

M<sup>a</sup> ELVIRA MARTÍNEZ ACUÑA

TEORÍA Y PRÁCTICA POLÍTICA  
EN KANT

UNA PROPUESTA DE ENCAMINAMIENTO  
HACIA LA PAZ Y SUS LÍMITES

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA 1275-1991  
Pamplona

Nº 95: M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites*

© 2000. M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña

Imagen de portada: Kant

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.  
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle 0, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	7
CAPÍTULO I: LA LIBERTAD MORAL EN KANT.....	9
I. Introducción.....	9
1. De la posibilidad de la libertad trascendental a la realidad de la libertad moral.....	11
2. Relaciones entre Naturaleza y Libertad.....	19
3. Formalismo y libertad.....	22
II. Libertad y finalidad: el tránsito de la moral a la historia.....	24
1. Introducción.....	24
2. La <i>Crítica del Juicio</i> : su estructura fundamental.....	28
3. La <i>Crítica del juicio</i> y una perspectiva finalístico-histórica.....	33
CAPÍTULO II: LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT.....	39
I. Introducción.....	39
II. De cómo hacer que la historia se adecúe a los fines de la razón pura.....	41
1. La historia empírica.....	41
a) Esclavitud y liberación en la historia.....	42
b) La publicidad: condición de posibilidad de la historia.....	43
c) El <i>quid</i> de la historia: el progreso.....	45
2. La historia <i>ideal</i> .....	48
a) La posibilidad de armonía entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad, en la historia...	49

b) La historia ideal y el derecho como condición de su posibilidad.....	55
3. El <i>Faktum</i> de la historia empírica: confirmación de la posibilidad de la historia ideal.....	58
a) La historia ideal como historia empírica futura.....	59
b) De un hecho de experiencia que valida la tesis del progreso.....	61
III. Pre-historia y post-historia .....	65
1. La prehistoria y el origen de la historia empírica.....	65
2. La post-historia.....	72
3. Historia ideal-crítica y utopía.....	78
CAPÍTULO III: LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE KANT.....	81
I. El derecho como proveniente de la “doctrina de la moralidad” .....	83
1. La incidencia de la libertad en el derecho.....	83
II. La doctrina kantiana del derecho.....	90
1. El derecho como exigencia histórica.....	90
2. Derecho natural y derecho positivo.....	92
3. La libertad como derecho innato .....	96
4. Derecho privado y libertad jurídica.....	99
a) Definición del derecho de propiedad .....	101
b) Relaciones existentes entre la noción de propiedad y la de posesión.....	102
c) Explicitación del carácter trascendental del derecho de propiedad.....	104
d) Legitimación crítica de la dimensión trascendental de la posesión inteligible.....	106
5. El Derecho público: su fundamentación racional.....	112
a) El Derecho público en general.....	113
b) Derecho municipal .....	114
α) Estado de naturaleza y estado civil de sociedad: la Idea del contrato originario .....	115
β) Estructura <i>a priori</i> del Estado (en general).....	119

γ) Posibles formas de gobierno y la forma ideal: el Republicanismo .....	122
c) El derecho de naciones y el derecho mundial .....	125
d) El Derecho: Condición trascendental de posibilidad del progreso histórico.....	129
CAPÍTULO IV: LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT .....	133
I. La paz en el marco del sistema crítico-práctico kantiano ....	133
1. El derecho público desde la <i>Paz perpetua</i> .....	134
a) El Derecho municipal desde la <i>Paz perpetua</i> .....	135
b) El derecho de naciones en la <i>Paz perpetua</i> .....	136
c) El Derecho mundial y la <i>Paz perpetua</i> .....	137
2. Perfiles históricos en la <i>Paz perpetua</i> .....	138
a) La Paz perpetua desde el finalismo natural .....	138
b) La insociable sociabilidad y su sentido finalístico en el encaminamiento moral-jurídico hacia la paz ...	139
II. La guerra y el derecho de resistencia .....	140
1. Explicación histórico-jurídica de la guerra.....	140
2. Explicación histórico-jurídica de la revolución .....	141
3. De la única resistencia legítima .....	145
III. La política en el marco de la <i>paz perpetua</i> .....	147
1. Sentido crítico de la política.....	147
2. Política <i>ideal</i> y política <i>empírica</i> .....	149
3. La publicidad: un fenómeno político .....	152
CONCLUSIONES .....	155
BIBLIOGRAFÍA .....	161
1. Fuentes .....	161
2. Traducciones.....	161
3. Abreviaturas utilizadas .....	162
4. Comentarios.....	163
5. Estudios y monografías .....	163

## PRESENTACIÓN

*Teoría y práctica política. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites*, es un estudio que pretende mostrar, en primer lugar, la articulación interna de los argumentos crítico-kantianos de filosofía política presentes en las obras pertinentes del filósofo de Königsberg.

En concreto, el estudio que se presenta tiene en cuenta las obras kantianas de filosofía de la historia, a saber: *En torno a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*; *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*; *El conflicto de las facultades*; *Comienzo presunto de la historia humana* y *El fin de todas las cosas*; además, el escrito de filosofía del derecho de Kant, presente en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, titulado *Elementos metafísicos del derecho*, y por último, la obra expresamente dedicada a la filosofía política, *La paz perpetua*.

Ahora bien, dichas obras son vistas a la luz del pensamiento crítico global, y muy especialmente, en el horizonte que Kant mismo considera de relieve para que sus argumentos filosófico políticos sean suficientemente comprendidos; es decir, desde la comprensión de la filosofía moral y su relación con la teleología de la naturaleza y de la libertad, algo que va quedando expuesto al hilo de sus más reconocidas obras críticas: la *Crítica de la razón pura*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio*.

En segundo lugar, este estudio pretende ofrecer una perspectiva crítica respecto a la propuesta kantiana, y ello en el doble sentido de identificación, por una parte, de los aspectos que a juicio de la autora constituyen un aporte positivo, tanto para la filosofía política contemporánea, como para la teoría y la práctica política actual, y por otra parte, de los aspectos que, también a juicio de la autora, significan un límite de la propuesta kantiana y ameritan su superación, al menos por aquellas corrientes de pensamiento filo-kantianas del siglo XX.

Si bien es el estudio correspondiente a una investigación iniciada en entre 1986 y 1988, culmina tras la publicación de la investigación

doctoral de la autora sobre *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano*, de 1997. Así, la necesidad de una comprensión sistémica del pensamiento kantiano, identificada por la autora desde 1988 gracias a su aproximación al pensamiento práctico político del filósofo, recibe un complemento con esta segunda publicación.

