684.

⁹⁶ Eusebi Colomer, en su *Historia de la filosofía alemana de Kant a Heidegger*, sostiene este punto de vista en su primer volumen, página 28. Editorial Herder, Barcelona, 1986.

entonces tener claridad sobre los elementos necesarios que le permiten comprender, que le vuelven inteligible, tanto el mundo natural como el mundo moral, así como el lugar que guarda el hombre en cada uno de ellos. Pero, ¿qué es además lo que ha alcanzado hasta aquí en términos de una posible metafísica de las costumbres, de la comprensión de la moralidad como característica humana? Kant ha desarrollado ya, desde su punto de vista, los fundamentos que le permiten comprender la racionalidad práctica. La realidad del concepto de libertad se ha demostrado positivamente con el desarrollo de la ley moral y la razón entonces ha reconocido su capacidad práctica autolegisladora en términos universalistas.

Por esta capacidad práctica, además, es posible pensar un reino moral ordenado desde y para seres racionales autolegisladores. Se trata, como hemos dicho, de una idea con realidad práctica, es decir, inteligible y obligatoria para seres cuya determinación fundamental es la libertad, para voluntades morales libres. Kant cree, en consecuencia, haber restituido los derechos de la razón en las cuestiones morales y haber preservado, frente al empirismo, la realidad objetiva de ideas como la de la libertad. Por último, una vez que Kant asume que ha sentado las bases de la racionalidad práctica con la capacidad autolegisladora de la razón en términos universalistas, el problema de la libertad moderna lo llevará a considerar la necesidad de un orden legal para la libertad. La vida social no responde a un mecanismo natural causal, sino que se trata más bien de un orden que debe ser configurado moralmente, desde y para, la libertad del hombre. Y sólo por una voluntad pública unida en un Estado civil es posible la libertad misma.

Capítulo V. Libertad (exterior) y derecho. El Estado civil.

«El derecho de los hombres debe mantenerse como cosa sagrada, por grandes que sean los sacrificios del poder dominante ... toda política debe doblar su rodilla ante el derecho»
Sobre la Paz perpetua.

Hemos estudiado, hasta aquí, la ética de Kant destacando lo que desde nuestro punto de vista constituye su contenido sustantivo. Nuestro propósito, tal y como lo hemos venido sosteniendo, ha sido destacar este contenido sustantivo frente a las interpretaciones que definen la ética kantiana como caracterizada por un formalismo vacío. Así, el resultado principal de la ética de Kant es la idea de la libertad como autonomía moral, es decir, la idea de una razón (práctica) moral autolegisladora, universalmente válida, y con la perspectiva de un posible reino de los fines.

Sin embargo, con el desarrollo del sistema de la metafísica de las costumbres Kant aborda un aspecto más de la libertad humana: se trata de lo que él denomina el aspecto “exterior” o “externo” de la libertad. En este momento de su reflexión, Kant problematiza con claridad el tema de la libertad del hombre en sociedad. No se trata, desde luego, de que esta consideración no apareciera en su ética sino que, por el contrario y como hemos visto, ésta está siempre en perspectiva. Pero en este caso Kant, al dejar su estudio sobre la crítica de la razón para considerar la aplicación y derivación de las consecuencias de la misma en el orden público, se muestra particularmente preocupado por la fragilidad de la libertad y la vulnerabilidad de los derechos entre los hombres. Da lugar así a una reflexión en torno al problema del derecho desde los principios y leyes ya derivados de la racionalidad práctica. El supuesto para Kant, en este tema,

se refiere a la necesaria coexistencia entre los hombres misma que, de ocurrir sin leyes, pondría en riesgo a la libertad misma. Para Kant, también en este aspecto y como veremos a continuación, no hay libertad sin ley⁹⁷.

En el capítulo que aquí se inicia estudiamos el problema del derecho en Kant concentrándonos, sobre todo, en su trabajo “Principios metafísicos de la doctrina del derecho”, primera parte de la metafísica de las costumbres. Es allí donde puede encontrarse el estudio más amplio sobre el problema del derecho según Kant. Las ideas principales que se presentan son, nos parece, consecuentes con el planteamiento general kantiano y pueden confrontarse además con otros textos del autor, si bien pueden encontrarse también allí una serie de puntos de vista que reflejan convicciones particulares del propio Kant y que son sin duda característicos de la época. Por lo demás, y frente a las interpretaciones que cuestionan la calidad intelectual de la obra, Bernd Ludwig ha reconstruido secciones de la doctrina del derecho que se consideran desordenadas de forma tal que ha podido defender una interpretación de la misma compatible con la idea filosófico-política de Kant referida a la republicanización del Estado⁹⁸. En

⁹⁷ Llama la atención que en su filosofía política y del derecho Kant parece subrayar lo que -por citar sólo un ejemplo- en *Sobre la paz perpetua* denomina la “maldad de la naturaleza humana”. No obstante, también con respecto a estos temas puede decirse que Kant nunca abandona su confianza en la moralidad de los hombres. Así, en el mismo opúsculo sobre la paz perpetua señala que si bien dicha maldad puede contemplarse “en su desnudez en las relaciones libres entre los pueblos”, la palabra “derecho” [*Recht*] no ha sido expulsada de la política de la guerra. Este homenaje que los Estados tributan al derecho, continúa, “demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar esto mismo de los otros, pues, de lo contrario, nunca pronunciarían la palabra *derecho* aquellos Estados que quieren hacerse la guerra...” *Sobre la Paz perpetua*, pp. 22-23. [Ak. VIII, 355].

⁹⁸ Cfr. Bernd Ludwig. “The right of a state in I. Kant’s Doctrine of right”, en *Journal of the history of philosophy*, Washington University, 28:3, julio de 1990, USA, pp. 403-415. Cabe decir aquí que Ludwig inicia su artículo señalando que la doctrina del derecho fue ignorada por los teóricos del tema en los siglos XIX y XX, así como por los estudiosos del propio Kant. Registra, en particular, que en 1938 Cohen destacó la poca atención que se había puesto a este problema en Kant y que Mary Gregor, en 1963, anotó la falta de interés en el mismo especialmente en países anglosajones. Sólo hasta hace poco, termina Ludwig, en Alemania se rechazaba esta doctrina del derecho y, aparte de Beck, Stang y Tiefertunk, no ha habido comentarios al respecto. Por otra parte, es importante tener presente, también, la advertencia de Alexis

nuestro caso, en este capítulo tomamos también en consideración el texto “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político (Contra Hobbes)” contenido en *En torno al tópico: <<tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica>>* (1793).

§1. El problema del derecho desde la razón práctica y la necesidad del Estado civil.

Con el estudio y fundamentación de la facultad moral de la razón, Kant otorga validez práctica al concepto de libertad, salvaguardándolo así de la crítica empirista. Pero a partir de lo anterior Kant puede también considerar normativamente conceptos como los de Estado civil, derecho, voluntad pública, propiedad y contrato originario. Kant transita así, como veremos, de la fundamentación de la libertad como autonomía o autodeterminación, a la derivación de los principales conceptos del orden jurídico-político moderno.

Dos consideraciones preliminares debemos hacer a continuación a fin de precisar la perspectiva de Kant sobre el problema del derecho. En primer lugar, debe tenerse presente que Kant, de acuerdo con lo establecido en su proyecto filosófico, se interesa aquí por los “principios metafísicos” de la doctrina del derecho. Su objetivo, como señalamos con anterioridad, es continuar así con el sistema de las costumbres derivado de la crítica a la facultad práctica de la razón. En segundo lugar, Kant distingue entre derecho privado (o derecho natural) y derecho público (o derecho civil), caracterizado este último y frente al primero por la existencia de una

Philonenko en el sentido de que la doctrina del derecho kantiana no puede ser separada de la reflexión sobre la Revolución francesa, de forma tal que, para Philonenko, en la doctrina del derecho <<las incertidumbres

voluntad pública constituida. En consecuencia, Kant también distingue entre estado de naturaleza y Estado civil (no estado social), considerando al segundo como un Estado propiamente jurídico.

a) El derecho a la libertad.

En la introducción a la doctrina del derecho Kant reconoce un solo “derecho innato” que corresponde a los hombres: el derecho a la libertad. Kant afirma así que “La *libertad* [*Freiheit*] (la independencia con respecto al arbitrio [*Willkür*] constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad”⁹⁹. Como puede verse, la formulación kantiana de este derecho sigue los criterios de carácter universal propios de la racionalidad práctica. Se trata, en efecto, de un derecho que corresponde “a todos los hombres en virtud de su humanidad”.

En la filosofía de Kant, además, este principio universal del derecho a la libertad se considera como necesario dada la interrelación del mundo de la que ya entonces él dejaba testimonio, de forma tal que la libertad individual sólo es posible si es posible la libertad de todos. También en términos universalistas pensaba Abraham Lincoln el problema de la libertad al interior de los Estados Unidos esclavistas. Desde su perspectiva, la lógica de los defensores de la esclavitud era antidemocrática no sólo con respecto al Sur, sino con respecto a las relaciones humanas en general pues, según

de la historia se transforman en vacilaciones de la filosofía>>. Cfr. su introducción a la edición francesa de la *Metafísica de las costumbres* citada en nuestra bibliografía.

⁹⁹ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 237, pp. 48-49. [Ak. VI, 237].

Lincoln, impedir que una minoría ejerciera sus derechos podía constituirse en un precedente y en una sanción para posteriormente proscribir otra, con lo que no podría garantizarse la justicia o seguridad entre los hombres¹⁰⁰.

Pero este derecho kantiano a la libertad está también formulado de forma tal de que no se trata de un derecho sin restricciones, sino que está delimitado a su concordancia con “la libertad de cualquier otro según una ley universal”. Kant especifica un principio universal de derecho al respecto. Es, desde su teoría, un principio bosquejado *a priori*, un principio racional como norma de lo justo y de lo injusto para una posible legislación positiva y que prescribe la forma de la relación del arbitrio entre seres considerados libres. Del derecho innato a la libertad que corresponde a los hombres se deriva entonces, a su vez, el principio universal del derecho: “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio [*Freiheit der Willkür*] de cada uno coexistir con la libertad de todos [*jedermanns Freiheit*] según una ley universal”¹⁰¹. El derecho establece las condiciones para la coexistencia de arbitrios considerados libres.

El derecho individual a la libertad es así un derecho sujeto a la libertad de los demás, dada la forma de la universalidad propia de la racionalidad práctica. Sobre este punto y sus alcances abundaremos más adelante. Cabe decir, por lo pronto, que este derecho a la libertad bosquejado conforme a la razón práctica y el supuesto de la inevitable coexistencia entre los hombres llevará a Kant a la idea de la necesidad del

¹⁰⁰ Richard Hofstadter. *La tradición política norteamericana. Y los hombres que la formaron*, FCE, México, 1984, p. 115.

¹⁰¹I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 230, p. 39. [Ak. VI, 230].

Estado civil, de relaciones normativamente organizadas desde el derecho público.

En la *Metafísica de las costumbres*, Kant establece una diferencia entre leyes jurídicas y leyes éticas. Si bien ambas son leyes morales, y, por tanto, leyes de la libertad¹⁰², se distinguen en cuanto al móvil de la acción: mientras que el móvil de las leyes éticas no puede ser externo, el de las leyes jurídicas sí. La posibilidad de la coacción externa constituye, así, característica fundamental del derecho. En el caso de la ética, en cambio, se precisa de la intención real y sincera de obrar, como insiste Kant, *por el deber* y no sólo *conforme al deber*. Siguiendo a Kenneth Baynes, podemos decir aquí que Kant invoca una distinción entre el principio del juicio y el principio de ejecución. El principio del juicio es la ley moral que, a través de la aplicación del imperativo categórico como examen de procedimiento para máximas de acción, especifica nuestros deberes. El principio de ejecución, por otra parte, considera la forma de obediencia o incentivo a través del cual una acción se realiza de acuerdo con la ley¹⁰³.

b) El problema de la propiedad.

Kant aborda el tema de la propiedad en la sección correspondiente al derecho privado (o natural) de la metafísica de las costumbres. En realidad, este tema prácticamente agota la primera parte de la doctrina del derecho. De acuerdo con el planteamiento de Kant, el derecho a la propiedad se encuentra vinculado con el ejercicio de la libertad: “Lo *jurídicamente mío*

¹⁰² *Ibid.*, 214, p. 17. [Ak. VI, 214].

¹⁰³ K. Baynes. *The normative grounds of social criticism, Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York Press, Nueva York, 1992, p. 18.

(*meum iuris*) es aquello con lo que estoy tan ligado, que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría. La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la *posesión*¹⁰⁴. Y es con relación al problema de la propiedad que Kant aplica, por vez primera en su desarrollo de la doctrina de las costumbres, el principio universal del derecho.

La reflexión que Kant desarrolla sobre la propiedad en la sección correspondiente al “derecho privado” está orientada a explicar la propiedad como posesión jurídica. Kant contrasta así lo que denomina “posesión empírica” y “posesión inteligible” (“posesión meramente jurídica” del objeto). En el primer caso, se trata de una forma de propiedad caracterizada por la tenencia física, por el hecho de que efectivamente tengo posesión de algo. En el segundo caso, la posesión me pertenece aún cuando empíricamente no la tenga, es una posesión sin tenencia. La diferencia entre ambas formas de propiedad radica, de acuerdo con Kant, en el carácter jurídico de la segunda, de forma tal que ésta me ha sido garantizada sin necesidad de poseerla de hecho.

La posesión “empírica” deriva de un acto particular de la voluntad (por una ley permisiva de la razón) y corresponde entonces a la del “estado de naturaleza” o del “derecho privado”, mientras que la posesión “inteligible” depende de una voluntad pública, es decir, de aquella que es propia del “Estado civil” o del “derecho público”. Kant, entonces, si bien reconoce la posesión en el estado de naturaleza, lo cierto también es que, desde su perspectiva, esta forma de propiedad es de carácter provisional en tanto que no se instituya una voluntad común que pueda en su caso legitimarla. De

¹⁰⁴ I.Kant. *La metafísica de las costumbres*, 245, pp. 55-56. [Ak. VI, 245].

esta consideración del problema de la propiedad debe destacarse una consecuencia particularmente relevante: la propiedad en el “estado de naturaleza” es siempre provisional en la medida en que no se ha constituido aún una voluntad común unida y, por lo tanto, la propiedad sólo puede considerarse “perentoria” bajo las condiciones del Estado civil o jurídico.

Para Kant, así, la propiedad no puede pensarse como una relación entre personas y objetos, sino que se trata de una relación entre personas. La posibilidad de la propiedad remite a la relación con los demás; de manera más específica, a la libertad de los demás en tanto relación práctico-moral. El trabajo, por tanto, no es condición suficiente para acceder a la propiedad o para tener un derecho indisputable sobre ella. El trabajo, para Kant, constituye el accidente de una sustancia (la tierra, por ejemplo). Y los derechos y obligaciones sólo pueden surgir del acuerdo entre personas y no de la relación con las cosas. Kant rechaza así la idea de que una persona puede tener un derecho a objetos externos sólo por su relación con los mismos y de manera independiente al posible consentimiento de aquellos que podrían resultar afectados. En la doctrina del derecho, Kant retoma entonces una concepción del derecho natural de una *facultas moralis*, es decir, la idea de que alguien sólo puede adquirir autoridad moral sobre otro sobre la base del consenso¹⁰⁵. Kant analiza también bajo los mismos supuestos el tema sobre el “modo de adquirir algo exterior”, de forma tal que concluye que tener algo exterior como mío sólo es posible en el estado civil, en un orden jurídico y bajo un poder público.