Al Prof. Dr. Alejandro Llano C., al Prof. Dr. Fernando Múgica M., y a la Prof. Dra. Lourdes Flamarique, quienes a lo largo de estos años han apoyado y orientado su incursión en las obras kantianas, debe la autora especial reconocimiento. Como directores de las investigaciones pertinentes, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, han hecho posible estos logros.

Sincero agradecimiento guarda también al Director del Departamento de Filosofía de la misma Universidad, Prof. Dr. Juan Cruz Cruz, por haber acogido y haber facilitado a la autora la última revisión del trabajo, y haber hecho posible la publicación del libro, y a la Directora del Instituto de Humanidades de la Universidad de la Sabana (Colombia), Prof. Dra. Ilva Myriam Hoyos C., por haber estimulado y apoyado, desde su gestión directiva, la culminación del trabajo.



## I

### LA LIBERTAD MORAL EN KANT

#### I. INTRODUCCIÓN

Comprender el sentido del pensamiento práctico político kantiano exige, como punto de partida, la identificación de los argumentos centrales del filósofo respecto a la posibilidad y a la realidad de la libertad moral.

Como se irá viendo a lo largo del presente escrito, ni la historia, en su perspectiva crítica, ni el derecho, en su legitimidad trascendental, alcanzan su plena posibilidad de articulación y complementariedad para favorecer la debida realización de los fines políticos, si no es desde la justificación y validación crítica de la libertad moral.

Ahora bien, para todos aquellos que no están muy familiarizados con el pensamiento kantiano, permítaseme ofrecer un marco básico de comprensión del mismo.

Kant es, en primer lugar, un filósofo fuertemente impactado por la revolución científica de su época. El método, especialmente de la física newtoniana, –hipotético experimental–, junto con la herencia que recibe del modo de pensar sistémico-matemático de Leibniz, le llevan a construir un *corpus* filosófico que, a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, pueda responder de manera, al menos, suficiente.

Por tanto, téngase siempre presente que la argumentación kantiana, también en lo que tiene que ver con su pensamiento práctico político, no está al margen de su objetivo filosófico fundamental, a saber, explicitar las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo.

Puesto que la ciencia físico matemática de su época es el primer *Faktum* que pone de manifiesto al conocimiento objetivo de la naturaleza, Kant encuentra oportuno comenzar desde él el proceso de deducción

de sus condiciones de posibilidad: ésta es la primera tarea a la que se dedica en la *Crítica de la razón pura*.

No obstante, la filosofía, y muy propiamente la metafísica, han pretendido ser conocimiento objetivo de la realidad; más aún, del fundamento de la realidad; y Kant quiere también, y así lo propone explícitamente desde su primera *Crítica*, examinar si efectivamente la metafísica, tal como ha sido elaborada por la filosofía tradicional, es o no conocimiento objetivo, es decir, si construye sus “objetos” al modo de la física de su tiempo, y según los principios alumbrados por la razón crítica. Y tras la confirmación de que la metafísica no ha seguido dicho camino, Kant se propone elaborar una “nueva metafísica”: una metafísica que, en la construcción de sus objetos, proceda al modo de la ciencia y de las condiciones, críticamente alcanzadas, que la hacen posible. Una metafísica cuyas hipótesis, aun cuando no sean empíricamente comprobables, hayan sido formuladas a la luz de los principios que validan, lógico-trascendentalmente, la construcción de la objetividad científica.

Así, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del Juicio*, la *Metafísica de las costumbres* y sus obras menores de filosofía de la historia, y de la política, e incluso de la educación, son en su conjunto obras en las que Kant va componiendo, parcial mas no por ello a-sistemáticamente, su nueva metafísica.

Puesto que tres son, fueron y seguirán siendo los “objetos metafísicos” supremos: mundo, (para la cosmología racional), alma (para la psicología racional) y Dios (para la Teodicea), Kant deberá encontrar la manera *–more scientia moderna–*, como dichos objetos deben ser reconstruidos, desde y a la luz de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico: en conformidad, al menos, con las categorías, con las ideas, y con los principios de las Facultades superiores: entendimiento, juicio y razón.

Finalmente, el hombre es quien se consolida en centro de la argumentación kantiana. Es decir, por una parte, si en alguien convergen las ideas metafísicas “alma”, “mundo” y “Dios”, es en el hombre. Por otra parte, si alguien queda interpelado a hacer metafísica, críticamente válida, ése es solamente el hombre.

En este sentido, termina entendiéndose entonces que la *nueva metafísica* que Kant pretende construir, vaya consolidándose como Antropología crítico trascendental: una nueva comprensión de las facultades

humanas y de sus operaciones, una nueva comprensión de la relación cuerpo-alma (naturaleza y libertad humanas), una nueva comprensión de la relación práctica del hombre consigo mismo, con los demás hombres, con el mundo y con Dios.

En este sentido, cuando Kant dedica su atención al problema –y al tema– de la libertad, es bien importante tener en cuenta que lo hace porque en él descubre el eje, el vértice, para la reconstrucción, críticamente válida, de las ideas metafísicas.

No voy a detenerme en el análisis de si, y en qué medida, las condiciones críticas de posibilidad de la objetividad científica, tal como han sido explicitadas por Kant, tienen coherencia y suficiencia interna<sup>1</sup>.

Sin embargo, sí quiero dejar al lector una segunda inquietud, a saber, si la pretensión de construir una nueva metafísica, al modo de la ciencia, moderna, es de suyo, legítima. Si cabe limitar las posibilidades del conocimiento humano, a las condiciones de la objetividad científica y si cabe reconstruir, desde las condiciones subjetivo-trascendentales del objeto científico, un cualquier “para-objeto” metafísico.

### **1. De la posibilidad de la libertad trascendental a la realidad de la libertad moral**

El sistema de filosofía política al que Kant apunta cuando se revisan sus argumentos centrales sobre la moral, la historia, el derecho y la política misma, tiene, a mi modo de ver, una finalidad propia: llamar al político de las nuevas generaciones a un replanteamiento de la comprensión de su acción.

Desde un punto de vista, el hombre-político no debe actuar al margen del deber moral: por lo menos, debe poner los medios necesarios para que la *praxis* moral de los gobernantes y ciudadanos vaya abriéndose cada vez un camino más amplio, sólido y auténtico.

Desde otro punto de vista, el hombre político debe procurar que el orden jurídico en el cual se inserta él y la comunidad a la que se debe, esté y se mantenga en conformidad con la ley moral.

---

<sup>1</sup> Véase, para ello, mi libro *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1997.

Desde un tercer punto de vista, el hombre político no debe desconocer los signos de la historia, que ponen de manifiesto no solo las aspiraciones del hombre de su época, en su dinámica socio-cultural, sino también la tradición —el legado del pasado—, y la prospectiva —las posibilidades del futuro—.

La *praxis* política, la *praxis* que, en el contexto de ámbitos públicos, debe conformarse a principios críticamente legitimados, para que sus efectos en el orden de lo social contribuyan con la construcción del progreso ilustrado y de la paz, ése es el tema que nos ocupa, y para el cual, la argumentación kantiana sobre la libertad se constituye en piedra angular.

Kant postula por primera vez la posibilidad de la libertad en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. En concreto, en la Antinómica de la razón pura, Kant muestra que la razón pura teórica se ve abocada a contradicciones cuando intenta pensar la idea metafísica de mundo como idea de valor objetivo: puesto que la idea de mundo representa algo incondicionado, (unidad incondicional de los fenómenos todos de la naturaleza), no puede corresponder al ámbito de la experiencia empírica, lo condicionado. Por tanto, la pretensión de la razón de que la idea de mundo tenga valor objetivo es una pretensión “ilusoria”; afortunadamente la razón pura teórica tiene una capacidad autocrítica, (capacidad manifestada mediante la filosofía trascendental) gracias a la cual ella se obliga a distinguir entre lo condicionado fenoménico y lo incondicionado nouménico y a defender la exclusividad de la objetividad para el ámbito de lo condicionado. ¿Qué pasa entonces con lo incondicionado? ¿es lo nouménico, si bien no cognoscible, al menos legítimamente pensable? La respuesta a esta pregunta será la que abrirá a la razón la posibilidad de la *libertad*. El mundo como algo incondicionado (y por tanto nouménico), será legítimamente pensable (conforme con las condiciones puras de posibilidad de la objetividad, —aunque no por ello conocimiento objetivo—), si un tipo de causalidad originaria (y por tanto incondicionada y nouménica) es legítimamente pensable<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Llano dice al respecto que la Dialéctica trascendental es quizá la parte de la *Crítica* de mayor relieve filosófico: en ella se hace patente la capacidad crítica de la razón, gracias a la cual la razón misma realiza una doble tarea: desmontar la metafísica dogmática —resultado de una ilusión trascendental, natural e inevitable— (*propósito negativo*) y demostrar que las ideas correspondientes a las realidades trascendentes no son contradictorias, por lo que tales realidades son al menos posibles (o mejor, no imposibles), que es lo que constituye su *intención positiva*. Cfr., Llano, A., *Fenómeno y trascendencia en*

En este sentido la razón nos abre en la Dialéctica trascendental a una nueva navegación: dejando entre paréntesis el reino de la naturaleza (el mundo fenoménico), Kant inicia su indagación sobre el reino de la libertad.

Entiéndase que, en este contexto, solamente aparece el inicio de una argumentación sobre la *posibilidad* de la libertad. Muy en concreto, sobre lo que Kant llama *libertad trascendental*; libertad pensada por la razón como idea suya (creada por la razón misma) y cuyo sentido afirma una causalidad distinta de la propia de los fenómenos, causalidad que significa *absoluta espontaneidad*, capacidad de *iniciar por sí misma estados* que aunque se manifiesten en la experiencia, no han partido de la experiencia<sup>3</sup>.

Así, Kant inicia la argumentación con una pregunta de la tercera antinomia: “¿no es posible [...] que a pesar de la necesidad de que todo efecto en la esfera del fenómeno se halle ligado a su causa según las leyes de la causalidad empírica, esta misma causalidad empírica sea, sin interrumpir en absoluto su relación con las causas naturales, efecto de una causalidad no empírica, sino inteligible? Es decir, efecto de un acto que sea originario en relación con los fenómenos, y que proceda de una causa que no sea, pues, fenómeno?”<sup>4</sup>.

La pregunta por la posibilidad de la libertad trascendental es, por tanto, y sin más, la pregunta por la posibilidad de una causalidad inteligible (nouménica), para los fenómenos.

Puesto que una antinomia es, a juicio de Kant, la oposición de dos proposiciones contradictorias, la tesis y la antítesis, ambas demostradas por argumentos igualmente probativos, según la tesis de la tercera antinomia se hace necesario suponer la libertad trascendental, pero según la antítesis se hace necesario negar la posibilidad de que dicha libertad sirva de causa incondicionada para series causales de la naturaleza<sup>5</sup>.

Para solucionar el conflicto Kant argumenta: “¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto en el mundo tiene que derivar, o bien de la naturaleza, o bien de la libertad? ¿no habrá que decir, por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y

---

Kant, Eunsa, Pamplona, 1973, 280-284.

<sup>3</sup> Cfr. *KrV.*, A445/B473-A446/B474; A533/B561.

<sup>4</sup> *KrV.*, A544/B572.

<sup>5</sup> Cfr., *KrV.*, A444/B472-A447/B475.

desde un punto de vista distinto, en el mismo acontecimiento?”<sup>6</sup>. Efectivamente, responde Kant, poner la alternativa: o naturaleza o libertad como explicación de un mismo efecto en el mundo, implica una *confusión de la razón*: “la engañosa suposición de la realidad absoluta de los fenómenos”<sup>7</sup>. La razón no puede olvidar que los fenómenos son sólo meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas y que por tanto han de poseer fundamentos que no sean fenómenos (*müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind*)<sup>8</sup>.

Así pues, la razón en su capacidad autocorrectiva, se recuerda (a sí misma) que “el fenómeno no es algo existente en sí”<sup>9</sup>, que “no es absolutamente nada fuera de nuestras representaciones”<sup>10</sup> y que, por tanto, la cosa en sí, –y en esa medida la libertad trascendental–, ha de pensarse, aunque problemáticamente –pues supera los límites del conocimiento teórico-objetivo humano– como lo incondicionado *Ding überhaupt*, lo absolutamente válido<sup>11</sup>, condición de toda representación.

La Dialéctica trascendental establece, pues, que si bien no es posible un conocimiento científico de lo trascendente incondicionado, no por ello la posibilidad de actos originarios, puras espontaneidades causales inteligibles, para efectos fenoménicos, ha de reducirse a absurda o contradictoria. De aquí que Llano afirme que “propiamente, la problemática de la Dialéctica trascendental no es sino metodológica y preparatoria de la *Crítica de la razón práctica*, en la cual Kant asegurará la existencia de las realidades trascendentes”<sup>12</sup>.