De esta manera, la sección sobre el “derecho privado” en la *Metafísica de las costumbres* culmina con el mandato de la razón práctica de pasar de

¹⁰⁵ K. Baynes. *Op. Cit.*, pp. 38-39.

una situación en que priva la voluntad unilateral y arbitraria, a una condición regida por la voluntad omnilateral y obligatoria para todos: “Así pues, aquí se presenta de nuevo la razón jurídicamente legisladora, a través del principio de la *justicia distributiva*, que consiste en tomar como pauta la legitimidad de una posesión, no cómo sería juzgada *en sí*, en relación con la voluntad privada de cada uno (en el estado de naturaleza), sino sólo cómo sería juzgada ante un *tribunal*, en un estado surgido por la voluntad universal unida [*allgemein-vereinigten Willen*] (en un estado civil)...”¹⁰⁶. Se trata de la idea de la necesidad del tránsito del estado de naturaleza al Estado civil, del tránsito, tal y como lo formula del propio Kant, “de lo mío y lo tuyo en el estado de naturaleza a lo mío y lo tuyo en el estado jurídico”: “Del derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del derecho público [*öffentlichen Rechts*]: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico [*rechtlichen Zustand*], es decir, a un estado de justicia distributiva.- La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de *derecho* en las relaciones externas [*äusseren Verhältnis*], por oposición a la *violencia (violentia)*”¹⁰⁷.

Cabe señalar aquí, antes de considerar el carácter del Estado civil desde la filosofía kantiana, que el tema de la propiedad en Kant es también un tema polémico. En algún momento de su reflexión, Kant mismo parece sugerir que los deberes del derecho público son idénticos a los del derecho privado, con lo que podría decirse que el Estado civil tan sólo actualiza los contenidos del Estado de naturaleza¹⁰⁸. No obstante, la lectura que hemos presentado hasta este momento y por la que la propiedad sólo puede ser

¹⁰⁶I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 302, p. 131. [Ak. VI, 302].

¹⁰⁷*Ibid.*, 307, p. 137. [Ak. VI, 307].

perentoria bajo las condiciones de una voluntad común unida (y por tanto jurídica) es, desde nuestra perspectiva, más consistente con la filosofía de Kant. Si el Estado civil sólo sancionara lo que de hecho se ha establecido con anterioridad a cualquier ley, se trataría entonces de una imposición de voluntades particulares, una imposición unilateral que es, como hemos visto, no obligatoria. Otro aspecto sobre el que podría discutirse en este tema se refiere a la definición de Kant de la propiedad en la *Metafísica de las costumbres* como lo “mío exterior” y la visión, más amplia, que es posible encontrar en *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*. En este segundo escrito Kant incluye en el concepto de propiedad toda habilidad, oficio, arte o ciencia que permita a alguien ser independiente. De acuerdo con la teoría ética kantiana, esta segunda definición parecería más adecuada asumir.

Es importante tener presente, por último, la centralidad del problema de la propiedad para la tradición contractualista y Kant parece reconocerla en la medida en que la sección del derecho privado en la “Doctrina del derecho” está dedicada, como hemos visto, a discutir este tema. Para esta concepción filosófica, es la libertad individual y la propiedad de la propia persona la que, por medio del trabajo que transforma al objeto, establece derechos para la posesión. Esta es la posición, por ejemplo, de Locke. Históricamente, además, el problema de la propiedad surge como reclamo de la libertad individual frente al poder absoluto. Se trata, así, de un tema de discusión en contra de la monarquía y en defensa de la libertad individual. Al vincular la propiedad a las condiciones de una voluntad común unida, Kant hace posible una reconsideración de la misma frente al derecho universal a la libertad individual y su ejercicio en el orden público.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 306, §41, p. 137. [Ak. VI, 306].

§2. El Estado civil. El carácter moral de la asociación jurídica.

Lo que distingue al Estado civil del estado de naturaleza es, como ya adelantamos, la existencia de una voluntad universal unida y, en consecuencia, de un orden jurídico común. El derecho público es para Kant, en este sentido, el “conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico”. El derecho público es por tanto, continúa, “un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique [*vereinigenden Willen*], bajo una *constitución (constitutio) [Verfassung]*, para participar de aquello que es de derecho.-Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil (status civilis)*...”¹⁰⁹.

La organización de una voluntad pública reflejada en la constitución establece la posibilidad de la convivencia bajo reglas comunes. Se trata, para Kant, de dar lugar a una República, es decir, de dar lugar a un orden de leyes y no de personas o poderes. La única constitución legítima, afirma Kant, es la de una “república pura” que tiene como principio rector a la libertad [*Freiheit*] “incluso como condición de toda *coacción* necesaria para una constitución jurídica [*rechtlichen Verfassung*] en el sentido propio del Estado [*des Staats*]... Esta es la única constitución política estable [*bleibende Staatverfassung*], en la que la ley ordena por sí misma y no depende de ninguna persona particular; éste es el fin último de todo derecho

¹⁰⁹ *Ibid.*, 311, pp. 139-140. [Ak. VI, 311].

público, aquel estado en que a cada uno puede atribuírsele lo suyo *perentoriamente...*"¹¹⁰.

Para Kant entonces es un imperativo dar lugar al Estado civil, pues el mismo establece, jurídicamente, condiciones de justicia pública que permiten la coexistencia entre hombres igualmente libres. La ley, públicamente proclamada, es de esta manera condición de posibilidad de la libertad misma y, en este sentido, debe decirse que lo es no sólo de la libertad en su aspecto externo sino también de la libertad como autonomía moral, pues ésta no es posible bajo circunstancias de hostilidad o amenaza de hostilidad. Debemos recordar aquí nuevamente que en sus escritos sobre filosofía de la historia Kant subraya la necesidad de alcanzar una sociedad justa como condición de posibilidad del desarrollo moral humano¹¹¹.

De esta manera se explica que aquello que puede considerarse como la filosofía política de Kant sea, en su mayor parte, una filosofía del derecho, una reflexión sobre los principios *a priori* del derecho, pues es allí donde la libertad en general, y la política en particular, encuentran su posible racionalización moral. El derecho es así para Kant el instrumento que permite la coexistencia entre seres humanos libres. Una de sus preocupaciones morales tempranas y constantes se refiere, al respecto, a la necesidad de reglas para la libertad como condición moral del orden jurídico-político.

La peculiaridad entonces de la reflexión kantiana sobre el estado civil tiene que ver con el carácter moral que Kant le otorga. Este carácter moral

¹¹⁰ *Ibid.*, 340-341, p. 179. [Ak. VI, 340-341].

¹¹¹ *Vid. Supra.*, Cap. I.

de la sociedad radica, para Kant, en que se trata de la voluntad unida de seres libres bajo leyes públicas, bajo una norma común. El derecho privado es subjetivo, mientras que el público es instituido en común y resultado de una voluntad omnilateral y, por tanto, vinculante y obligatoria. Pero este carácter moral del orden civil radica también y sobre todo en que se trata de la única condición bajo la que los hombres pueden tener derechos en general: en una asociación sin ley, los hombres sólo pueden encontrarse sujetos a la voluntad arbitraria y unilateral de sus miembros.

Como se recuerda, hacia mediados del siglo XVIII Rousseau, con una actitud crítica ante las realidades del mundo moderno, llevó a cabo una revisión de la idea del contrato social como fundamento normativo del orden jurídico-político. Así, teniendo en perspectiva a autores como Grocio, Puffendorf, Hobbes y Locke, pero también al “racionalismo” moderno y las desigualdades socio-económicas entonces manifiestas, Rousseau propuso la idea de un nuevo comienzo de las sociedades desde fundamentos morales de libertad e igualdad.

Tanto en sus *Discursos (sobre las ciencias y las artes y sobre el origen de la desigualdad entre los hombres)* como en su *Contrato Social*, Rousseau parte de la libertad como determinación fundamental del hombre. Al mismo tiempo, no obstante, en su obra señala la paradójica ausencia de libertad que caracteriza a la época moderna: el hombre ha nacido libre, sin embargo está en todas partes encadenado. En términos generales, puede decirse que el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1755) está dedicado a demostrar que han sido las instituciones establecidas por los propios seres humanos, y en particular la propiedad, las que han alterado la natural libertad e igualdad entre los hombres. Para

Rousseau, entonces, el problema con relación a la ausencia de libertad radica en los fundamentos constitutivos mismos de la sociedad. El problema de la libertad en la sociedad moderna tiene entonces que enfrentarse desde la sociedad misma.

En consecuencia con lo anterior, Rousseau parte en el *Contrato social* de la consideración del orden social como un “derecho sagrado” que sirve de base a los demás. El problema de los fundamentos normativos del mismo, por tanto, no puede ser sino de vital importancia. Y, desde su perspectiva, la idea de un orden jurídico-político orientado a proteger vida, libertad y bienes no resulta suficiente para preservar la libertad de los hombres. Propone en cambio, como se recuerda, la idea de una forma de asociación incondicional y en términos estrictamente igualitarios. El problema del contrato social se resume para Rousseau en los siguientes términos: se trata de "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes". Ante este planteamiento, el contenido esencial del pacto debe ser, según Rousseau, el siguiente: "*Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo*"¹¹².

Unidos, los hombres constituyen una comunidad con la "voluntad general" como norma fundamental en todo aquello que corresponda al interés común, al bien público, al bien de la comunidad en su conjunto. En la propuesta de Rousseau, es la voluntad general como voluntad reflexiva

¹¹² J.-J. Rousseau. *Del contrato social*, pp. 38-39.

unida la que norma el orden civil y establece, por tanto, condiciones iguales para todos. La sociedad política surge por la libertad y para preservar la libertad, de aquí que el orden civil deba de ser regulado desde una voluntad común prescriptiva para todos los miembros de la comunidad.

Kant, desde el contexto de su filosofía práctica, subraya también el carácter moral del orden civil al precisar (del mismo modo frente al contractualismo moderno) que el pacto que da origen a la sociedad, por medio de una constitución, es de naturaleza peculiar en la medida en que se distingue de todos los demás pactos puesto que se trata de un fin en sí mismo: “este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber [*sich selbst Pflicht*], e incluso la suprema condición formal (*conditio sine qua non*) de todos los demás deberes externos [*äusseren Pflicht*], viene a ser el *derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas*, mediante las cuales se puede atribuir a cada uno lo que es suyo y garantizárselo frente a una usurpación por parte de cualquier otro”¹¹³.

En suma, para Kant el carácter moral de la asociación radica en que ella hace posible un orden de derecho. Y este orden de derecho es, dado su fundamento en la libertad y dignidad de las personas, un “orden de razón entre los hombres”¹¹⁴. La otra posibilidad, para voluntades libres que necesariamente habrán de encontrarse, es el gobierno de la libertad individual sin reglas e independiente de la opinión y condición de los demás, o bien el gobierno del “ciego azar”. Esta situación sólo podría dar lugar a la anarquía, al caos e, incluso, a la inseguridad permanente. Pero este orden de razón sólo es posible mediante el Estado civil, con un derecho público y

¹¹³ I. Kant. “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en *Teoría y práctica*, p. 26. [Ak. VIII, 289].

¹¹⁴ La formulación es de Angelo Altieri.

un poder común. Desde luego, la idea del respeto a la libertad de los demás puede alcanzarse también desde la reflexión moral, pero a ella le hace falta la garantía de una voluntad común igualmente obligatoria para todos. Establecer un estado civil es, para Kant, un imperativo categórico, pues sólo en él es posible preservar la libertad y asegurar la propiedad.

El Estado civil, a su vez, sólo puede surgir desde la libertad misma (único derecho innato) y regula la vida en común desde el principio universal del derecho que concibe lo justo como aquello que permite la coexistencia de las libertades externas: “El *derecho* [*Recht*] es la limitación de la libertad [*Freiheit*] de cada uno a (289/290) la condición de su concordancia con la libertad de todos [*Freiheit von jedermann*], en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el *derecho público* es el conjunto de *leyes externas* que hacen posible tal concordancia sin excepción”¹¹⁵. El Estado civil es un Estado de libertad legal y pública. A lo que el derecho se dirige es a la forma de la relación entre voluntades libres, misma que está dada por la coexistencia de libertades conforme a una voluntad pública que, al ser tal, establece condiciones de reciprocidad y obligatoriedad comunes. De esta manera, todo uso de la libertad que obstaculiza el ejercicio de la libertad de los demás es contrario al derecho y, en particular, puede derivarse también que toda posesión o apropiación que perjudica las posibilidades de poseer de los demás o de ejercer su libertad, es igualmente contraria a derecho¹¹⁶.

¹¹⁵I. Kant. “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (Contra Hobbes)”, en *Teoría y práctica*, p. 26. [Ak. VIII, 289-290].

¹¹⁶ El propio Kant lo expresa en estos términos: “... la voluntad unilateral [*einseitige Wille*] con respecto a una posesión exterior, por tanto, contingente, no puede servir de ley coactiva para todos, porque esto perjudicaría a la libertad según leyes universales”. *La metafísica de las costumbres*, 256, § 8, p. 69. [Ak. VI, 256].

Cuando Charles Taylor, como vimos, afirma que en la filosofía kantiana no puede encontrarse una visión sustantiva de la política lo hace porque -según él- la misma descansa en conceptos formales de libertad y obligación que han sido sustentados a su vez -también según él- en una noción puramente formal de razón. Insistimos ya en el contenido moral que buscan expresar las tres formulaciones del imperativo categórico, ahora queremos destacar aquí que de la idea de libertad exterior surge en Kant el concepto de legalidad, tal y como lo ha estudiado Habermas. Es del derecho subjetivo a la libertad que Kant deriva su idea de legalidad, pues este derecho subjetivo funda la necesidad de coerción del derecho objetivo. La validez jurídica se explica entonces en Kant porque la coerción se justifica pero sólo en la medida en que ella hace posible oponerse a las intrusiones en la libertad de cada uno. La validez jurídica establece una conexión interna entre coerción y libertad. Las normas jurídicas son, así, leyes coercitivas y leyes de la libertad¹¹⁷. El propio Habermas ha desarrollado su teoría sobre los derechos y el Estado democrático de derecho basándose, en gran medida, en este concepto kantiano de legalidad.

Ahora bien, cuando hablamos aquí del carácter moral de la sociedad nos referimos no sólo al problema de sus fundamentos normativos, es decir, a la idea de que su origen se encuentra en una voluntad colectiva libre y de que se trata de la única situación en que es posible tener derechos en general; no nos referimos sólo, en suma, a su fundamento racional, sino que también nos referimos al sentido moral que tiene para el hombre el Estado civil, a las consecuencias que en términos del desarrollo moral humano

¹¹⁷ J. Habermas. *Facticidad y validez*, pp. 90-96. Cabe decir que Taylor, páginas más adelante en su *Hegel y la sociedad moderna*, busca matizar su opinión sobre Kant al señalar que su criterio de racionalidad sí conlleva ciertas consecuencias importantes como el reconocimiento de los derechos del individuo autónomo y la racionalidad, “aún en su formal definición kantiana, requiere que el Estado sea regido por la ley ... y no por el capricho arbitrario; y que la ley los trate a todos por igual...”. Charles Taylor, *Op. Cit.*, p. 161.

supone la convivencia bajo reglas comunes. Y tanto Rousseau como Kant asumen lo anterior. Así, Rousseau afirma en su *Contrato social* que el “paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes... Aunque en ese estado [civil] se prive de muchas ventajas que tiene de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus facultades se ejercitan al desarrollarse, sus ideas se amplían, sus sentimientos se ennoblecen, su alma toda entera se eleva a tal punto, que si los abusos de esta nueva condición no le degradaran con frecuencia por debajo de aquella de la que ha salido, debería bendecir continuamente el instante dichoso que le arrancó de ella para siempre y que hizo de un animal estúpido y limitado un ser inteligente y un hombre”¹¹⁸. La moralidad es, para Rousseau, un producto social, es el resultado de la convivencia en sociedad, por lo que en realidad la vuelta al estado de naturaleza no es una verdadera opción para el hombre.

Kant, por su parte, aclara que no puede decirse que el hombre en el Estado civil haya sacrificado una parte de su libertad exterior innata, sino que “ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad [*Freiheit*] en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora [*eigenen gesetzgebenden Willen*]”¹¹⁹. La libertad natural se convierte entonces en una libertad civil en tanto miembros de la sociedad política, y el tránsito al Estado civil supone al mismo tiempo una transformación cualitativa individual y socialmente. La moralidad sólo es posible en sociedad, surge por la relación con los otros y,

¹¹⁸J.-J. Rousseau. *Del contrato social*, p. 43.

¹¹⁹I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 316, p. 146. [Ak. VI, 316].

como veremos a continuación, la libertad propiamente moderna -la libertad moral- sólo es posible en sociedad. En realidad, el carácter moral de la sociedad política se funda, para Kant, en la libertad del hombre.

Cabe decir aquí, finalmente, que la idea de la sociedad civil como Estado de derecho público nos permite comprender, en buena medida y junto con otros factores de carácter histórico, la negativa de Kant a aceptar el derecho a la rebelión que, en caso de ser reconocido, pondría en cuestión la preeminencia de la Constitución y trastocaría el orden público, constituyendo esta situación un riesgo para los propios derechos de la personas. Kant afirma, sin embargo, que los derechos de los ciudadanos mantienen su vigencia al preservarse el derecho (y también el deber) de expresión (el “derecho de pluma”) para hacer del conocimiento del soberano la voluntad ciudadana. Puede recordarse aquí que en la filosofía política de John Locke este derecho a la rebelión es reconocido en función del posible fracaso del poder civil constituido para proteger los derechos individuales (vida, libertad y bienes). Con la idea de los derechos que corresponden naturalmente a los hombres, es Locke quien coloca al sujeto individual como centro de la política y del orden jurídico, de aquí que para él el orden civil tenga como objetivo y propósito la preservación de estos derechos individuales.

§3. La fundamentación moral del derecho.

En su libro *Facticidad y validez*, Habermas ha presentado una reconstrucción del sistema de los derechos y de los principios del Estado democrático de derecho desde su teoría del discurso. El propósito de lo

anterior, afirma, es proponer una concepción procedimental del derecho fundada a partir de criterios postmetafísicos y adecuada así a sociedades complejas y plurales. En este objetivo Habermas se basa en gran medida, como él mismo lo explicita al inicio de su obra, en la filosofía del derecho de Kant. Sin embargo, Habermas al mismo tiempo pretende haber superado las dificultades que él encuentra tanto en la fundamentación, como en las consecuencias del planteamiento kantiano.

Destaca, al respecto, su rechazo a la fundamentación del derecho desde la moral. Para Habermas, en Kant pervive una “herencia metafísica” del derecho natural que le lleva a subordinar el derecho positivo al derecho natural o derecho moral. En este sentido, Habermas ha interpretado en los términos siguientes la estrategia kantiana de fundamentación del derecho: “En su Introducción a *La metafísica de las costumbres* Kant ... Parte del concepto básico que es la ley moral de la libertad y obtiene de él las leyes jurídicas por vía de *restricción* o *substracción*. La teoría moral le proporciona los conceptos superiores: voluntad y arbitrio, acción y móvil, deber e inclinación, ley y legislación sirven ante todo a definir el juicio y la acción morales. En la teoría del derecho estas categorías morales experimentan restricciones en tres dimensiones. Según Kant el concepto de derecho no se refiere primariamente a la voluntad libre de los destinatarios, sino a su *arbitrio*, se extiende a las *relaciones externas* de una persona con las demás y, finalmente, implica la facultad de ejercer *coerción*, facultad que se está justificado ejercitar contra el otro en caso de intrusión. El <<principio del derecho>> restringe desde estos tres puntos de vista el principio moral. Y una vez efectuada esta restricción, en la legislación jurídica no hace sino *reflejarse* la legislación moral, en la legalidad la moralidad, en los deberes jurídicos los deberes de la virtud, etc.”.

Habermas, además, deriva una consecuencia que nos parece importante destacar aquí por la discusión que habremos de presentar en el siguiente capítulo. A esta construcción kantiana, nos dice, “subyace la representación platónica de que el orden jurídico no hace sino reflejar y concretizar en el mundo fenoménico el orden inteligible de un «reino de los fines». Aun con independencia de los supuestos metafísicos de fondo en los que estriba Kant, en esta duplicación del derecho en derecho positivo y derecho natural pervive una herencia platónica, a saber, la intuición de que la comunidad ideal de los sujetos capaces de responder moralmente de sus actos -la comunidad ilimitada de comunicación desde Josiah Royce hasta Apel- penetra, a través del medio que representa el derecho, en los límites del tiempo histórico y del espacio social y cobra como comunidad jurídica una forma concreta localizada en el espacio y en el tiempo”¹²⁰.

Para Habermas, el derecho es entonces pensado por Kant como un modo deficiente de la moral. Y lo anterior, además de conllevar la subordinación del derecho a la moral, constituye una propuesta que por su formulación misma necesariamente descansa (de manera excesiva) en las capacidades morales de la persona, pues quien juzga y actúa moralmente tiene que apropiarse de modo autónomo ese saber moral, elaborarlo y traducirlo a la práctica. Recae así en la persona exigencias tanto cognitivas, como motivacionales y organizativas, de las que precisamente debiera quedar descargada como persona jurídica dada la construcción del derecho, contraponen Habermas. Por lo que se refiere a la fundamentación de los derechos llevada a cabo por Kant, una consecuencia más de esta construcción filosófica de acuerdo con Habermas, es la de otorgar prioridad

¹²⁰ J. Habermas. *Facticidad y validez*, pp. 170-171.

a los derechos humanos frente al principio de soberanía popular. Sobre este tema abundaremos en el próximo capítulo. Lo que por ahora queremos destacar es que, para Habermas, el problema de la filosofía kantiana del derecho radica en los supuestos mismos de la filosofía de Kant y, en particular, en conceptos como los de razón práctica, moral y derecho que son pensados desde la filosofía de la conciencia.

Desde nuestro punto de vista, no obstante, lo que debe de tenerse presente aquí es, una vez más, la perspectiva moral que desde la razón práctica se abre al ser humano y que Kant considera también como propia del derecho en tanto que sistema de leyes morales (frente a las leyes de la naturaleza) para ordenar la convivencia entre seres libres. Para Kant, así, la relación jurídica es “enteramente intelectual”. Lo anterior significa que en dicha relación con los demás considero a cada persona “sólo según su humanidad, por tanto, como *homo noumenon*”¹²¹. Kant subraya de esta manera el sentido práctico-moral del derecho en una comunidad de hombres libres. Si la ley moral a que cada persona puede acceder racionalmente bastara, entonces la idea de un derecho público como sistema de leyes que necesitan ser promulgadas universalmente no tendría razón de ser. Pero Kant sabe que esto no es posible dada la condición humana.

Para Lincoln, como dijimos, la esclavitud constituía una afrenta a la dignidad de las personas y la libertad sólo podía garantizarse reconociendo la igualdad de derechos que corresponde a las personas. En este sentido, desde su punto de vista la Constitución no era un mero sistema formal de derechos, sino un instrumento de la democracia. Así, podemos decir que fue en su origen una consideración de orden moral la que llevó a los Estados

¹²¹I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 295, p. 122. [Ak. VI, 295].

Unidos a revisar su Constitución después de la guerra civil. En esas circunstancias, el Congreso primero aprobó la Decimotercera Enmienda que en su primer artículo prohíbe la esclavitud y el “servicio involuntario” (excepto en casos criminales y luego de haber sido condenados en el debido proceso) en todo el territorio de Estados Unidos, “o cualquier otro lugar que esté bajo su jurisdicción”. El Artículo II facultó además al Congreso a “hacer cumplir este artículo mediante la legislación correspondiente”. De acuerdo con Paul Johnson, Lincoln no vivió para ver la aprobación de esta enmienda pero él estaba empeñado en lograr la liberación de los esclavos y asegurarles el derecho a votar.

Lincoln también habría estado en favor del espíritu de la Decimocuarta Enmienda, adoptada poco tiempo después, que liquidó la cuestión inconclusa del guerra civil, y en la que se establecía la autorización a los ex-rebeldes para desempeñar cargos públicos y se resolvían las deudas en que había incurrido la Confederación. Sobre todo, se disponía también que todos los ciudadanos de Estados Unidos (nativos o naturalizados) eran política y judicialmente iguales, y se consideraba inconstitucional a cualquier estado que “negare a cualquier persona que viva en su jurisdicción la protección que emana de las leyes”. Esta importante disposición constitucional permitió llevar a cabo la política de justicia a la población negra que impulsaba Lincoln y, con el tiempo, se convirtió en la base de la supresión de la segregación en el Sur¹²².

Pero lo que Habermas sobre todo discute con relación a la fundamentación kantiana del derecho desde la moral es, nos parece, que ella supondría ya una especificación de los derechos que entonces sólo

¹²² P. Johnson. *Op. Cit.*, pp. 468-469.

tendrían que positivizarse en la Constitución, con lo que el filósofo estaría definiendo de manera individual y aislada derechos que sólo corresponde definir a los propios ciudadanos en ejercicio de su autonomía política y que en Kant, desde la perspectiva de Habermas, se restringen a derechos subjetivos de acción. Así, Habermas concluye lo siguiente: "Y lo mismo que la razón práctica tenía por fin orientar al particular en la acción, así también el derecho natural pretendió -incluso hasta Hegel- circunscribir normativamente el único orden social y político que podía considerarse correcto"¹²³. Estos aspectos son objeto de discusión en el capítulo que a continuación sigue.

¹²³ J. Habermas. *Facticidad y validez*, p. 65.

Capítulo VI. Libertad y “contrato originario”. Una comunidad cosmopolita.

«Aspirad ante todo al reino de la razón práctica y a su justicia y vuestro fin (el bien de la paz perpetua) os vendrá por sí mismo». **Sobre la paz perpetua**

En la filosofía jurídico-política de Kant, el problema de la libertad en la sociedad moderna está también vinculado a la idea de un “contrato originario”. Desde nuestra perspectiva, y como veremos a continuación, la concepción kantiana del contrato busca expresar el principio de autolegislación pública. Desde luego, debemos reconocer aquí que entre los intérpretes de Kant no existe coincidencia en cuanto a identificar la idea del contrato originario con un principio de autolegislación pública. Sin embargo, la obra de Kant sí nos ofrece elementos para pensarlo así y, además, esta idea de autolegislación pública es la que coincide con su concepción de la libertad como libertad moral y con los contenidos esenciales de su ética crítica (universalidad, dignidad y autonomía).

§1. ¿Derechos humanos *versus* soberanía popular?.

Habermas ha presentado también en *Facticidad y validez* las dificultades que él considera entraña la fundamentación kantiana del principio de autonomía y su vínculo con el tema de los derechos. Al respecto sostiene que bajo las premisas de la filosofía de la conciencia “la razón y la voluntad pueden quedar, ciertamente, aunadas en el concepto de autonomía, pero sólo de forma que esta facultad de autodeterminarse queda

adscrita a un sujeto, bien sea el yo inteligible de la *Crítica de la razón pura*, bien sea el pueblo de *El contrato social*. Si la voluntad racional sólo puede formarse en el sujeto particular (ésta es la idea de Kant), entonces la autonomía moral del sujeto particular tiene que penetrar a través de la autonomía política de la voluntad unida de todos, asegurando así de antemano en términos de derecho natural la autonomía privada de cada uno. Si la voluntad racional sólo puede formarse en el sujeto en gran formato que es un pueblo o una nación (ésta es la idea de Rousseau), la autonomía política tiene que ser entendida como la realización autoconsciente de la esencia ética de una comunidad concreta; y la autonomía privada sólo podrá protegerse ya de la fuerza arrolladora de la autonomía política mediante la forma de no-discriminación que representan las leyes generales"¹²⁴.

Para Habermas, entonces, la fundamentación que Kant desarrolla en la *Metafísica de las costumbres* desde la idea de autonomía moral circunscribe los derechos de los hombres a libertades negativas, a derechos subjetivos a la libertad, es decir, a los derechos destacados por la tradición liberal, privilegiándose así la autonomía privada de las personas. Una consecuencia importante de lo anterior, según Habermas, es que los derechos así pensados preceden a la formación de la voluntad política, constituyéndose de alguna manera en un límite de ésta y, por tanto, del ejercicio pleno de la autonomía pública. Kant, desde luego, no tuvo en perspectiva los actuales y variados procesos de configuración de la voluntad política democrática. Es en su época que la democracia como sistema de gobierno sustentado en la soberanía popular empieza a construirse, y la discusión sobre ella y sobre los procesos democráticos se centraba entonces en sus principios normativos, aunque cabe reconocer aquí la idea

¹²⁴Ibid., p. 168.

de publicidad en política que Kant destaca al final de su opúsculo sobre la paz perpetua.

Nos parece, no obstante, que la metafísica de las costumbres kantiana no necesariamente conlleva la prioridad de los derechos del hombre sustentados en la autonomía moral frente a la soberanía popular de manera tal que ésta se vea limitada o, incluso, socavada. Desde nuestro punto de vista, es posible una lectura distinta y a partir de los siguientes términos. El principio universal del derecho (“Una acción es conforme a derecho cuando permite, o cuya máxima permite, a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”) expresa *la forma jurídica*, mientras que el principio del contrato originario (“obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *podieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo [*aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks*] y a que considere a cada súbdito [*Untertan*], en la medida en que éste quiera ser ciudadano [*Bürger*], como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal”¹²⁵) se refiere a *la fuente de legitimidad*. De esta manera, ambos principios resultan indispensables como requisitos de todo posible derecho positivo si éste ha de ser legal y legítimo: una ley que favorece la libertad de un determinado sector de la población transgrede el principio universal del derecho y una ley resultado de una voluntad particular no puede contar con el asentimiento de todos, con lo que transgrede la idea del contrato originario. Así, por ejemplo, las leyes esclavistas de los Estados Unidos de mediados del siglo XIX eran, para el sector negro, injustas en la medida en que iban en detrimento de su libertad, pero era también ilegítimas en tanto que eran el resultado de una voluntad particular opresiva e impuesta por la fuerza.

Si nuestra interpretación es correcta, el principio del derecho expresa la *universalidad* como criterio de racionalidad práctica, mientras que el del contrato originario *autonomía* y, por tanto, obligación libre en la medida en que la ley promulgada de acuerdo con ese criterio es expresión de la voluntad general. En la misma obra de Kant puede encontrarse la idea de que el orden civil y la coacción que representa el mismo debe ser legítimo ante los ojos de los miembros de la sociedad: “En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal [*Staatverfassung*], con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad* [*Geist der Freiheit*], pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima, a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos”¹²⁶. La legalidad debe de ser, en suma, también legítima.

Kant, además, establece con claridad la soberanía de la voluntad común unida en el Estado civil. Es en el pueblo, afirma en la doctrina del derecho público de la *Metafísica de las costumbres*, en donde está originariamente el poder supremo del que han de derivarse los derechos de los individuos. Ello se desprende de la naturaleza misma del poder constituido en la medida en que surge de la decisión libre de los asociados. Y una vez en el Estado civil, la norma que ha de regirlo responde al imperativo de que aquello que no decidiría el pueblo sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador.

¹²⁵I. Kant. “De la relación entre teoría y práctica en el derecho político. (Contra Hobbes)”, en *Teoría y práctica*, p. 37. [Ak. VIII, 297].

¹²⁶ *Ibid.*, p. 48. [Ak. VIII, 305].

Es más bien el propio Habermas quien, en el contexto de su explicación de los derechos y del Estado de derecho en términos de su teoría del discurso, llega a presentar como consecuencia necesaria de la filosofía kantiana la prioridad de los derechos humanos y su función de límite al ejercicio de la soberanía popular. En este sentido, Habermas reformula el principio universal del derecho al concluir que “El principio kantiano del derecho, que estatuye un derecho a libertades subjetivas de acción, puede entonces entenderse en el sentido de que ha de constituirse un código jurídico en forma de derechos subjetivos, que inmunicen a los sujetos jurídicos contra la excesiva presión o las exigencias excesivas de la libertad comunicativa”¹²⁷. Debe tenerse presente, al respecto, que el principio kantiano del derecho establece la coexistencia de libertades según una ley universal y no establece, por ejemplo, el derecho al mayor espacio de libertad individual frente al poder político.

El principio de la libertad como autonomía en tanto sustento de la metafísica de las costumbres en general, y de la doctrina del derecho en particular, no privilegia en los miembros de una sociedad su condición de personas privadas, sino que se trata más bien de la condición de posibilidad de la moral (privada y pública), de la obligación libre. Cabe recordar que para Kant el derecho puede imponerse dado su carácter coactivo, pero, de acuerdo con la racionalidad práctica, la obediencia a las leyes morales emanadas de la voluntad general deriva en una obligación libre. Las leyes morales pueden ser, según la introducción a la *Metafísica de las costumbres*, jurídicas o éticas¹²⁸. Y las leyes morales son, como también se

¹²⁷ J. Habermas. *Facticidad y validez*, p. 186.