Ahora bien, ¿cómo continúa Kant su argumentación, para pasar de la simple no-imposibilidad de la libertad trascendental a la realidad de la libertad moral?

Entiendo que, en dicho tránsito, es mediador el concepto kantiano de libertad práctica. Veamos; el concepto de libertad práctica, propuesto inicialmente en la *Crítica de la razón pura* y acogido posteriormente en la *Crítica de la razón práctica*, alude a una causalidad originaria (en esta medida vinculada a la idea de libertad trascendental) sólo que apli-

<sup>6</sup> *KrV.*, A536/B564.

<sup>7</sup> *Id.*

<sup>8</sup> *KrV.*, A537/B565.

<sup>9</sup> *KrV.*, A505 B533.

<sup>10</sup> Llano. A., *op. cit.*, 246.

<sup>11</sup> *Cfr.*, *Id.*, 256.

<sup>12</sup> *Id.*, 282.

cada y comprendida como perteneciente al hombre. Así, el hombre aparece entonces como sujeto que posee un doble carácter: por una parte, “un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes”, y, por otra parte, “un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometida a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno”<sup>13</sup>.

¿Cómo llega la razón al concepto de libertad práctica? Por la simple *apercepción* de los actos del entendimiento y de la razón misma y muy especialmente cuando la razón se piensa como condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre<sup>14</sup>: en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas; pues, cuando la razón pronuncia el deber, “construye por sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que *no han sucedido* y que tal vez no sucedan nunca. A pesar de ello, la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico alguno”<sup>15</sup>.

Por tanto, cuando el entendimiento y la razón ejercen sus propios actos (de pensar, o de construir la objetividad, por ejemplo), simultáneamente *aperciben* que actúan en libertad práctica; pero muy especialmente, cuando la razón se representa el deber, incluido en los imperativos, se representa su propia libertad: libertad práctica.

Es esta libertad práctica de la razón, propuesta como *posible* en la *Crítica de la razón pura*, la que será demostrada como *real*, y simultáneamente *moral* en la *Crítica de la razón práctica*, en virtud del *Faktum* del deber.

¿Cuál es pues el procedimiento que sigue la razón, en la *Crítica de la razón práctica* para demostrar la *realidad* de la libertad?

Puede afirmarse que se dan dos fases fundamentales: la primera, consistente en la deducción (estrictamente teórica) de lo que debe ser una ley pura práctica de la razón. Ley cuyas condiciones presuponen a

<sup>13</sup> *KrV.*, A539/B567.

<sup>14</sup> Cfr., *KrV.*, A547/B578.

<sup>15</sup> *KrV.*, A548/B576.

la razón como razón pura y práctica, y por ello libre<sup>16</sup>. La segunda, consistente en el *apercibimiento* de que la ley moral, *hecho* incuestionable, es una ley pura práctica que conduce, por tanto, al pensamiento legítimo de la realidad de la razón pura práctica, y con ella, a la de la libertad práctica<sup>17</sup>.

La deducción teórica de la ley pura práctica parte del análisis de principios prácticos, es decir, de principios, para la acción, que encierran una determinación universal de la voluntad. De estos principios, sólo pueden ser ley pura práctica aquellos que, considerados como válidos para todo ser racional<sup>18</sup>, encierran un *imperativo categórico*<sup>19</sup> y sean capaces de determinar a la voluntad no según su materia sino según su forma<sup>20</sup>.

Ahora bien, que la ley moral, es un *hecho* incuestionable, que valida el concepto de libertad práctica y demuestra la realidad de la libertad moral lo dice Kant de la siguiente manera: el conocimiento de *lo incondicionado práctico*, “por la libertad no puede empezar, porque de ella no podemos ni tener inmediatamente conciencia, pues su primer concepto es negativo, ni inferirla de la experiencia, pues la experiencia sólo nos da a conocer la ley de los fenómenos [...], lo contrario precisamente de la libertad. Así pues la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece *primeramente* y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepasar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de la libertad”<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Cfr., § 1-6 del primer capítulo, titulado “De los principios de la razón pura práctica”, y en especial conformidad con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>17</sup> Cfr., § 7 y 8 del mismo capítulo.

<sup>18</sup> Cuando la condición (del principio) es considerada por el sujeto como valedera para su voluntad, el principio es meramente *máxima*. Pero cuando la condición es *conocida como objetiva*, el principio es entonces *ley*. Cfr., *KprV.*, Ak., V, 20.

<sup>19</sup> Un imperativo “designa un deber ser (*ein Sollen*) que expresa la compulsión (*Nötigung*) objetiva de la acción y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla” *KprV.*, Ak, V, 20. El imperativo categórico es el que determina la voluntad como voluntad, con independencia de las posibilidades que el sujeto tenga de alcanzar efectos apetecidos. Cfr., *Id.*

<sup>20</sup> “Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma”. *KprV.*, Ak, V, 27.

<sup>21</sup> *KprV.*, Ak, V, 29. Resumiendo, podemos decir con Höffe que “la tesis del hecho de



Así pues, la *Crítica de la razón práctica*, en su Analítica de los principios, nos ha mostrado cómo la razón puede representarse legítimamente la realidad de la libertad; libertad práctica de la razón pura práctica que formula la ley moral; libertad moral de la voluntad que es determinada como tal por la sola ley moral<sup>22</sup>.

Recapitulando, se puede decir que el procedimiento argumentativo crítico-trascendental para demostrar la realidad de la libertad moral (en conformidad con principios *a priori* de la razón pura), implica tres sentidos de libertad: la libertad trascendental, la libertad práctica y la libertad moral.

La libertad trascendental es pensada por la razón como “un tipo específico de causalidad conforme a la cual pueden producirse los acontecimientos del mundo, es decir, una facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del

---

la razón es el tercer paso en la teoría kantiana de la libertad: 1. En el primer capítulo de las antinomias de la primera *Crítica* Kant demostró que el concepto de libertad [...] trascendental es posible. 2. El principio de autonomía desarrollado en la segunda *Crítica* muestra que la libertad trascendental es un concepto negativo que en su aspecto positivo incluye la libertad moral. 3. El hecho de la razón demuestra que la libertad trascendental y moral es real” Höffe O., *Immanuel Kant*, Biblioteca de filosofía, Ed. Herder, Barcelona, 1986, 190.

<sup>22</sup> Puesto que hablamos de razón pura práctica y de voluntad, permítasenos, de manera resumida, aclarar su sentido crítico.