¹²⁸ Vid. Capítulo anterior.

afirma en ese apartado, leyes de la *libertad*, frente a las leyes de la naturaleza.

El carácter externo del derecho se refiere a su carácter público y coercitivo. Pero la división entre leyes jurídicas y leyes éticas no significa que el derecho sea ajeno a cualquier contenido ético. Por el contrario, puede decirse más bien que al recoger sus fundamentos en el derecho la ética encuentra así una objetivación en el tipo de relación que establece. El derecho entonces tiene un objetivo externo y un contenido moral. El Estado y el derecho no se instrumentalizan en favor de intereses individuales o, por ejemplo, de la propiedad. La legitimidad de la legalidad remite al acuerdo que subyace al orden civil y por la idea del contrato originario, con lo que la legitimidad se basa en la libertad como autonomía. De manera consecuente con la idea de autonomía, Kant afirma que no es posible obedecer aquello que va en contra de la ley moral.

Las leyes de la razón práctica muestran así su eficiencia también en el derecho: “es precisamente la voluntad general [*allgemeine Wille*] dada *a priori* la única que determina lo que es de derecho entre los hombres (en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos); esta unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa, por el mecanismo de la naturaleza, del efecto buscado y de la eficacia del concepto de derecho. Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe convertirse en un Estado de acuerdo con los conceptos jurídicos generales de la libertad y de la igualdad, y este principio no está basado en la prudencia sino en el deber” ¹²⁹.

¹²⁹ I. Kant. *Sobre la paz perpetua*, pp. 56-57. [Ak. VIII, 378].

Por el contrario, desde la perspectiva de que en la obra de Kant moral y derecho constituyen dos esferas distintas con lógicas diferentes (e incluso contrapuestas), de que los principios del orden civil no se relacionan con los del orden moral o de que el derecho tiene como característica determinante y única su carácter coactivo, tendríamos que aceptar, entonces, que en la filosofía de Kant se albergan serias paradojas y contradicciones como la de reclamar un comportamiento moral reflexivo y, al mismo tiempo, sostener una idea del derecho que permitiría una convivencia vacía de contenido moral. O tendríamos que aceptar la coexistencia de dos principios: el de autonomía para la moral y el de heteronomía para las cuestiones jurídicas.

Sobre la idea de la libertad y de los derechos en la filosofía kantiana debe tenerse en cuenta, además, la naturaleza de este estudio de la moral: se trata, en la metafísica de las costumbres, de destacar los principios morales universales de la libertad, la condición de posibilidad de la libertad misma, su idea pura de validez universal, de aquí su carácter formal. En la doctrina del derecho, particularmente, Kant se plantea como objetivo erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Se presentan así los principios formales y universales del derecho y, por tanto, de la política, más que sus contenidos particulares y específicos.

Por otra parte, Habermas va apuntando a lo largo de su obra una serie de rasgos que serían característicos de la concepción liberal de la sociedad, el derecho y el poder político. Habermas se refiere así, por ejemplo, a la visión liberal de la sociedad en términos de una “competencia entre personas privadas que actúan de modo racional con arreglo a fines...”¹³⁰. Afirma también que desde la perspectiva liberal el Estado representa tan

¹³⁰ J. Habermas. *Facticidad y validez*, pp. 286-287.

sólo el sostén de una sociedad económica. Estas ideas, nos parece, no se encuentran en la filosofía kantiana y no se corresponden, si atendemos a lo que hemos desarrollado hasta aquí, con la idea de Kant sobre la ley, la sociedad y el Estado. Kant, desde luego, presencié el ascenso de la sociedad económica liberal y en su obra da testimonio de ello. Muchos de sus temas y puntos de vista además, -y esto es también cierto- se encuentran delimitados por las circunstancias de la época como, por ejemplo, el problema de la pacificación y la distinción entre ciudadanos activos y pasivos¹³¹.

No obstante, y de acuerdo con lo que hemos estudiado, Kant no considera a la sociedad, ni a la ley ni al Estado como meros instrumentos del desarrollo económico o como teniendo la finalidad única de proteger derechos e intereses individuales. Para Kant, por el contrario, la sociedad constituye el espacio donde es posible el desarrollo moral. Este desarrollo moral, como afirma en sus escritos sobre filosofía de la historia, es posible únicamente en la especie y sólo puede producirse luego de varias generaciones. Es resultado, entonces, de un esfuerzo colectivo e histórico. Y el logro de una sociedad de justicia pública forma parte de este proceso de desarrollo moral, como Kant insiste también en su filosofía de la historia.

La idea que subyace al respecto, desde nuestro punto de vista, es que es en la sociedad donde es posible el ejercicio positivo de la razón en su facultad práctica autolegisladora y con la perspectiva de un reino de los fines. El derecho mismo contribuye a lo anterior con la forma de relación que establece entre los miembros del orden civil y, en particular, en la medida en

¹³¹ En el libro *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia* de Pierre Rosanvallon (Instituto Mora, México, 1999) puede encontrarse un amplio estudio sobre esta distinción (y sus razones) entonces común también en la propia Francia revolucionaria de 1789.

que transforma las relaciones de fuerza en relaciones racionales, es decir, conforme a principios morales. La sociedad, así, conlleva un sentido civilizatorio para la razón, de forma tal que el desarrollo moral sólo es posible en la sociedad. Construir una sociedad de justicia pública constituye, además, la tarea que de acuerdo con Kant corresponde al hombre moderno dada su determinante condición de libertad en un mundo secularizado.

En este sentido, un gobierno patriótico, no paternalista dice Kant, es el que cabe pensarse para hombres capaces de tener derechos, “Porque el modo de pensar *patriótico* es aquel en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él mismo ha surgido, y al que ha de legar también como una preciada herencia; es aquel modo de pensar en que *cada uno sólo se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común [Gesetze des gemeinsamen Willens], pero no para someter a su capricho incondicionado el uso de todo ello*”¹³². La preeminencia del tema moral y de la libertad parecen difícilmente conciliables con la idea de una definición liberal de la sociedad.

Ahora bien, debe destacarse como consecuencia importante al respecto que, en el contexto de la fundamentación moderna de los derechos desde la tradición del contrato social, Kant sustentó los derechos individuales de manera *objetiva* al partir de la idea de autonomía como determinante de la libertad del hombre. Se trató, en este sentido, de una fundamentación que destacó el carácter categórico e incondicionado de los

¹³² I. Kant. “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho político. (Contra Hobbes)”, en *Teoría y práctica*, p. 28. [Ak. VIII, 291]. Las cursivas son nuestras.

derechos, dejando de lado cualquier razón de carácter utilitario o estratégico.

Es probable que visiones como la de Habermas en torno a la idea kantiana de los derechos sigan, de alguna manera, la lectura que realizó Rawls sobre la filosofía moral de Kant. Pero en este aspecto cabe aclarar que Rawls procede de manera distinta a Kant. Rawls, al perfilar la autonomía de las personas desde la posición original y, en ese sentido, al sustituir la idea de una libertad positiva como voluntad autolegisladora en términos universales por una decisión en torno a principios morales desde el velo de la ignorancia, sí otorga prioridad a los derechos individuales frente a la soberanía popular: lo que queda bajo esas condiciones como elemento decisivo de la elección de una concepción de la justicia es la persona individual con un proyecto de vida que desea ver realizado. Cuando se considera la idea de la justicia como imparcialidad en su conjunto, el papel que guardan los derechos políticos en ella resulta todavía ambiguo en *Liberalismo político*, aún cuando Rawls pretende haberlos incorporado allí en su primer principio de justicia.

Debe reconocerse, sin embargo, que el planteamiento de Kant encuentra sus límites en el objetivo mismo de desarrollar un estudio de la facultad práctica de la razón y en la medida en que éste tiene como resultado principal la forma de la moralidad que, aplicada a las máximas, se dirige a personas que así podrán decidir, de manera individual si bien con una proyección universal, sobre posibles leyes morales. La metafísica de las costumbres investiga la idea de una voluntad pura posible. Por lo demás, puede comprenderse la perspectiva kantiana si tomamos en consideración

que la razón se constituyó en el instrumento principal de la construcción de la época moderna, de aquí la importancia de su estudio.

Es cierto también que en la filosofía política y del derecho de Kant parece no encontrarse –por lo menos no de manera categórica- la idea del ejercicio público de la libertad a través del derecho o del derecho como instrumento de realización de la libertad. Es esta forma de ejercicio de la libertad la que, sin duda, se ha vuelto en nuestros días indispensable y es ello lo que en gran medida ha reorientado el proyecto filosófico de Habermas llevándolo a destacar la conexión interna entre autonomía privada y autonomía pública. El presentimiento que guía a *Facticidad y validez*, nos dice en su prefacio, es que el Estado de derecho “no puede tenerse ni mantenerse sin democracia radical”¹³³.

La propuesta de Habermas, en este sentido, sugiere pasar de la razón práctica a la razón comunicativa. *Facticidad y validez* se inicia analizando los problemas que enfrenta en la actualidad el concepto de razón práctica: "El concepto de razón práctica como capacidad subjetiva es una acuñación moderna. El paso desde la conceptualización aristotélica a premisas de la filosofía del sujeto tenía la desventaja de que la razón práctica quedaba desgajada de sus plasmaciones en formas culturales de vida y en instituciones y órdenes políticos. Pero tenía la ventaja de que de ahora en adelante la razón práctica quedaba referida a la felicidad individualistamente entendida y a la autonomía moralmente peraltada del sujeto individuado, a la libertad del hombre como un sujeto privado que también puede asumir los papeles de miembro de la sociedad civil, de ciudadano de un determinado Estado y de ciudadano del mundo. En su papel de ciudadano del mundo el

¹³³ J. Habermas. *Facticidad y validez*, p. 61.

individuo se funde con el hombre en general, es a la vez yo como particular y yo como universal. A este repertorio conceptual del siglo XVIII se añade en el siglo XIX la dimensión de la historia ... Hegel acuña a este propósito el concepto de espíritu objetivo. Ciertamente, Hegel, al igual que Aristóteles, está todavía convencido de que la sociedad encuentra su unidad en la vida política y en la organización del Estado. La filosofía práctica de la Edad Moderna sigue partiendo de que los individuos pertenecen a la sociedad lo mismo que a un colectivo pertenecen sus miembros o que al todo pertenecen las partes, aun cuando ese todo haya de constituirse por la unión de esas partes”¹³⁴. Pero las sociedades modernas, continúa Habermas, se han vuelto mientras tanto tan complejas que ya no se corresponden con las ideas de una sociedad centrada en el Estado o de una sociedad compuesta de individuos.

Sugiere así dar lugar a una “razón comunicativa”, misma que se distingue de la razón práctica porque, afirma, ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social: “Es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un *ensemble* de condiciones posibilitantes a la vez que restrictivas ... La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico”.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 63.

Desde una teoría de la sociedad planteada en términos reconstructivos, Habermas precisa: "En este contexto distinto también la concepción tradicional de la razón práctica cobra un significado distinto, en cierta medida heurístico. Ya no sirve directamente a introducir una teoría normativa del derecho y la moral. Más bien ofrece un hilo conductor para la reconstrucción de esa trama de discursos formadores de opinión y preparadores de la decisión, en que está inserto el poder democrático ejercido en forma de derecho. Las formas de comunicación articuladas en términos de Estado de derecho, en las que se desarrollan la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de decisiones judiciales, aparecen desde esta perspectiva como parte de un proceso más amplio de racionalización de los mundos de la vida de las sociedades modernas, sometidas a la presión de imperativos sistémicos. Pero con tal reconstrucción se habría obtenido a la vez un estándar crítico con el que poder juzgar las prácticas de una realidad constitucional que se ha vuelto inabarcable"¹³⁵.

A partir de la perspectiva de la razón comunicativa, Habermas sostiene que la relación entre moral y derecho es de complementariedad y, en esta relación, el derecho no sólo cubre los vacíos que pueda dejar la moral en las relaciones interpersonales sino que, además, de alguna manera potencializa el carácter normativo de la moral con la fuerza legitimatoria que posee una formación discursiva de la opinión y la voluntad políticas. El derecho, entonces, no es sólo punitivo, sino que tiene un papel fundamental en los procesos de socialización. Habermas sugiere fundamentar moral y derecho desde el siguiente principio de discurso: "Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los

¹³⁵ Ibid., pp. 65-67.

que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales"¹³⁶. Se trata, según él, de un principio "neutral" que se refiere a normas de acción en general y da lugar, a su vez, al principio moral y al principio jurídico como formas de justificación racional de normas e instituciones.

§2. La reconsideración kantiana del "contrato social". La idea de un Estado republicano.

Kant comparte con Rousseau una concepción de la evolución de la sociedad desde la perspectiva contractualista. Tal y como lo recordamos ya con anterioridad, Rousseau planteó en sus dos discursos (sobre las ciencias y las artes y sobre el origen de la desigualdad entre los hombres) una profunda crítica a la estructura social y moral de su época y desarrolló, posteriormente, una propuesta moral y política que sugería un nuevo comienzo social desde bases morales de libertad e igualdad. Su *Contrato social o principios del derecho político* contiene la idea de una asociación moral más allá de los principios liberales de defensa de derechos individuales prepolíticos. Rousseau complementó lo anterior con sus reflexiones pedagógicas contenidas en su libro *Emilio o sobre la educación*.

Desde el análisis kantiano, el estado sin ley (lo que puede pensarse como un estado de naturaleza) ha sido ya superado: los hombres se encuentran ya bajo alguna forma de relación jurídica. No obstante, esta situación resulta insuficiente desde la perspectiva de la libertad y el derecho de la humanidad. De esta manera, el hombre tiene como tarea principal el

¹³⁶Ibid., p. 172.

esforzarse en el logro de un estado moral como destino, según lo expresa en su “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”: “Así se dan los primeros pasos reales de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; ahí se desarrollan paulatinamente todos los talentos, se forma el gusto y, mediante una continua ilustración, el comienzo se convierte en una fundación de la manera de pensar, que puede transformar, con el tiempo, la ruda disposición natural para la discriminación ética en principios prácticos determinados y, por fin, de este modo, una concordancia en sociedad, *patológicamente* provocada, en un todo *moral* [*moralisches Ganze*]”¹³⁷.

El hombre debe pasar entonces de una situación de sociedad originada en la necesidad (patológicamente) a una situación conforme a la razón y, en consecuencia, conforme a la libertad a través del derecho. Lo anterior para Kant es posible en su época dado el espíritu ilustrado que la inspira y el ejemplo de su orientación moral que representa la revolución francesa¹³⁸. Transformar a la sociedad en un todo moral sólo puede significar para Kant lo siguiente: dar lugar a un Estado constitucional republicano, esto es y como ya hemos dicho, reformar el orden jurídico-político de forma tal que quienes obedezcan sean a su vez los autores de sus ordenamientos. Puede decirse, además, que la republicanización del Estado con base en la idea del contrato originario sintetiza la propuesta política kantiana a la luz de la capacidad práctico-moral del hombre y, con ella, de su condición moral.

¹³⁷ I. Kant. “Idea de una historia universal con propósito cosmopolita”, en *En defensa de la ilustración*, pp. 78-79.

¹³⁸ Cfr., al respecto, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, segunda parte del libro *El conflicto de las facultades*.

Así, y como ya de alguna manera señalamos, el modelo de sociedad política que puede encontrarse en la filosofía de Kant es el de un Estado republicano, representativo y con división de poderes. La democracia, de acuerdo con lo que Kant entiende por democracia, supone una concentración indebida de poderes en el pueblo que da lugar al despotismo. No obstante, su concepción de un Estado republicano desde la idea del contrato originario corresponde a lo que nosotros en la actualidad conocemos como la legitimidad democrática. Habermas, por ejemplo, sostiene este punto de vista¹³⁹.

Una constitución republicana, señala Kant, tiene como principios normativos la *libertad* legal de no obedecer sino sólo aquéllas leyes a las que se ha dado consentimiento, la *igualdad civil* entre los miembros del Estado y la *independencia* en cuanto a la propia existencia (sobre este último y polémico aspecto abundaremos enseguida). Una constitución republicana configura así un Estado de ciudadanos y en el que, como tales, los mismos deben siempre ser considerados como colegisladores [*mitgesetzgebendes*], "(no simplemente como medio[s], sino también al mismo tiempo como fin[es] en sí mismo [s]) y que, por tanto, ha[n] de dar su libre aprobación por medio de sus representantes"¹⁴⁰. El derecho de legislación de la comunidad no es, para Kant, un derecho alienable sino que, por el contrario, se trata del más personal de los derechos¹⁴¹.