Teniendo en cuenta que la razón tiene por tarea fundamental “reducir a un pequeño número de principios la gran variedad de los conocimientos producidos en el entendimiento” (Vernaux. R., *Immanuel Kant, Las tres Críticas*, Ed. Magisterio español, Madrid, 1982, 60), es posible afirmar con Paton que Kant “cree que la razón práctica y la razón teórica tienen el mismo poder manifestado de diferente manera”. (Paton, *The categorical Imperative. Study in Kant's Moral Philosophy*, Horper Torchbooks, N. Y., 1976, 79). Según su uso teórico propone las *ideas de la razón* y según su uso práctico, dicta *leyes para la acción*; con palabras de Kant, “el uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de conocer [...] con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. Es que la razón [...] se ocupa con fundamentos de determinación de la voluntad”. *KprV.*, Ak, V, 15. Ahora bien, la razón práctica es *pura* en cuanto se le adscribe el ejercicio de sus funciones con independencia de todo condicionamiento empírico.

Respecto a la voluntad, puede decirse que desde un punto de vista general, voluntad y albedrío significan lo mismo: facultad determinable para la acción (Cfr., *KprV.*, Ak, V, 19-41). Ahora bien, Kant habla con mayor propiedad de *voluntad* cuando se refiere al albedrío *ya determinado*: si ha sido ya determinado por máximas subjetivas, la voluntad es llamada voluntad heterónoma. En cambio, si ha sido determinada por leyes (objetivas) es llamada voluntad autónoma y en esa medida pura. (Cfr., *KprV.*, Ak, V, 33-42 y también Höffe. O., *op. cit.*, 163-164).

mismo”<sup>23</sup>; así, no se trata de una causalidad que se halle bajo otra causa que la determine anteriormente, sino que es la idea “de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal”<sup>24</sup>.

Ahora bien, esta idea, aplicada al hombre, y en concreto a sus facultades activas, constituye el concepto de libertad práctica. En este sentido, la idea de libertad trascendental hace de *fundamento* para el concepto práctico de libertad: “capacidad (del hombre) de determinarse a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos”<sup>25</sup>.

A esta libertad práctica, pensada por la razón fundamentalmente como *causalidad suya*, llega –la razón–, cuando se representa los imperativos que los hombres formulan para todo lo práctico, y el deber ínsito a ellos; esto porque tales imperativos, y en concreto el deber, sólo pueden derivarse de ella: el deber no es propio del entendimiento (pues no hace referencia al curso de la naturaleza) y tampoco lo es de la sensibilidad (a ésta corresponde, en lo práctico, el *desear*, que es siempre condicionado).

Así, la razón se piensa a sí misma como capaz de ejercer una causalidad libre: con “independencia de las condiciones empíricas”, como “condición incondicionada de todo acto voluntario”<sup>26</sup>.

Finalmente, la libertad moral hace relación, no ya a la razón que formula el deber, sino a la razón que lo manda y a la voluntad que, determinada a actuar por el sólo deber, causa acciones morales<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> *KrV.*, A445/B473.

<sup>24</sup> *KrV.*, A533/B561.

<sup>25</sup> *KrV.*, A534/B562.

<sup>26</sup> *KrV.*, A554/B582.

<sup>27</sup> Aunque Kant no hace uso explícito de esta expresión, pienso que es procedente llamarla así, ya que, distinguiéndose de la libertad trascendental y de la libertad práctica, es condición de posibilidad de la moralidad.

## 2. Relaciones entre Naturaleza y Libertad

En la misma medida en que la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* y la Analítica de los principios de la *Crítica de la razón práctica* nos ofrecen una determinada concepción de la libertad, en esa misma medida nos ofrecen una determinada concepción de la relación entre naturaleza y libertad.

¿Cómo enfocarla?

A nuestro modo de ver, la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica*, y en concreto la tercera antinomia, perfilan un modo de relacionarse naturaleza y libertad que consiste en *conciliación armónica de ordenes distintos*. En cambio, la Analítica de los principios de la segunda *Crítica* enfoca la relación naturaleza-libertad de manera diferente, apuntando a una proporción inversa: la libertad se actualiza en la medida en que la dimensión sensible humana (susceptible de enmarcarse en el orden de la naturaleza) no interfiera en la *praxis* del hombre.

Ahora bien, aunque aparentemente se observe una discrepancia entre los enfoques de la *Crítica* teórica y de la *Crítica* práctica, respecto a la relación en cuestión, lo que sucede realmente es que la libertad está siendo contemplada desde distintos puntos de vista: la *Crítica* teórica, en cuanto postula la *posibilidad* de la libertad, permite a la razón no sólo pensar el significado mismo de la libertad (*lo que ella sea*), sino también su alcance: ser causa nouménica *de efectos fenoménicos*. En cambio, en la *Crítica* práctica, en cuanto se ciñe a demostrar la realidad de la libertad, obliga a la razón a que se limite a establecer las intrínsecas notas características de dicha libertad: entre ellas, independencia plena respecto de todo influjo de la sensibilidad.

La relación armónica de naturaleza y libertad propuesta en la tercera antinomia hace alusión al *hipotético* alcance de la libertad. La relación de oposición entre naturaleza y libertad perfilada en la Analítica de los principios apunta a la configuración misma de la única libertad real susceptible de ser propuesta como tal por la razón: la libertad moral. Pero, el *alcance real* de esa libertad es algo que ya no puede ser demostrado por la razón.

A la luz de la tercera antinomia Kant explicita la distinción de estos dos ordenes: el de la naturaleza y el de la libertad.

En primer lugar, es importante poner de relieve que dicha distinción tiene que ver más con el estatuto epistemológico de tales ordenes que

con su estatuto ontológico. El orden de la naturaleza es el orden de las *representaciones* fenoménicas, cuyas relaciones son susceptibles de ser definidas por las categorías del entendimiento y muy propiamente por la categoría de la causalidad-necesaria. Por ello, el orden de la naturaleza pertenece al ámbito de lo condicionado teórico.

El orden de la libertad, en cambio, es el orden del pensamiento, fundamentalmente supositivo, de la razón, conforme, sí, con principios críticamente validados. Es el orden de la *presentación* nouménica, y específicamente, de la causalidad originaria y por tanto, incondicionada, sin la cual sería imposible la serie de representaciones fenoménicas desarrolladas según leyes de la naturaleza.

En segundo lugar, dicha distinción no implica contradicción. Como Kant pone de relieve en la solución al aparente conflicto entre tesis y antítesis de la tercera antinomia, se puede proponer que naturaleza y libertad son explicaciones diferentes de un mismo efecto en el mundo.