¹³⁹ Habermas afirma la existencia en la filosofía de Kant de tres principios: el principio moral, el principio del derecho y el principio democrático. Sobre este último aclara: "si es que se me permite llamar principio democrático aquello por lo que Kant ve caracterizada la forma republicana de gobierno". Para Habermas, no obstante, no queda claro en la filosofía kantiana la relación entre estos tres principios. *Facticidad y validez*, p. 155.

¹⁴⁰ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 345, p. 184. [Ak. VI, 345].

¹⁴¹ *Ibid.*, 342, p. 180. [Ak. VI, 342].

A lo que Kant se refiere aquí con este derecho a la legislación que corresponde a la comunidad se deriva también del principio de “contrato originario” y remite, de manera clara, a la libertad política. A propósito nuevamente de la concepción de Habermas sobre el tema de los derechos en Kant, cabe recordar que en *Sobre la paz perpetua* se insiste en este concepto de la libertad como autolegislación. La libertad exterior (jurídica) no debe entenderse, aclara Kant en una nota al pie, como la facultad de hacer todo lo que se quiera siempre y cuando no se perjudique a nadie. La libertad exterior debe explicarse, más bien, como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior “sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento”¹⁴².

Wolfgang Kersting ha destacado, también, que como el principio político-constitucional de libertad implica el derecho a obedecer sólo aquellas leyes universalmente aceptables, es decir, sólo aquellas leyes que la voluntad unida de la razón contractual pudiera haber aprobado, del mismo modo implica desde la perspectiva de la razón legal el derecho a una participación igual en la legislación. El Estado kantiano de la razón o Estado racional de derecho, concluye Kersting, es un estado democrático de legislación. El derecho a la libertad de todo miembro de la sociedad civil no es el derecho privado, anterior al Estado o límite de éste del liberalismo de Locke o de Nozick, sino el derecho de participación constitutivo de la comunidad política que se realiza como condición de un proceso que da lugar a la justicia y a la libertad política. En tanto que el estado histórico está sujeto a la norma del contrato, también está comprometido con la radicalidad democrática de la ley constitucional de la razón, y lo anterior significa que el respeto a la libertad del pueblo demanda el establecimiento

¹⁴² I. Kant. *Sobre la paz perpetua*, pp. 15-16, nota al pie # 4. [Ak. VIII, 350].

y desarrollo de procesos democráticos de toma de decisiones. Kersting afirma finalmente, páginas más adelante, que la concepción kantiana de la república constituye la contraparte social y política de la completa individualidad moral humanamente posible. La institucionalización de la justicia de la República se corresponde con la moralidad realizada de la persona; el estado republicano y la individualidad moral son fenómenos diferentes de la misma y única razón autónoma¹⁴³.

El tercer principio de la constitución republicana, el de la independencia civil, lleva a Kant a establecer una diferencia entre ciudadanos activos y pasivos. Sólo los primeros, que no dependen de nadie para su sustento, participan en realidad como miembros ciudadanos. Kersting señala aquí que Kant en este punto deja de lado la igualdad democrática en favor del liberalismo económico. En este tema, no obstante, una vez más el sustento moral de la filosofía política y del derecho de Kant nos permite ir más allá de los aspectos que de su propia época recoge para generalizarlo y sostener su vigencia como principio de igualdad democrática desde la idea de autonomía.

Tal y como hemos visto, entonces, Kant afirma que el ciudadano en el Estado ha de ser considerado siempre como colegislador, es decir, con un derecho inalienable a participar en la configuración de la voluntad pública y, por tanto, en las leyes y decisiones del orden civil -incluso en lo que respecta a una posible guerra. Sólo en tanto que colegislador el hombre es fin en sí y no medio. Y el arbitrio puede así ser considerado libre cuando, en lo que se refiere a cuestiones de derecho, legisla desde la razón práctica misma conformando una voluntad pública omnilateral. Y el arbitrio puede ser

¹⁴³ Cfr. Wolfgang Kersting. "Kant's concept of the state" en *Essays on Kant's political philosophy*, Howard

también considerado libre cuando obedece una voluntad pública decidida conforme a la idea del “contrato originario”. Bajo estas condiciones las máximas del arbitrio coinciden con la autonomía de la voluntad¹⁴⁴.

Puede decirse, así, que con la idea del contrato originario la libertad natural se convierte en una libertad civil (por la constitución del orden de derecho público) y en una libertad política (por el derecho a la autolegislación que corresponde a los miembros de la asociación). El contrato originario supone el ejercicio práctico y positivo de la razón, por lo que, desde nuestra perspectiva, la idea del contrato originario como fundamento del derecho público en general y de un determinado orden jurídico se corresponde con el concepto de libertad positiva que podemos encontrar, por ejemplo, en la *Crítica de la razón práctica*, pero también en la *Metafísica de las costumbres*, como lo señalamos en el tercer capítulo.

En el contexto de la tradición moderna de la idea del contrato social, con Kant esta idea ha sido racionalizada y secularizada. Frente a Hume, de quien se dice en la segunda *Crítica* que cuestionó los derechos de la razón, Kant deja claramente establecido el carácter no-histórico del contrato pero enfatizando, al mismo tiempo, su carácter de idea con realidad práctica. Lo mismo puede sostenerse con relación a la teoría de Locke, además de que en la filosofía kantiana la idea del contrato no se circunscribe a la protección de los derechos naturales individuales. Con respecto a Rousseau, de quien sin duda Kant toma en gran medida este concepto, la idea de un Estado

Lloyd Williams (ed.), The University of Chicago Press, Reino Unido, 1992, pp. 152 y 161.

¹⁴⁴ Sobre la discusión arbitrio/voluntad, pueden consultarse los libros de Henry Allison (*Kant's theory of freedom*) y de Bernard Carnois (*The coherence of Kant's doctrine of freedom*), así como “Kant's two conceptions of the will in their political context” de Lewis White Beck en *Kant & political philosophy. The contemporary legacy* que editan Ronald Beiner y William James Booth.

republicano representativo supera los obstáculos que entonces -y ahora- supone la democracia directa.

Desde nuestra perspectiva, además, la propuesta de un contrato originario como idea de la razón con realidad práctica abre la posibilidad de pensarlo no sólo como el hipotético origen legítimo del orden político, sino sobre todo como una idea a partir de la cual es posible examinar, de manera permanente, la legitimidad de las leyes, como principio de un poder constituyente. Al reconsiderar Kant la tradición contractualista desde la perspectiva de la razón práctica, la legitimidad del contrato de asociación no está vinculada a una condición histórica ni se circunscribe, tampoco, a la pregunta sobre sus fundamentos, sino que remite a su vez al cumplimiento de principios morales resultado de una voluntad autolegisladora. La idea del contrato originario se convierte así en un principio normativo como instrumento de evaluación pública. Incluso, esta idea es la que se sostiene en las llamadas “Reflexiones” de Kant, donde se destaca que el contrato social representa no el origen del Estado civil, sino el ideal de la legislación, el gobierno y la justicia; no cómo es el Estado civil, sino cómo debiera ser¹⁴⁵. Con ello, el orden legal no supone un “fin de la historia”, sino su reforma permanente. La idea de un “contrato originario” es, en este sentido, una idea abierta. Esta es una consecuencia más del vínculo que establece Kant entre su crítica de la razón práctica, su ética y su filosofía política.

El propio Kant veía en el espíritu de su época el surgimiento de una libertad más amplia y profunda y contrastaba, de manera significativa, la situación de entonces en Inglaterra y en Francia. Kant decía: “Inglaterra, el país que otrora contase con la simpatía del mundo a causa de sus

denodados esfuerzos por mantener su aparente libertad, ha caído en el descrédito al compararse su constitución con la proyectada en Francia tras el cambio de régimen, donde la libertad se asienta mucho más radicalmente ... Qué monarca puede pronunciar (sin autorización previa) <<debe haber guerra>>, produciéndose ésta a renglón seguido: el que es un monarca *absoluto* (cuyo pueblo no es libre).- Aquel que, sin embargo, ha de comenzar por interpelar públicamente al pueblo sobre su conformidad con respecto a este punto y que, cuando éste contesta <<*no debe haber guerra*>>, sencillamente no la hay, se trata de un monarca *limitado* (y un pueblo tal es verdaderamente libre).- Actualmente, el rey de Inglaterra ostenta el derecho constitucional para lo primero, mientras que la República francesa se atiene a lo segundo (debiendo el Directorio, que representa a todo el pueblo, consultar con éste)”¹⁴⁶.

Queremos insistir aquí, antes de finalizar con el presente apartado, en las dos ideas que sobre el problema de la libertad en la sociedad moderna hemos buscado destacar. Por una parte, el vínculo necesario que Kant establece entre libertad y legalidad, de forma tal que la libertad sólo puede realizarse en el medio del derecho, en las condiciones de justicia pública que hace posible el orden civil. Por otra parte, Kant concibe la libertad (pública) en términos también de autonomía, de forma tal que sólo la constitución republicana es legítima en la medida en que se basa en la libertad y es así la única adecuada al derecho que corresponde a los hombres.

¹⁴⁵ Vid., por ejemplo, las reflexiones 7734, 7737 y 7740, presentadas en la página 95 y con los números 134 a 136 de nuestra referencia citada.

¹⁴⁶ *Antología de Kant*, p. 101.

§3. La idea de un derecho cosmopolita.

El problema de la libertad en las sociedades modernas conlleva, para Kant, todavía un aspecto más y con el cual puede decirse que culmina su filosofía política y del derecho. Se trata, sin duda, de una cuestión que surge de la peculiaridad propia de la modernidad y, en este sentido, de sociedades en expansión y/o con una cosmovisión que va más allá de lo nacional. Nos referimos al problema de la relación entre los Estados y, en consecuencia, de la relación y el derecho entre sus ciudadanos, lo que desde el punto de vista de Kant vuelve necesaria la idea de un derecho internacional.

El tema, como otros de la metafísica de las costumbres, es una constante en la obra kantiana y sólo hasta la década de los noventa alcanza su exposición más amplia en el trabajo *Sobre la paz perpetua* (1795). Pueden destacarse, al respecto, cuatro momentos importantes en el desarrollo de la reflexión y un cambio en la misma que se encuentra en los dos últimos: en “Idea de una historia universal con intención cosmopolita” (1784) Kant presenta un primer acercamiento al tema y señala su relevancia para la organización de las sociedades modernas. Posteriormente, insiste en “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas” (1793), el ya mencionado texto sobre la paz perpetua y, finalmente, en la parte última de la doctrina del derecho de la *Metafísica de las costumbres* (1797) en la que de alguna manera presenta lo que desde nuestra perspectiva constituye un breve resumen de lo ya señalado en su *Paz perpetua*.

Como vimos al inicio de este trabajo¹⁴⁷, en su interpretación filosófica de la historia Kant destaca como tarea fundamental del hombre el logro de una Constitución civil justa. Pero una Constitución de este tipo, si ha de garantizar la libertad de los ciudadanos, sólo es posible a su vez si las relaciones entre los Estados se encuentran bajo una regulación común. La institución de una Constitución, entonces, depende del problema de la relación exterior entre los Estados. Y esta relación exterior se encuentra para Kant en una especie de “estado de naturaleza”, es decir, carente de toda legalidad y bajo la amenaza constante de violencia. Así, Kant considera que la viabilidad del Estado civil se encuentra estrechamente vinculada a la consecución de un Estado de derecho internacional en la medida en que la libertad y seguridad internas pueden verse violentadas ante una posible agresión externa. La propuesta, en este artículo, se refiere a la institución de un Estado común, un Estado civil mundial o cosmopolita, una federación o liga de naciones. Kant no parece abundar aquí en distinciones.

En el segundo de los momentos de la reflexión sobre este tema que enlistamos Kant, al tiempo en que subraya la gravedad de las relaciones entre los Estados y lo que ello supone en términos de la moralidad humana, afirma que con el propósito de poner fin a esta situación es necesario que los Estados se organicen internamente de forma tal que las posibles decisiones para la guerra recaigan no en la voluntad del “jefe”, sino en la del “pueblo”. Bajo esta relación jurídica tendrían que decidir los directamente afectados, lo que según Kant acabaría con la propensión al conflicto entre los Estados. De esta manera, considera que la paz supone una Constitución política basada en la voluntad general, una Constitución republicana desde la idea de un contrato originario. Pero la paz requiere también, agrega, no

¹⁴⁷ Cfr. Capítulo I.

una comunidad de Estados bajo el mando de un jefe, sino una federación de Estados “con arreglo a un *Derecho internacional* comunitariamente pactado”: “un Derecho internacional fundado en leyes públicas con el respaldo de un poder, leyes a las cuales todo Estado tendría que someterse, pues una paz universal duradera conseguida mediante el llamado *equilibrio de las potencias en Europa* es una simple quimera...”¹⁴⁸.

La paz interior y la seguridad jurídica que pueden alcanzarse con una Constitución política no resultan suficientes, entonces, para la garantía de la libertad. El derecho subjetivo a la libertad conlleva así la necesidad de la legalidad, ahora además de carácter internacional. Hasta este momento, Kant habla de una Constitución conforme a la voluntad general en lo interno y de una federación de Estados como situación jurídica para la paz. En *Sobre la paz perpetua* incorpora nuevos elementos. En efecto, en este esbozo Kant desarrolla una propuesta un tanto más amplia para un posible orden legal cosmopolita. Desde nuestro punto de vista, pueden encontrarse allí dos proyectos de pacificación: uno de carácter negativo y otro más de carácter positivo, de mayor alcance y, en última instancia, congruente con su filosofía moral.

Para el proyecto de una paz perpetua, Kant enlista en primer lugar seis medidas o artículos preliminares orientadas a detener o evitar las hostilidades: primero, no se considera válido ningún tratado de paz que se haya celebrado reservando alguna causa posible de guerra; segundo, ningún Estado independiente puede ser adquirido por otro mediante “herencia, permuta, compra o donación”, tercero, los ejércitos permanentes

¹⁴⁸ I. Kant. “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas. (Contra Moses Mendelssohn)”, en *Teoría y práctica*, pp. 57 y 59. [Ak. VIII, 312].

deben desaparecer con el tiempo; cuarto, no debe emitirse deuda pública como política exterior; quinto, ningún Estado puede intervenir por la fuerza en la Constitución y gobierno de otro y, sexto y último, ningún Estado en guerra puede conducirse de forma tal que haga imposible la confianza en una paz futura.

A continuación, Kant presenta tres artículos definitivos como medidas positivas para la instauración de un estado de paz perpetua entre las naciones. Con respecto a la Constitución civil de los Estados, ésta debe ser republicana, de forma tal que la decisión sobre una posible intervención en la guerra pertenece a la voluntad unida del pueblo. Para Kant, así, la paz sólo será posible cuando la organización republicana de los Estados haga partícipes a los ciudadanos de la configuración de la voluntad pública, es decir, cuando los hombres sean considerados personas libres, fines en sí, de forma tal que cualquier posibilidad de conflicto tenga que ser consultada con ellos. La paz requiere de autodeterminación y, por tanto, de la expresión de una voluntad libre. Como segundo artículo definitivo, Kant considera que el derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres y, finalmente, el tercer artículo señala que el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de una hospitalidad universal.

El proyecto que aquí hemos denominado de "carácter negativo" supondría para Kant la realización de una federación de Estados libres para dar término a las hostilidades. El proyecto de "carácter positivo" es, en la filosofía kantiana, el logro de un Estado de pueblos, de una república mundial bajo leyes públicas coactivas capaz de finalizar con la "situación de guerra": "Los Estados con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón, para salir de la situación sin leyes, que conduce a la

guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y formar un *Estado de pueblos (civitas gentium)* que (siempre, por supuesto, en aumento) abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra. Pero si por su idea del derecho de gentes [como derecho para la guerra] no quieren esta solución, con lo que resulta que lo que es correcto *in thesi* lo rechazan *in hypothesis*, en ese caso, el *raudal* de los instintos de injusticia y enemistad sólo podrá ser detenido, en vez de por la idea positiva de una *república mundial [Weltrepublik]*, por el sucedáneo *negativo* de una *federación* permanente y en continua expansión, si bien con la amenaza constante de que aquellos instintos estallen”¹⁴⁹.