Puesto que el fenómeno *no es algo existente en sí*<sup>28</sup>, “no es absolutamente, nada fuera de nuestras representaciones [...], no tiene una existencia fundada en sí fuera de nuestro pensamiento”<sup>29</sup>, lo *en-sí*, inteligible, puede ser pensado, aunque problemáticamente, (pues supera los límites del conocimiento objetivo humano), como lo incondicionado condición de toda representación<sup>30</sup>.

La libertad queda situada, pues, en el orden de lo *en-sí, incondicionado*, y *fundamentante*, distinto, por ello mismo, de lo natural fenoménico y puramente *representativo*.

No obstante, la distinción no implica oposición de contradicción: mientras que poner la disyuntiva *naturaleza-libertad* como explicación de un mismo efecto en el mundo, implica una confusión de la razón: “la engañosa suposición de la realidad absoluta de los fenómenos”<sup>31</sup>, sí conviene que la razón no olvide que los fenómenos son sólo “meras representaciones que se hallan vinculadas conforme a leyes empíricas”<sup>32</sup> y que, en esa medida, han de “poseer fundamentos que no sean fenómenos”<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> *KrV.*, A505/B533.

<sup>29</sup> Llano, A., *op. cit.*, 246.

<sup>30</sup> *Cfr.*, *id.*, 256.

<sup>31</sup> *KrV.*, A536/B564.

<sup>32</sup> *KrV.*, A537/B565.

<sup>33</sup> *Id.*

Esta armonía entre naturaleza y libertad, ya esbozada en la solución a la tercera antinomia, es ratificada por Kant cuando el filósofo argumenta a favor de la libertad no ya meramente trascendental, sino práctica.

El hombre, dice Kant, es “fenómeno, por una parte, y por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su *acción* no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad”<sup>34</sup>. Así, “si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno, posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos, entonces podemos considerar la causalidad de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su acción; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como sensible por sus efectos. De la facultad de causar que tal sujeto posee nos formaríamos pues, tanto un concepto empírico como un concepto intelectual, refiriéndose ambos conceptos a un *mismo* efecto”<sup>35</sup>.

Es decir, el efecto, representable siempre como fenómeno, tiene una causa susceptible de una doble consideración: fenoménica o nouménica; la relación causa fenoménica (el hombre como objeto de intuición sensible)-efecto fenoménico, no es problemática. La relación causa nouménica (el hombre en su actuar inteligible)-efecto fenoménico, manifiesta la inexplicable relación armónica entre libertad y naturaleza; la razón propone que la libertad (práctica) sea tal que su acción trascienda el ámbito de lo puramente inteligible (no cognoscible fenoménicamente); la razón propone, entonces, que libertad y naturaleza hayan de ser ordenes conciliables.

Ahora bien, lo que sí implica una oposición entre libertad y naturaleza, tiene que ver, de manera muy propia, con la libertad moral: cuando la razón pura formula la ley moral, *imperativo para las facultades activas*<sup>36</sup>, pronuncia el deber y “construye por sí misma, con plena espontaneidad, un orden propio”<sup>37</sup>; ella, *con independencia de las condiciones empíricas* (de la naturaleza), se manifiesta “capaz de iniciar por sí mis-

---

<sup>34</sup> *KrV.*, A547/B575.

<sup>35</sup> *KrV.*, A538/B566.

<sup>36</sup> Cfr., *KrV.*, A547/B575.

<sup>37</sup> *KrV.*, A548/B576.

ma una serie de acontecimientos”<sup>38</sup>; la razón se hace “condición incondicionada de todo acto voluntario”<sup>39</sup>.

La razón pura, entonces razón pura práctica, se manifiesta, en el *Faktum* del deber, autónomamente, moralmente libre.

Pero además, cuando la voluntad, en plena conformidad con la ley moral de la razón pura práctica, es determinada (por la misma razón pura práctica) a obrar sólo y exclusivamente *por el deber*, dicha voluntad actúa en libertad moral. “Si ningún otro fundamento de determinación de la voluntad puede servir de ley para ésta, más que aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad semejante, hay que pensarla en la relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea, la ley de la causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama *libertad* en el más estricto [...] sentido. Así, pues, una voluntad para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre”<sup>40</sup>.

Comprendemos entonces que, aun cuando en un sentido –por sus efectos–, la causalidad libre sea compatible con la causalidad de los fenómenos de la naturaleza, en otro sentido, es decir, por su origen, la causalidad libre exige la independencia de todo condicionamiento empírico natural.

### 3. Formalismo y libertad

Antes de continuar con la argumentación filosófico-político kantiana, es conveniente poner sobre la mesa algunos límites con los que las tesis críticas sobre la libertad se encuentran.

En primera instancia, la libertad, entendida como libertad trascendental, es una idea, pura, de la razón teórica, por la cual es pensada la espontaneidad, no condicionada, del orden nouménico; es una nueva idea que la razón teórica piensa desde su idea de mundo; basada en una unidad de razón, puramente formal, y en referencia a una función pura del pensar del entendimiento: la causalidad necesaria y condicionada, como categoría que posibilita la construcción de relaciones causa-efecto

<sup>38</sup> *KrV.*, A553/B581-A554/B582.

<sup>39</sup> *KrV.*, A554/B582.

<sup>40</sup> *KprV.*, Ak, V, 29.

entre fenómenos, aparece la idea de libertad trascendental y su posibilidad, puramente lógica.

En segunda instancia, la libertad, en cuanto libertad práctica, es también una idea de la razón teórica, mediante la cual ésta *piensa* la *apercpción* de los actos de las facultades humanas: entendimiento y razón, en su realidad nouménica. La conciencia de esa acción, que como pura espontaneidad, aparece –tiene que aparecer– a la subjetividad trascendental, es pensada por la razón, con independencia de toda representación sensible y por tanto, fenoménica, como libertad práctica.

En tercer lugar, la libertad moral es, como Kant mismo dice, un *Faktum*, el *hecho de la razón pura, práctica*, por el cual la ley moral (el imperativo categórico, principio puramente formal del deber y de la acción moral), es, en plena autonomía, pensada y simultáneamente mandada, como determinante de la voluntad, también, entonces libre y moralmente buena.

Con palabras de Kant, “la cosa es bastante extraña y no tiene igual en todo el resto del conocimiento práctico. Pues el pensamiento *a priori* de una legislación universal posible, que es, por tanto, sólo problemático, es mandado incondicionalmente como ley, sin tomar nada de la experiencia o de otra voluntad exterior cualquiera [...]. Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un *hecho* de la razón”<sup>41</sup>. Hecho, *del que nosotros tenemos conciencia inmediatamente*<sup>42</sup> y mediante el cual la ley se impone, por sí misma, a nosotros, como proposición sintética *a priori*<sup>43</sup>.

Para lo cual Kant concluye: “el principio moral [...] sirve [...] él mismo de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar experiencia alguna, pero que la razón especulativa [...] tuvo que aceptar, por lo menos como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita ella fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad sino la realidad”<sup>44</sup>.

Puede pues observarse que, en todos los casos, la libertad propuesta por la filosofía kantiana es puramente formal, es decir, vacía de todo contenido, de todo referente fenoménico; independiente de todo influjo de la sensibilidad: pensamiento de la posibilidad lógica de una acción

<sup>41</sup> *KprV.*, Ak, V, 31.

<sup>42</sup> *Id.*

<sup>43</sup> *Cfr., Id.*

<sup>44</sup> *KprV.*, Ak, V, 47.

pura, o pensamiento de la simple apercepción de una acción pura de las facultades de la subjetividad trascendental.

La libertad, pues, tiene su propio alumbramiento en el seno de una razón pura, que se despliega autocríticamente con independencia de toda experiencia empírica. El carácter puramente formal de la libertad refleja la coherencia del sistema kantiano, entre los argumentos de la primera *Crítica* y los argumentos de la segunda. Solamente en cuanto puramente formal, la libertad es válidamente propuesta para servir a los propósitos de aquella “nueva metafísica” que haya de conformarse a las condiciones trascendentales de posibilidad de la ciencia. No obstante, una idea, puramente formal de libertad no es, propiamente, *ratio essendi* de la moralidad, salvo que ésta –la moralidad–, sea entendida también, en el contexto del pensamiento crítico trascendental, de manera puramente formal.

La pregunta que queda abierta, a mi modo de ver, tras alcanzar, con legitimidad crítica la realidad de la libertad, y más aún, de la libertad moral, es: y ¿para qué es el hombre moralmente libre?, o ¿para qué debe serlo? Pues sí, en todo caso, debe serlo, para satisfacer los fines de su razón, autónoma, la libertad termina curvada sobre sí misma, el hombre queda encerrado en su propia inmanencia, y la moralidad mantiene un sentido puramente nominal.

El pensamiento político de Kant, que se presenta en este libro, es un intento de superar esta respuesta. Ya veremos si dicho intento es internamente suficiente.

## II. LIBERTAD Y FINALIDAD: EL TRÁNSITO DE LA MORAL A LA HISTORIA

### 1. Introducción

Volvamos, por un momento, al contexto global del pensamiento kantiano. Al comenzar este trabajo, decía que el filósofo pretende poner, por lo menos, las bases de una nueva metafísica: una metafísica que se ajuste a las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento científico. Como Kant mismo lo afirma, la *Crítica de la razón pura* es ya el punto de partida, *tratado del método* que indicará cómo sea posible toda metafísica futura: “siempre ha habido y seguirá habiendo algu-



na metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es connatural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de errores<sup>45</sup>.

Desde este punto de vista, lo que Kant va construyendo, al hilo de sus obras, es aquella *antropología crítico-trascendental* que ilumine las posibilidades de la futura metafísica; una propuesta en torno a la pregunta: ¿cómo ha de ser entendido ese viviente racional finito que es el hombre, para que sus esfuerzos por interpretar y explicar la naturaleza, por aproximarse a una comprensión unitaria y última de la realidad, por alcanzar un estatuto moral para sus acciones, tenga ante sí mismo suficiente validez y legitimidad?

Pues bien, más allá de las condiciones que legitiman sus esfuerzos por conocer la naturaleza, –algo presentado por Kant en la *Análítica trascendental* de la primera *Crítica*, (y respecto de los cuales no nos ocupamos en este trabajo)–, otra respuesta ha sido alcanzada: el hombre, en el ejercicio autónomo de su razón pura, es capaz de ejercer una causalidad llamada libertad. Y en este sentido, “el concepto de libertad, cuyo origen no es empírico, [y que] tampoco es constitutivo de la experiencia; sin embargo, es *pedra angular de todo el edificio* de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa. La libertad sitúa la acción necesariamente en el ámbito trascendental, pues el concepto de libertad expresa de modo práctico la esencia de la racionalidad. El concepto de libertad articula además otras ideas, como la de Dios y la de inmortalidad, que tampoco tenían un lugar en la razón especulativa; *por él adquieren consistencia y realidad objetiva, es decir, su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real*”<sup>46</sup>.

Pero más aún, siempre y cuando el hombre actúe en conformidad con la ley moral de la razón pura práctica (con el imperativo categórico que enuncia el deber moral), actúa desde y en libertad moral.

Sin embargo, la libertad, en cualquiera de sus sentidos, no se entiende al margen de la finalidad. Ésta es la segunda tesis que Kant nos ofrece, al hilo del presente estudio y para comprender la praxis humana: el hombre tiene que pensar, desde su subjetividad trascendental y con

<sup>45</sup> *KrV.*, B XXXI.

<sup>46</sup> Cfr., Flamarique. L., *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie universitaria 7, Pamplona, 1993, 51.

legitimidad crítica, el orden de los fines, pues, de lo contrario, la libertad terminaría anulándose a sí misma.

Tiene pues por objeto este nuevo capítulo acercar al lector al sentido de la noción de finalidad, especialmente tal como fue expuesto por Kant en los argumentos centrales de la *Crítica del Juicio*. Y es que, de alguna manera, los argumentos kantianos sobre la finalidad, presentes tanto en la filosofía moral como en la filosofía de la historia de Kant, vienen legitimados de manera ya explícita en la tercera *Crítica*.

Tanto en la *Fundamentación* como en la *Crítica de la razón práctica*<sup>47</sup> Kant se vale de la noción de finalidad, para explicitar una de las formulaciones del imperativo categórico: “obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio”<sup>48</sup>.

Kant viene a decir, entonces, que “lo que sirve a la voluntad como razón objetiva para su autodeterminación es la *finalidad*”<sup>49</sup>. De esta manera cifra la justificación de la autodeterminación de la voluntad, es decir, la libertad moral, en la noción de finalidad. Como él mismo dice, “que haya algo cuya *existencia en sí misma* tiene un valor absoluto, y lo que, como *fin en sí mismo* pudiera ser base de normas determinadas, en ello y solamente en ello residiría la base de un posible imperativo categórico [...]. Ahora digo: el hombre y en general todo ser racional, *existe* como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de ésta o aquella voluntad, sino que debe ser siempre considerado *al mismo tiempo como fin* en todas las acciones señaladas tanto a él como a todo ser racional”<sup>50</sup>.