Mientras que una federación de Estados libres constituye para Kant un "sucedáneo negativo", la idea de una república mundial bajo leyes comunes resulta consecuente con el contenido normativo de su filosofía, es decir, con la idea de un derecho innato a la libertad y con las ideas –a partir de las cuales se sustenta este derecho- de la dignidad de la persona y de un reino de los fines como la unión bajo leyes comunes de voluntades autolegisladoras.

Debe destacarse que en *Sobre la paz perpetua* Kant habla no sólo de los derechos entre los Estados, sino también de los derechos ciudadanos. La legalidad internacional entonces es pensada no sólo desde las relaciones entre las entidades estatales, sino además desde los ciudadanos miembros de esas entidades. En este sentido, Kant afirma que toda Constitución jurídica [*rechtliche Verfassung*] debe ser, con respecto a las personas que conviven bajo ella, (1) una Constitución según el derecho político

¹⁴⁹ I. Kant. *Sobre la paz perpetua*, pp. 25-26. [Ak. VIII, 357].

[*Staatsbürgerrecht*] de los hombres en un pueblo, (2) una Constitución según el derecho de gentes [*Völkerrecht*] de los Estados en sus relaciones y una (3) Constitución según el derecho cosmopolita [*Weltbürgerrecht*] “en cuanto que hay que considerar a hombres y Estados, en sus relaciones externas, como *ciudadanos de un estado universal de la humanidad (ius cosmopolitanicum)*”¹⁵⁰.

Es el derecho a la hospitalidad universal el que Kant establece como contenido de un posible derecho cosmopolita y se trata, enfatiza, no de filantropía, sino de derecho. Es además, de acuerdo con lo que el propio Kant señala, un derecho que corresponde tanto al extranjero que llega al territorio de otro, pero también al habitante originario de su tierra. Kant se queja al respecto de la conducta “inhospitalaria” que caracteriza a los Estados europeos en su “visita” a países y pueblos extranjeros. Para ellos, dice, esta “visita” significa lo mismo que “conquistarlo[s]”. Cabe apuntar aquí que si la doctrina del derecho político en la *Metafísica de las costumbres* es también un alegato en favor de libertades (y derechos) iguales frente a una sociedad de privilegios estamentales (del clero, la nobleza y la monarquía), en la doctrina del derecho cosmopolita puede encontrarse también un alegato en contra del colonialismo europeo.

Desde nuestro punto de vista, es posible nuevamente en este tema ir más allá de lo escrito por Kant (pero en consecuencia con él) y considerar así este derecho a la hospitalidad universal como un primer derecho cosmopolita al cual podrían incorporarse otros más, como de alguna manera ha sucedido a lo largo del desarrollo del derecho internacional. En todo caso, la idea en Kant se deriva de un derecho cosmopolita (*ius*

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 15. Nota al pie # 3. [Ak. VIII, 349].

cosmopoliticum) a la eventual unión de todos los pueblos con el fin de establecer leyes universales para su posible interacción [*Verkehr*]¹⁵¹.

La idea de una sociedad mundial ordenada conforme a una Constitución cosmopolita surge así del carácter moral de la persona y su derecho a la libertad. Pero para Kant es también, como hemos ya señalado, una necesidad dada la situación de la humanidad: "Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita [*Weltbürgerrechts*] no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella" ¹⁵².

De acuerdo con Kant el problema de la libertad supone, entonces, un orden de derecho internacional, es decir, un Estado republicano de ciudadanía cosmopolita. El proceso de republicanización que sólo puede culminar en un Estado de ciudadanía cosmopolita constituye el propósito de la "paz perpetua" y surge, insistimos, desde la idea misma de las condiciones de posibilidad de realización de la libertad. Sólo a partir del reconocimiento jurídico de derechos en una legalidad internacional es posible la paz entre los Estados. Kant afirma al respecto que bajo el concepto general de derecho público se piensa no sólo el derecho político, sino también el derecho de gentes (*ius gentium*): "Uno y otro de consuno,

¹⁵¹ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 352, §62, p. 192. [Ak. VI, 352].

¹⁵² I. Kant. *Sobre la paz perpetua*, p. 31. [Ak. VIII, 360].

puesto que la tierra no es ilimitada sino que es una superficie limitada por sí misma, conducen inevitablemente a la idea de un *derecho político de gentes* (*ius gentium*) o un *derecho cosmopolita* (*ius cosmopolitanum*), de modo que, con tal de que a una de estas tres formas de estado jurídico [*rechtlichen Zuständen*] le falte el principio que restringe la libertad externa [*äußere Freiheit*] mediante leyes, el edificio de las restantes queda inevitablemente socavado y acaba por derrumbarse”¹⁵³.

A propósito de esta afirmación presentada por Kant en la *Metafísica de las costumbres*, Katrin Flikschuh¹⁵⁴ ha subrayado el lugar que guarda en la filosofía kantiana del derecho el supuesto de la condición esférica de la tierra y su carácter limitado, según se afirma también en *Sobre la Paz perpetua*. Es a partir de esta idea, sostiene, que puede comprenderse el cosmopolitismo en Kant. Desde nuestro punto de vista, no obstante, lo que subyace a la filosofía kantiana en general (y a este tema en particular) es la idea de la libertad y el derecho de los hombres. La idea de un derecho cosmopolita no se funda en la condición de la tierra -en todo caso ésta es sólo una situación que la vuelve necesaria-, sino que se funda racionalmente en el derecho a la libertad que corresponde a voluntades que habrán de coexistir necesariamente. Lo que es fundamental en Kant es, así, el derecho de los hombres. En este sentido, puede decirse que para Kant la libertad sólo es posible cuando es posible la libertad de todos, esto es, bajo las condiciones de una justicia de alcance universal. Tal y como Kant concibió su filosofía práctica, se trataba de una filosofía (moral y jurídica) para el futuro.

¹⁵³ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 311, p. 140. [Ak. VI, 311].

¹⁵⁴ Vid. su libro *Kant and modern political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Con este vínculo entre libertad y justicia pública, Kant abre a la tradición contractual el ámbito internacional. En su filosofía política y del derecho, la dicotomía estado de naturaleza-Estado civil se transforma entonces al incorporar un elemento más de forma tal que debe pensarse en términos de estado de naturaleza-Estado civil-Estado cosmopolita. En consecuencia, el problema del derecho de los hombres se abre también a esta perspectiva más allá de lo nacional. Es el propio criterio de racionalidad práctica el que lleva inscrito este alcance universal de los derechos: la universalidad basada en la dignidad de la persona.

En este sentido, para Kant además la propiedad sólo puede considerarse perentoria bajo las condiciones de una sociedad cosmopolita. Afirma así hacia el final de la doctrina del derecho que "Puesto que el estado de naturaleza de los pueblos, igual que el de los hombres individuales, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal, antes de este acontecimiento todo derecho de los pueblos y todo lo mío y tuyo externo de los Estados, que se adquiere y conserva mediante la guerra, es únicamente *provisional*, y sólo en una *asociación universal de Estados* [*allgemeinen Staatenverein*] (análoga a aquélla por la que el pueblo se convierte en Estado) puede valer *perentoriamente* y convertirse en un verdadero *estado de paz*"¹⁵⁵. Sobre este tema Kant no abunda, pero desde luego responde a la idea general de que sólo bajo las condiciones de legalidad puede haber un derecho garantizado perentoriamente. Sin estas condiciones, los posibles derechos adquiridos -incluyendo el de propiedad- sólo son provisionales al no responder a una voluntad y un poder comunes.

¹⁵⁵ I. Kant. *La metafísica de las costumbres*, 350, p. 190. [Ak. VI, 350].

Puede decirse, en suma, que la filosofía política kantiana constituye una reflexión en torno al derecho y la libertad. De lo que se trata, de acuerdo con Kant, es de conseguir un orden jurídico que garantice la vigencia y, sobre todo, permita la realización de la libertad. Al final de su *Paz perpetua*, Kant aclara así que no puede existir conflicto entre moral y política, pues la primera es en este caso concebida como teoría del derecho y la segunda como su aplicación práctica. El problema de la libertad y del Estado, al interior y al exterior, es una cuestión de organización jurídica.

De alguna manera, Kant condiciona la viabilidad del Estado nacional moderno al vincularlo con la posibilidad de un orden jurídico internacional que garantice la libertad y el derecho de los pueblos, de un orden jurídico legítimo. Desde luego, la preocupación con relación a este tema tiene que ver también con la situación de su época. La revolución francesa de 1789 pronto rebasó las fronteras nacionales y para 1794 toda Europa estaba en guerra. El fenómeno actual de la globalización, del que incluso experimentamos ya sus consecuencias, vuelve aún más necesario este derecho político de la humanidad desde bases morales.

En la ampliación de su teoría de la justicia a las relaciones internacionales, Rawls parte de una distinción entre “sociedades liberales bien ordenadas” y “sociedades jerárquicas bien ordenadas”. Una asociación entre ellas es posible –busca defender Rawls- a partir de ciertos principios de carácter liberal y de una reconsideración de los derechos humanos que aleja de ellos su fundamentación moral. No obstante, la reflexión rawlsiana sobre las relaciones internacionales parece circunscribirse a la propuesta de un conjunto de reglas básicas de convivencia respetuosa y tolerante. Falta en Rawls, nos parece, la idea de una comunidad internacional desde

condiciones de igualdad. En todo caso, la sociedad mundial debería también poder concebirse (si Rawls hubiera continuado con los conceptos por él acuñados) como una empresa moral cooperativa y para beneficio mutuo¹⁵⁶. En la obra de Kant, el criterio de universalidad con base en la dignidad de la persona deriva, en última instancia, en la idea de una ciudadanía cosmopolita que participa de un orden común de justicia. Sólo con la consecución de un orden jurídico internacional puede considerarse como garantizado el sistema total de libertades de acuerdo con Kant.

De acuerdo entonces con lo anterior, puede decirse que la importancia del tema del derecho cosmopolita en la filosofía política y del derecho en Kant es tal que cualquier explicación de la doctrina kantiana del derecho que no lo aborde resulta incompleta. La idea de un derecho cosmopolita conlleva en Kant, como hemos visto, la reconsideración tanto de los fundamentos normativos del Estado como de los derechos y libertades de sus ciudadanos, e incluso de problemas específicos (y fundamentales) como el de la propiedad¹⁵⁷.

Con la propuesta de una posible república mundial culmina en la filosofía kantiana la idea de la libertad como autodeterminación. Se trata, no obstante y como puede verse, de una autodeterminación en términos universales, es decir, comprometida con el deber hacia los demás y bajo la idea de un reino de los fines. Se trata, aquí, no sólo de la capacidad autolegisladora de las personas, sino también de la manera en que esta

¹⁵⁶ Cfr., J. Rawls. "El derecho de gentes", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 16, mayo de 1997, Madrid.

¹⁵⁷ Sin embargo, algunos intérpretes de la obra de Kant (como Allen Rosen en su *Kant's theory of justice*) dejan de lado el problema del derecho cosmopolita.

capacidad debe realizarse: desde condiciones de universalidad que respeten la dignidad de todos.

La propuesta de un estado de ciudadanía cosmopolita constituye al interior de la filosofía kantiana la última etapa del vínculo indisoluble entre libertad y justicia. Lo que en Kant se inicia teóricamente con el problema de la fundamentación de la razón práctica, de la capacidad racional autolegisladora y proveedora de fines, concluye con la necesidad y definición de un orden de justicia que permita y propicie su desarrollo, pudiendo de esa manera cumplir el hombre con su condición definitoria, con su destino moral. La libertad del hombre está estrechamente vinculada a una situación de justicia mundial como condición de posibilidad.

La razón práctica encuentra en la dignidad de la persona el criterio de la moralidad –el de universalidad. Y es éste el punto de partida de su ejercicio racional, de forma tal que la libertad como autonomía supone una legislación en términos universales y conforme a la idea de un posible reino de los fines. Porque la humanidad es un fin objetivo para la razón, los derechos de la humanidad deben ser también para ella (y por tanto para cada una de las personas) objeto del más alto respeto.

Conclusiones

i

Las ideas finales que a continuación se presentan buscan ser un colofón al estudio que hemos desarrollado pero también, y sobre todo, una serie de interrogantes que permitan posibles investigaciones futuras. Lo primero que habría que decir sobre nuestro trabajo es que se trata de una interpretación de la filosofía kantiana que se sostiene –como hemos querido mostrar- en la obra del propio Kant, pero se trata además, nos parece, de una interpretación que busca destacar la vigencia del legado filosófico kantiano. Con este propósito hemos tenido también en cuenta las obras de Rawls y Habermas y el desarrollo que ellos han dado a la teoría kantiana.

Con relación al problema de la libertad moderna en Kant hemos partido de una reconsideración de su filosofía práctica que vincula lo que se conoce como su filosofía política y del derecho con una visión sustantiva de su ética. Nuestra perspectiva, al respecto, se aleja de las concepciones de la ética kantiana que la definen como caracterizada por un formalismo vacío o un universalismo abstracto. La cuestión es, en este sentido, sin duda de suma importancia para una posible interpretación actual de la filosofía kantiana y contrasta además con otro tipo de posiciones, como la de Agnes Heller, que creen ver en la filosofía de Kant “dos éticas”.

Heller, en efecto, considera que en la obra kantiana pueden distinguirse dos éticas: una primera contenida por ejemplo en la *Crítica de la razón práctica* y una segunda -en ocasiones contrapuesta a la primera- presentada en la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres*.

Para Heller, mientras que la primera ética es atomista, Kant, con la experiencia posterior de la revolución francesa y la influencia de la cultura y filosofía alemanas de entonces, habría reconsiderado sus puntos de vista incorporando una valoración positiva de otros elementos humanos como los apetitos. Incluso, según Heller las modificaciones que Kant introdujo a su ética de la *Metafísica de las costumbres* tenían como propósito recoger “conservando su concepción básica ... todos los valores que habían sido desarrollados por la otra gran tendencia ética de su época (de Shaftesbury a Schiller y Goethe): el ideal del hombre armónico, la unión de la virtud y la belleza, la categoría del sentimiento moral (del sentimiento de la genericidad)”¹⁵⁸. Heller cree encontrar los primeros atisbos de este cambio en la metodología de la segunda parte de la *Crítica del juicio*.

En nuestra investigación hemos asumido la filosofía de Kant en su conjunto, como un sistema, y ello nos ha permitido, con los trabajos a que ahora tenemos acceso, superar la visión puramente formalista de la ética kantiana. No obstante, cabe reconocer que con la idea de desarrollar una filosofía crítica trascendental los resultados para la ética kantiana son, por decirlo de alguna manera, un tanto ambivalentes: al mismo tiempo que con el criticismo los temas de la ética en general, y el de la libertad en particular, adquieren su fundamentación racional y objetiva, lo cierto también es que su formulación en términos de un estudio crítico de la razón en muchas ocasiones parece ocultar el sentido originario de la ética de Kant, es decir, la idea de una ética de la unidad con los fines de la humanidad.

El desarrollo de la *Crítica de la razón práctica* parece sugerir en ocasiones, en efecto, que la moralidad supone la idea de un sujeto

¹⁵⁸ Agnes Heller. *Crítica de la ilustración. Las antinomias morales de la razón*, Península, Barcelona,

cognoscente aislado o de una voluntad libre que debe decidir, desde su interioridad y de manera independiente, las cuestiones de carácter moral que se le plantean cotidianamente. Un elemento más que sugiere esta interpretación es, sin duda, el hecho de que esta segunda *Crítica* está desarrollada en gran medida en contraste permanente con la *Crítica de la razón pura*. La idea misma de un mundo moral inteligible es desarrollada en gran parte del texto teniendo como base la idea de naturaleza del mundo sensible, símil que sólo es de alguna forma puesto de lado hasta que se avanza en el estudio propiamente de la racionalidad práctica. La transición del estudio crítico de la razón a lo que podría ser la racionalidad social tampoco está exenta de problemas. De hecho, fue esto lo que llevó a Hegel a incorporar en la filosofía el estudio de la historia y de la estructura de la sociedad moderna.

Nuestra perspectiva de investigación de la obra kantiana ha tenido presente, además, las preguntas fundamentales planteadas por Kant: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? y ¿Qué es el hombre?. Esta última pregunta conjunta las tres anteriores y refleja, desde nuestro punto de vista, la idea de Kant sobre la tarea que corresponde a la filosofía, en general, y a su propio proyecto intelectual, en particular. Ha sido nuestra intención, así, destacar la centralidad del proyecto kantiano de una metafísica de las costumbres reconsiderando la obra, su evolución y los motivos para esta evolución. En este sentido, hemos estudiado la obra de Kant como un sistema y reconocido el carácter de “propedéutica” que guardan en el mismo las críticas de la razón pura y práctica. Del mismo modo, desde la lectura que aquí sugerimos los escritos de Kant que han sido agrupados bajo el rubro de “filosofía de la historia” o “escritos políticos”,

son sustanciales al proyecto filosófico kantiano. No pueden ser considerados, entonces, de segundo orden.

ii

Con el primer capítulo hemos querido poner en primer plano, como punto de partida, los elementos fundamentales que subyacen al proyecto filosófico kantiano, sus convicciones profundas: en este caso y desde nuestro punto de vista, su concepción del hombre y de la historia. Nos encontramos así con la definición moral del hombre, el problema de la libertad en la historia y el proyecto moderno de Ilustración. En el caso de la definición moral del hombre, cabe aclarar que si bien Kant no parte explícitamente de esta definición, sino tan sólo de la de ser racional, sí se trata de una convicción básica siempre presente. Destacamos en ese apartado también el propósito kantiano de desarrollar una metafísica de las costumbres para una sociedad en proceso de ilustración.

En los capítulos II y III estudiamos la fundamentación y contenidos de la ética kantiana. Enfatizamos, al respecto, la manera en que Kant delimita el dominio de la racionalidad práctica, su peculiaridad y primacía. Destacamos también la idea de la dignidad humana como el contenido sustantivo que justifica el imperativo categórico y orienta a la ética kantiana en general. Con la idea de la dignidad de la persona el criterio de universalidad como criterio de moralidad adquiere sentido normativo: se trata no sólo del proceder que debe seguir la razón en tanto ordenadora, sino del punto de partida de toda reflexión que aspire a ser moral de forma

tal que obliga a promulgar y observar normas válidas para todos y que comprendan a todos.

Con su estudio sobre la moral y su conclusión en la fórmula del imperativo categórico en tanto que principio de autodeterminación como fundamento de la moralidad, Kant considera a la libertad moral como una libertad surgida de la reflexión desde el respeto a la dignidad de la persona. El hombre posee una conciencia moral, pero debe sujetar a la razón autónoma (no a los sentidos que son siempre subjetivos) sus consideraciones morales. La libertad de la persona moral se caracteriza, así, por su actitud reflexiva en cuanto a sus fines y actos, mismos cuyas máximas se ven sometidas de manera permanente a la prueba de la universalización. Con el criterio de universalización, Kant condicionó las decisiones morales del individuo a sujetarse a criterios comunes, depositó en la persona misma la necesidad de pensar en términos generalizables, compartidos y válidos para todos. Una razón moral (razón práctica) no puede ser nunca una razón individual, egoísta u orientada por intereses privados, sino que se trata de una razón común, compartida. La razón moral kantiana es una razón orientada hacia los demás.

A la formulación kantiana de un imperativo categórico subyace también una cierta forma de consenso racional a partir del cual es posible conciliar voluntades y pensar fines morales en común. En este sentido, los principios morales sirven para proveer de reglas de acción válidas universalmente para todos los seres racionales. La reflexión que supone el imperativo categórico busca entonces racionalizar la libertad humana, del mismo modo que su presentación jurídica lo hace con las relaciones de los miembros de un orden civil. Tras el imperativo categórico no se esconde el

dictado de la voluntad individual que busca imponer universalmente su ley, sino la enseñanza moral de la reciprocidad y obligatoriedad igualmente válidas para todos. El alegato kantiano en contra de la felicidad es, desde nuestra perspectiva, un alegato también en contra de principios subjetivos y arbitrarios como fundamento de la moralidad y en favor de principios universales, susceptibles de reconocimiento público.

La idea sustantiva de la ética de Kant que presentamos aquí se sustenta además en una lectura en conjunto de las tres formulaciones del imperativo categórico, de forma tal que Kant piensa la moralidad como la única condición bajo la cual el hombre puede ser fin en sí mismo como miembro legislador de un reino de los fines. Finalmente, la interpretación de la filosofía práctica kantiana supone reconocer el concepto positivo de libertad, es decir, la idea de la libertad como autonomía, la facultad legislativa de la razón .

La ética tal y como la entendía Kant, definida en términos de un deber hacia la humanidad, parece ser la única posible dada la situación moderna de libertad y secularización de las condiciones de vida. Se trata, en Kant, de una ética para la modernidad, de una reflexión sobre los contenidos racionales y universales de la modernidad como época. Es así que los temas propiamente humanos deben pensarse desde el criterio de universalización para su posible racionalización moral. En realidad, en el contenido de universalidad que prescribe el imperativo categórico se expresa además el universalismo moral como autocomprensión práctico-moral de la modernidad¹⁵⁹. En el desarrollo del propio sistema filosófico

¹⁵⁹ La formulación es de Habermas y aparece en su artículo “La idea kantiana de la paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años” (Revista *Isegoría*, núm 16, marzo de 1997, Madrid).

kantiano, el criterio de universalidad conlleva conclusiones sustantivas, como vimos también.

En la obra de Kant, la libertad en tanto que causalidad de la razón práctica resulta en última instancia ser una facultad creadora a partir del hombre mismo. Con lo anterior Kant, al tiempo que reconoce que el mundo del hombre moderno no está gobernado ni por Dios ni por la causalidad mecánica de la naturaleza, afirma la centralidad de la persona en el mismo y su condición de libertad para pensar un mundo de acuerdo con su determinación moral. La interdependencia entre libertad y moralidad va más allá de la relación entre libertad y ley moral como *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*. Desde nuestra perspectiva, en la filosofía práctica kantiana la libertad es tanto presupuesto como resultado de la moralidad: somos así auténticamente libres cuando por medio de las leyes que nos hemos dado es posible el respeto a la dignidad de la persona; somos libres para construir, desde nuestra razón, un mundo moral como reino de los fines.

En el caso de las sociedades modernas, la filosofía política de Kant afirma la coexistencia de libertades que conforme a una ley universal debe hacer posible el derecho. En la obra de Kant, la idea de la dignidad de la persona deriva como consecuencia, incluso, la necesidad de un derecho cosmopolita que haga posible dicha coexistencia preservando condiciones de justicia pública para todos. Desde esta perspectiva, los derechos y libertades individuales deben ser reconsiderados, incluso el derecho a la propiedad. El principio universal del derecho representa una norma para la coexistencia de libertades y, como dijimos también, junto con la idea del contrario originario buscan reflejar la idea de una coexistencia legítima, conforme a la libertad (Capítulos V y VI).

Así, el problema de la libertad moderna está para Kant estrechamente vinculado con el de la legalidad, con el de las condiciones de justicia pública necesarias para realizar la propia libertad. De esta manera, tanto el imperativo categórico como su especificación en el principio universal del derecho y la idea del contrato originario buscan preservar la libertad en sus distintas dimensiones (autonomía moral, libertad exterior y autolegislación pública), una libertad que es en realidad, tal y como lo hemos tratado de demostrar, autonomía. Para Kant, la libertad no es una forma de propiedad, sino que se trata más bien de la capacidad de autolegislación desde principios morales y para realizar los más altos fines de la humanidad.

En este sentido, en la filosofía política de Kant ni el Estado ni el derecho son concebidos como meras restricciones o límites a la voluntad individual, sino que su organización conforme a la libertad de la persona constituyen un paso en el camino hacia una sociedad de justicia pública, tarea que Kant precisa para las sociedades modernas y para la cual la metafísica de las costumbres debe ser un instrumento esclarecedor. Se trataba, desde su perspectiva, de dar lugar a un orden de razón y, por tanto, de derecho, dejando atrás cualquier orden impuesto o ilegítimo. De aquí su propuesta de moralización de las sociedades en términos de su republicanización, de su realización como órdenes civiles con base en la libertad, igualdad e independencia de los ciudadanos.

Hemos realizado una lectura que, al poner en primer plano la base moral que fundamenta y da aliento al proyecto filosófico kantiano, busca hacer compatibles su filosofía jurídico-política con su ética. De esta manera, un reino de los fines –por ejemplo- sólo puede pensarse desde la igualdad

de derechos que corresponden a las personas, si bien Kant en ocasiones acepta la desigualdad de derechos como lo sugiere su distinción entre ciudadanos activos y pasivos. En este mismo sentido, si bien la idea de un Estado republicano es compatible con esta concepción de un reino de los fines, sólo la idea de una República mundial de ciudadanos pareciera recoger esta lección kantiana de un reino universal de los fines. En todo caso, resulta claro que por la idea de la dignidad humana la filosofía kantiana guarda un profundo sentido igualitario, y la idea de una República mundial de ciudadanos aúna la idea de la dignidad de la persona como contenido sustantivo de la ética crítica y el principio de universalidad como criterio de la racionalidad práctica.

En la *Crítica del juicio* de Kant, Hannah Arendt (1906-1975) creyó encontrar una filosofía política. Su propuesta es, sin duda, polémica. El énfasis de Arendt en el problema de la capacidad de juzgar se explica por su preocupación en torno al tema -desde luego importante- de la indiferencia en el espacio público y la ausencia de responsabilidad que habrían contribuido, desde su perspectiva, al ascenso y desarrollo del totalitarismo. De hecho, puede decirse que gran parte de la obra de Arendt encontró su motivación en la experiencia límite del totalitarismo. La reflexión en torno a la política en Kant, no obstante, es indisociable del problema de la libertad y el derecho. Nuestro propósito, al respecto, ha sido estudiar el problema de la libertad moderna y sus principios (universalidad y autonomía) y condiciones de realización (una legalidad que ha de ser legítima). Discutir la propuesta de Arendt nos llevaría por otros temas y nos llevaría, además, al difícil problema de la relación entre el mundo de la política y el de la estética.

iii

Ha sido nuestra intención, finalmente, proponer una lectura de la obra de Kant que nos permita encontrar lecciones para nuestro presente (y futuro) bajo la convicción de que, tal y como lo señalábamos al inicio de este trabajo, los autores clásicos alcanzan esa consideración tanto por la importancia de su obra para su época, como por su actualización permanente. Lo anterior resulta particularmente cierto cuando se trata de autores que, como Kant, han desarrollado su pensamiento en una etapa crucial para la historia: en este caso en los albores de la modernidad moral y política, en una etapa en que la sociedad vuelca sus esfuerzos sobre sí misma, sobre sus fundamentos organizativos y sus proyectos de futuro conforme a determinados valores fundacionales y un cierto ideal de vida. La comprensión de la filosofía kantiana es, así, fundamental dado que se desarrolla una vez que la etapa de transición de la primera modernidad culmina y se ha dado lugar entonces a una reflexión colectiva y consciente de la propia sociedad sobre los valores y principios que habrán de orientarla y con relación a los cuales se empieza ya a tener mayor claridad.

En la obra de los autores clásicos podemos siempre encontrar dos elementos estrechamente vinculados entre sí: una enseñanza y una actitud básicas. Y Kant enseña la dignidad de la persona como fundamento de la moralidad y eje del orden jurídico-político. Y enseña también la prioridad de la razón práctico-moral tanto en la definición de los fines de la persona como en los fundamentos del orden jurídico-político. Y enseña, finalmente, el respeto y el deber hacia la humanidad.

Al mismo tiempo, la filosofía kantiana descansa en la confianza en la razón ilustrada, en la capacidad moral del hombre y en la esperanza en un futuro de acuerdo con su determinación libre y moral. No sólo las aspiraciones que inicialmente impulsaron a la revolución francesa contribuyeron a esta actitud básica de Kant, la misma concepción científica entonces predominante –en particular la perspectiva que abrieron los descubrimientos de Newton- parecían dar sustento a esa visión amplia y generosa sobre la humanidad y su futuro.

Pero a pesar de que la Europa del Kant de los últimos años daba ya muestras de que el camino hacia la libertad no resultaría nada fácil (algo sobre lo que él mismo tuvo conciencia), cabe decir sin embargo que el propio Kant no alcanzó a prever la complejidad que pronto alcanzarían las sociedades modernas, la preeminencia que en ellas tendría el orden económico y cómo éste se desbordaría hasta penetrar en sus distintas esferas e incluso en las mismas relaciones humanas básicas instrumentalizándolas. En los últimos años de su desarrollo intelectual, Kant consideró que el comercio podía contribuir a la paz, podía obligar a establecer relaciones legales entre los Estados. No pensó que traería consigo nuevas y férreas formas de poder. En este sentido, quizás Kant no pudo vislumbrar la dificultad humana para escuchar no sólo la voz del derecho, sino la voz de la razón misma, si bien siempre tuvo claro en que había que insistir en el esfuerzo en favor de la razón. Kant en última instancia -cabe decirlo- siempre confió en el potencial transformador de una ilustración a partir del uso público de la razón.

Desde su definición misma, la filosofía kantiana es –y sobre esto él parecía tener claridad- una filosofía de futuro. El criterio de universalización

que subyace a su base es muestra clara de lo anterior. Se trata, en Kant, de una filosofía que se instala en su tiempo y da un paso más allá: hacia la búsqueda de la moralización de las relaciones humanas. El arte y la ciencia nos han hecho cultos, afirma Kant, y somos también civilizados “hasta el exceso”, falta mucho todavía, no obstante, para poder considerarnos como moralizados. Con lo anterior, Kant se refiere a la necesidad de dar lugar a un orden internacional de derecho con base en la libertad y dignidad humanas.

En esta tesis, además, hemos querido defender la vigencia de la ética para con la filosofía política, sobre todo cuando, como ocurre con la filosofía kantiana, se trata de articular conceptualmente los fines que la humanidad se ha dado a sí misma en una cierta etapa de su historia. En la obra del propio Kant, en realidad los límites entre ambos ámbitos de reflexión parecen difuminarse. Se trata, al respecto, de nuestro punto de partida en esta reflexión pero, al mismo tiempo, de nuestra convicción sobre lo que debe ser y será la ética: una reflexión de carácter social sobre los fines de la humanidad. Debe tenerse presente, al respecto, la dimensión política que guarda la moral moderna, como lo ha destacado Ernst Tugendhat¹⁶⁰.

Como hemos visto, la propia obra de Kant adquiere una significación profunda una vez que se estudian en conjunto su ética y su filosofía política y del derecho. El desarrollo moral se asume así como resultado de un proceso colectivo e histórico y del cual forma parte fundamental el logro de una sociedad de justicia pública. Desde esta perspectiva, y como también hemos querido mostrar, ideas como la del imperativo categórico, la de un reino de los fines y la distinción entre fenómeno y noumeno adquieren un

¹⁶⁰ Ernst Tugendhat. *Lecciones de ética*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 225.

sentido que les permite además superar muchas de las críticas (de “formalismo” y “abstracción”) que se les han planteado.

Por otra parte, Kant creyó ver en los signos de su época la posibilidad de un mundo acorde con la moralidad del hombre: lo vió tanto en determinados hechos como la revolución francesa -donde el reclamo libertario exigía una reorganización de las sociedades-, pero lo vio también como disposición del hombre, de aquí su idea de que en la reflexión moral cotidiana tendemos a cotejar nuestras máximas con una suerte de ley moral. Nuestra situación, por el contrario, se caracteriza por el derrumbe moral de las sociedades modernas dada la instrumentalización de sus principios básicos, lo que ahora –como dijimos más arriba- va más allá incluso de las instituciones políticas para adentrarse en las sociedades mismas, en las relaciones básicas. La libertad, bajo esta situación, parece en muchas ocasiones perder sentido o volverse insustancial e ineficaz.

Debemos, por tanto, tomar debida nota de la configuración básica de las sociedades contemporáneas y, de manera específica, de los problemas que las caracterizan: una globalización centrada en lo económico y con ventajas para los países desarrollados de forma tal que la mayoría de las decisiones económicas quedan lejos de las manos de aquellos a quienes éstas afectan con mayor gravedad. Como consecuencia importante de lo anterior, la migración hacia los países desarrollados se incrementa y, si bien ha terminado por transformar en algunos casos la identidad de los mismos, en otros casos las actitudes discriminatorias se reproducen. Además, es importante reconocer la profunda crisis educativa y cultural que vivimos, al mismo tiempo que prevalecen los valores egoístas y se impide así el desarrollo de una cultura ética y cívica.

Paradójicamente, la situación actual nos alerta sobre la interdependencia, cada vez más creciente, de las sociedades modernas. Se trata, ahora, de una interdependencia en términos sí del desarrollo económico, pero también del desarrollo social, cultural y en términos de la preservación de la ecología. Debemos asumir, al respecto, la responsabilidad de un mundo común. Y quizás resulta aquí sugerente la idea kantiana de una comunidad ética bajo leyes de virtud que acompañe y complemente al Estado civil¹⁶¹. Dada la experiencia de las sociedades democráticas modernas, al parecer una comunidad ética resulta condición de viabilidad de cualquier Estado civil.

Pero si los actuales órdenes democráticos habrán de transformarse para preservar la libertad, será necesaria además una legalidad de alcance universal sustentada en la dignidad de la persona. La legalidad internacional actualmente existente, presidida por la Organización de las Naciones Unidas, parece más bien –siguiendo la distinción kantiana– un pacto de paz resultado de la segunda guerra mundial. Y este tipo de acuerdos, nos advierte Kant, puede en cualquier momento romperse y dar lugar nuevamente al conflicto, como por lo demás hemos visto que ha sucedido una y otra vez en la segunda mitad del siglo XX. Puede decirse así que esta legalidad internacional debiera, como primer paso para su reconfiguración, buscar por lo pronto organizarse a partir de una federación de Estados libres y bajo condiciones de igualdad reconocidas por todos los miembros de dicha asociación.

¹⁶¹ Cfr. su libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Tercera parte, primera sección.

La transformación de los Estados democráticos actuales vuelve necesario, también, contar con el ejercicio público de una razón fundamentalmente moral y autocrítica con las realidades de hecho, con las costumbres que se confunden hoy con ideologías, tal y como quería Kant. Y habrá de ser además una razón histórica –como quería Hegel. En particular, debieran de ponerse en el centro de la discusión pública los fines de la democracia mientras que, al mismo tiempo, habría que reconocer que los medios y recursos de la misma son precisamente eso: medios y recursos para la realización de un orden de la libertad con base en la dignidad de la persona.

Una vez que las certezas se han desvanecido, resulta indispensable volver a la reflexión sobre el hombre. Parece indispensable también, sin embargo, partir de una reconsideración de la filosofía actual. Con las debidas precauciones, habría que reconsiderar la división del trabajo, la especialización que caracteriza a la filosofía actual, pues en muchas ocasiones –y esto debe reconocerse- lo que tenemos es un estrechamiento del punto de vista filosófico y de sus posibilidades intelectuales.

Sobre todo desde finales del siglo XIX, la filosofía ha experimentado un proceso de transformación (tanto por el desarrollo de las ciencias naturales y sociales como por la evolución misma de las sociedades modernas) cuyos resultados la mayoría de las veces no parecen claros y sí, en cambio, parece haberse perdido el sentido normativo del discurso filosófico. Antes de dejar de lado el concepto de razón moderna y la filosofía vinculada al mismo, cabe recordar el sentido fundamentalmente moral de la filosofía de Kant, su idea de una razón práctica y configuradora de un posible mundo moral. Falta aún evaluar el alcance de la propuesta

habermasiana de una racionalidad comunicativa, pero la crítica a la razón moderna y a su racionalidad normativa no puede dar lugar, sin más, al rompimiento con ella. Porque lo que sigue estando en riesgo, aún hoy en día, es el proyecto mismo de la modernidad e, incluso, la posibilidad de un mundo propiamente humano. Y la filosofía como reflexión intelectual no puede permanecer ajena a esta situación.

Bibliografía

Allison, Henry. *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, USA, 1990.

Altieri, Angelo. *Kant: el reino de la moralidad y el orden jurídico-político*, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, 1995.

Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ronald Beiner (ed.), trad. de Carmen Corral, Paidós Barcelona, 2003 (Paidós Studio, 157).

Baynes, Kenneth. *The normative grounds of social criticism. Kant, Rawls, and Habermas*, State University of New York Press, Nueva York, 1992.

----- "The liberal/communitarian controversy and communicative ethics", en *Universalism vs. communitarianism. Contemporary debates in ethics*, David Rasmussen (ed.), 2a. ed., The MIT Press, Cambridge, Massachusetts/Londres, 1995.

Baumann, Peter. "Zwei Seiten der Kantschen Begründung von Eigentum und Staat", *Kant Studien*, núm. 85, cuaderno 2, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1994.

Beck, Lewis W. "Kant & the right of revolution", en *Immanuel Kant. Critical assessments*, Ruth F. Chadwick (ed.), vol. III "Kant's moral & political philosophy", Routledge, Londres/Nueva York, 1992, pp. 399-411.

Booth, William James. *Interpreting the world. Kant's philosophy of history and politics*, University of Toronto Press, Toronto/Bufalo/Londres, 1986.

Brandt, Reinhard. *Immanuel Kant. Política, derecho y antropología*, Gustavo Leyva (ed.), UAM/Goethe Institut/Plaza y Valdés, México, 2001, (Biblioteca Signos, 6).

Bullock, Alan. *La tradición humanista en occidente*, trad. de Enrique Fernández-Barros, Alianza, Madrid, 1989 (El libro de Bolsillo, 1419).

Carnois, Bernard. *The coherence of Kant's doctrine of freedom*, trad. por David Booth, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de la ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, 3a. ed., FCE, México, 1975, (Obras de Filosofía).

----- *Kant, vida y doctrina*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1993, (Breviarios, 201).

Cole, G. D. H. "Preface", en *The social contract and the Discourses*, 3a. ed., Alfred A. Knopf, Nueva York/Toronto, 1992, pp. 345-382.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán: de Kant a Heidegger*, Herder, t. I, Barcelona, 1986, (Teología y Filosofía).

Cortina, Adela. "Dignidad y no precio: más allá del economicismo", en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Esperanza Guisán (Coord.), Anthropos, Barcelona, 1988, (Pensamiento crítico/Pensamiento utópico, 31), pp. 140-166.

Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Cátedra, Madrid, 1997, (Teorema).

Dilthey, Wilhelm. "El ideario de la ilustración alemana", en *De Leibniz a Goethe*, trad. de José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura y Eugenio Imaz, FCE, México, 1945, (Obras de Filosofía).

Dodson, Kevin. "Autonomy and authority in Kant's Rechtslehre", *Political Theory*, vol. 25, núm. 1, febrero 1997, pp. 93-111.

Flikschuh, Katrin. *Kant and modern political philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Galston, William A. "What is living and what is dead in Kant's practical philosophy?", en *Kant & Political Philosophy. The contemporary legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Yale University Press, New Haven/Londres, 1993.

Gay, Peter. *The enlightenment: an interpretation*, vol.1, "The rise of paganism", 6a. ed., Alfred A. Knopf, Nueva York, 1976.

Gregor, Mary. "Kant's approach to constitutionalism", en *Constitutionalism. The philosophical dimension*, Alan Rosenbaum (ed.), Greenwood Press, Nueva York/ Westport/Connecticut/Londres, 1988, pp. 69-87.

Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Nueva York/Australia, 1993.

----- *Kant on freedom, law and happiness*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000.

Habermas, Jürgen. "La modernidad: un proyecto inacabado", en *Ensayos políticos*, trad. de Ramón García, Península, Barcelona, 1988, pp. 265-283, (Historia, ciencia, sociedad, 207).

----- *Pensamiento postmetafísico*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, México, 1990, (Humanidades/ Filosofía).

----- "La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 16, marzo de 1997, Madrid.

----- *Facticidad y validez*, trad. e intr. de Manuel Jiménez Redondo, Trotta, Madrid, 1998 (Estructuras y procesos).

Hassner, Pierre. "Immanuel Kant [1724-1804]", en *Historia de la filosofía política*, Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), trad. de Leticia García, Diana Sánchez y Juan J. Utrilla, FCE, México, 1993, (Obras de Política y Derecho).

Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III. trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1985, (Obras de Filosofía).

----- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, t. II, trad. de José Gaos, Altaya, Barcelona, 1994.

Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Elsa Cecilia Frost, 2a. ed., FCE, México, 1996.

Heller, Agnes. *Crítica de la ilustración. Las antinomias morales de la razón*, trad. de Gustau Muñoz y José I. López, Península, Barcelona, 1984, (Historia, ciencia, sociedad, 191).

Herman, Barbara. *The practice of moral judgment*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.

Hinman, E. L. "Kant's philosophy of law", en *Immanuel Kant. 1724-1924*, Papers read at Northwestern University, Bicentenary of Kant's birth, The Open Court Publishing Company, Chicago/Londres, 1925, pp. 139-154.

Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*, Herder, Barcelona, 1986, (Biblioteca de Filosofía, 21).

Hofstadter, Richard. *La tradición política norteamericana. Y los hombres que la formaron*, trad. de Mariluz Caso, FCE, México, 1984, (Obras de Política y Derecho).

Johnson, Paul. *Estados Unidos. La historia*, trad. de Fernando Mateo y Eduardo Hojman, Javier Vergara editor, 2001, Barcelona.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, vol. VI, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1914.

----- *Philosophical correspondence*, Arnulf Zweig (trad. y ed.), 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago, 1970.

----- *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischër Entwurf*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1971 (Universal Bibliothek).

----- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez, 2a. ed. Alianza, Madrid, 1981 (El libro de bolsillo, 163).

----- *Schriften sur Geschichtsphilosophie*, Philipp Reclam, Stuttgart, 1985, (Universal Bibliothek).

----- *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, trad. y n. de Pedro Chacón e Isidro Reguera, Alianza, Madrid, 1987, (El libro de Bolsillo, 1271).

----- *Logic*, Dover Publications, Nueva York, 1988.

----- *La metafísica de las costumbres*, trad. y n. de Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid, 1989, (Clásicos del Pensamiento, 59).

----- *Teoría y práctica*, trad. de Francisco Pérez y Roberto Rodríguez, 2a. ed., Tecnos, Madrid, 1993, (Clásicos del Pensamiento, 24).

----- *Filosofía de la historia*, trad. de Eugenio Imaz, 2a. ed., FCE, México, 1994, (Colección Popular, 147).

----- *Lecciones de ética*, Roberto Rodríguez A. (ed.), Crítica, Madrid, 1998.

----- *Sobre la paz perpetua*, trad. de Joaquín Abellán, 6a. ed., Tecnos, Madrid, 1998, (Clásicos del Pensamiento, 7).

----- *Correspondence*, edición de Arnulf Zweig, Cambridge University Press, USA, 1999.

----- *En defensa de la Ilustración*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

----- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, edición bilingüe de José Mardomingo, Ariel, Barcelona, 1999.

----- *Practical philosophy. The Cambridge editions of the works of Immanuel Kant*, trad. de Mary Gregor, Cambridge University Press, USA, 1999.

----- *Crítica de la razón pura*, edición de Pedro Ribas, 18ava. ed., Alfaguara, Madrid, 2000.

----- *Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2000, (El libro de Bolsillo, Humanidades, 4411).

----- *Crítica de la razón práctica*, edición bilingüe de Dulce María Granja, UAM/Porrúa, México, 2001, (Biblioteca de Signos, 13).

Kaubalch, Friedrich. “Der Herrschaftsanspruch der Vernunft in Recht und Moral bei Kant”, *Kant Studien*, núm 67, cuaderno 3, Walter de Guyter, Berlín/Nueva York, 1976.

Kleingeld, Pauline. “Kant’s cosmopolitan law: world citizenship for a global order”, *Kantian Review*, vol. 2, University of Wales Press, 1998, pp. 72-90.

Korsgaard, Christine M. *Creating the kingdom of ends*, Cambridge University Press, USA, 2000.

----- *Las fuentes de la normatividad*, trad. de Laura Lecuona y Laura E. Manríquez, UNAM/IIF, México, 2000.

Leighton, Joseph A. "Kant, the seminal thinker", en *Immanuel Kant. 1724-1924*, Papers read at Northwestern University Bicentenary of Kant's birth, The Open Court Publishing Company, Chicago/Londres, 1925, pp. 71-87.

Ludwig, Bernd. "The right of a state in I. Kant's Doctrine of right", en *Journal of the history of philosophy*, Washington University, 28:3, julio de 1990, USA, pp. 403-415.

Neiman, Susan. *The unity of reason. Rereading Kant*, Oxford University Press, 1994.

Paton, H. J. *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.

Philonenko, Alexis. "Introduction" a *Métaphysique des moeurs. Doctrine du droit*, 5a. ed., J. Vrin, París, 1993, pp. 26-77.

Pinkard, Terry. *Hegel. Una biografía*, trad. de Carmen García-Trevijano Forte, Acento, 2001, Madrid, (Las Luces).

Rawls, John. *Teoría de la justicia*, trad. de Ma. Dolores González, 2a. ed., FCE, México, 1995, (Obras de Filosofía).

----- *Liberalismo político*, trad. de Sergio Madero, FCE/UNAM, México, 1995. (Obras de Política y Derecho).

----- "El derecho de gentes", en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, núm. 16, mayo de 1997, Madrid.

Riley, Patrick. "On Kant as the most adequate of the social contract theorist", en *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge/Londres, 1982, pp. 125-162.

Rodríguez Aramayo, Roberto. *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid, 1992.

----- **(ed.)**. *Antología de Kant*, Península, Barcelona, 1991, (Textos Cardinales, 14).

Rosanvallon, Pierre. *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, trad. de Ana García B., Instituto Mora, México, 1999, (Itinerarios).

Rosen, Allen D. *Kant's theory of justice*, Toronto Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985.

----- *Del contrato social*, pról., trad. y n. de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 1998, (Ciencias Sociales, 3800).

Saner, Hans. *Kant's political thought. Its origins and development*, E. B. Ashton (trad.), The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1973.

Schilpp, Paul Arthur. *La ética precrítica de Kant*, trad. de Jerónimo Muñoz y Elsa Cecilia Frost, 2a. ed., IIF-UNAM, México, 1997.

Shell, Susan M. *The rights of reason: a study of Kant's philosophy and politics*, University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/Londres, 1980.

Sullivan, Roger J. *An introduction to Kant's ethics*, Cambridge University Press, USA, 1997.

Taylor, Charles. *Hegel y la sociedad moderna*, FCE, México, 1983.

Tugendhat, Ernst. *Lecciones de ética*, trad. de Luis R. Rabanaque, Gedisa, Barcelona, 1997.

Velkley, Richard L. "The crisis of the end of reason in Kant's philosophy and the *Remarks of 1764-1765*", *Kant & political philosophy. The contemporary legacy*, Ronald Beiner y William James Booth (eds.), Yale University Press, New Haven/Londres, 2000.

Williams, Howard Lloyd (ed.). *Essays on Kant's political philosophy*, The University of Chicago Press, United Kingdom, 2000.

Wolff, Robert Paul. "The completion of Kant's moral theory in the tenets of the *Rechtslehre*", en *Autonomy & community. Readings in contemporary*

kantian philosophy, Jane Keller y Sidney Axinn (eds.), State University of New York Press, Nueva York, 1998, pp. 39-61.

Wood, Allen. "Kant's historical materialism", en *Autonomy & community. Readings in contemporary kantian philosophy*, Jane Keller y Sidney Axinn (eds.), State University of New York Press, Nueva York, 1998, pp. 13-37.

Yovel, Yirmiahu. *Kant and the philosophy of history*. Princeton University Press, Princeton Nueva Jersey, 1980.

Zammito, John H. "Kant in the 1760s: contextualizing the <<popular>> turn", en *Kant's legacy: essays in honor of Lewis White Beck*, Predrag Cicovacki (ed.), University of Rochester Press, Nueva York/Londres, 2001, pp. 387-432.