Ahora bien, como veremos en capítulos posteriores, Kant también se sirve del principio de finalidad para justificar la posibilidad de la historia; como comenta Cruz Cruz, a juicio de Kant “la historia realiza una

<sup>47</sup> Kant, en el Prólogo a la segunda *Crítica*, dice: “Juzgar si un sistema, como éste de la razón pura práctica, [...] ha costado mucho o poco trabajo [...], es cosa que debo dejar a los conocedores de esta clase de trabajos.

Supone, ciertamente, la fundamentación de la metafísica de la moralidad [...] en cuanto [...] ésta nos hace trabar un conocimiento provisional con el principio del deber y adelanta y justifica una determinada fórmula del mismo; por lo demás, se basta a sí mismo”. *KprV.*, Ak, V, 7.

<sup>48</sup> *Grund*, Ak, IV, 429.

<sup>49</sup> *Grund*. Ak, IV, 427.

<sup>50</sup> *Grund*. Ak, IV, 428.

finalidad de la naturaleza, cuyos fines están fuera de la naturaleza misma, en la libertad”<sup>51</sup>.

Por ello, la comprensión de las líneas fundamentales de la *Crítica del Juicio* –al menos por lo que se refiere a la *Crítica del juicio teleológico*–, conviene, una vez que se ha estudiado el sentido de la moralidad en Kant, y que se va a estudiar el sentido de la historia en el mismo autor. Es más, haciendo caso a la afirmación de que su estudio ayuda a comprender relaciones que subyacen entre una y otra, (moralidad e historia), pensamos que la *Crítica del Juicio* permite comprender que el sentido de la finalidad en la moral y el sentido de la misma en la historia no son ajenos uno a otro, sino que la finalidad presente en la moral es la que culmina el despliegue finalístico de la historia. Todo ello en la medida en que el hombre, agente finito pensable simultáneamente según el orden de la naturaleza y el orden de la libertad, acoge la finalidad que subyace en la historia (se inserta en ella) y la concluye sobre sí mismo, cuando él, como ser racional, se descubre también fin final de la naturaleza, capaz de proponerse fines a sí mismo.

Desde esta perspectiva es un acierto sostener que, “para que la acción teleológica del hombre, prescrita incondicionalmente por el deber, tenga un sentido, es necesario ver la naturaleza también como teleológica, pues de lo contrario el deber se mostraría como un contrasentido”<sup>52</sup>. He aquí una *segunda revolución copernicana*: “si el conocimiento teórico de la naturaleza es determinado por las formas *a priori* de la sensibilidad, del entendimiento y finalmente por la unidad sintética de la apercepción (primera revolución), el mundo y la naturaleza del hombre tienen que girar ahora en torno al *deber*. Si el deber es incondicional, tenemos que admitir que él es posible y esto significa: la naturaleza tiene que ser pensada teleológicamente, y por eso es posible que ella pueda ofrecer un *leitfaden* para considerar filosóficamente la historia”<sup>53</sup>.

La moral ha sido pensada primero, y en cierta medida, de ella ha dependido el enfoque dado a la historia; no obstante, sólo al final de la configuración del sistema crítico-práctico, el sentido de la moral adquiere su plenitud.

<sup>51</sup> Cruz Cruz, J., “Derecho e historia en Kant. El proyecto final de una paz democrática”, en *Persona y Derecho*, vol. 13, Eunsa, Pamplona, 1985, 224.

<sup>52</sup> Herrero, F. J., *Religión e historia en Kant*, B.H.F., Ed. Gredos, Madrid, 1975, 202.

<sup>53</sup> *Id.*, 203-204.

## 2. La Crítica del Juicio: su estructura fundamental

La *Crítica del Juicio*, que fue pensada inicialmente por Kant como *Crítica del gusto*, adquiere su título definitivo en 1789. En ella Kant quiso legitimar trascendentalmente los diversos modos como la finalidad es pensable y los quiso, además, relacionar entre sí, refiriéndolos todos a una facultad que él llama la facultad reflexiva de juzgar o facultad del juicio reflexionante.

Aun cuando Kant no lo dijo explícitamente, el estudio de sus obras me lleva a pensar que es la legitimidad crítica de toda armonía posible lo que Kant pretende justificar en esta ulterior obra suya: la armonía del conocimiento científico y del saber filosófico; la armonía del mundo de la naturaleza y del mundo de la libertad, la armonía del arte y la armonía del hombre con el mundo y con Dios.

En este contexto, la obra consta de dos partes fundamentales, la primera que concierne a lo bello, y que lleva por título *Crítica del juicio estético*, y la segunda, que se ocupa, propiamente, de la finalidad y lleva por título *Crítica del Juicio teleológico*<sup>54</sup>.

Sobre el contenido temático de la tercera *Crítica*, podemos decir de manera sintética, que desarrolla cuatro aspectos fundamentales: a) la definición del Juicio como facultad y la consideración de sus modos específicos de manifestarse, a saber, como juicio determinante y como juicio reflexionante; b) la consideración general del principio de finalidad; c) la legitimación crítica de la finalidad estética; d) la legitimación crítica de la finalidad teleológica.

a) En relación con la definición del juicio como facultad, Kant nos dice: “la facultad de juzgar es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal. Si lo dado es lo universal, (la regla, el principio, la ley), la facultad de juzgar, que subsume lo particular en lo uni-

<sup>54</sup> No deja de ser interesante al respecto el comentario de Vernaux, en el sentido de que si la primera parte de la *Crítica* es realmente nueva, la segunda, por el contrario, desarrolla un tema ya esbozado en la *Crítica de la razón pura*, en el capítulo titulado “Del uso regulador de las ideas de la razón pura”. Cfr., Vernaux, R., *Immanuel Kant. Las tres Críticas*, Ed. Magisterio español, Madrid, 1982. También Höffe ha puesto de manifiesto que “el pensamiento finalista de Kant es una parte integrante de su *Crítica trascendental de la razón*”, que a su juicio está ya presente en la *Crítica de la razón pura*: “la teoría de las ideas regulativas cumple la finalidad racional de alcanzar un conocimiento pleno”. Höffe, O., *op. cit.*, 244. Véase también mi reciente libro, *La articulación sistemática de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, *op. cit.*

versal [...], es *determinante*; pero si lo dado es sólo particular, y para ello hay que encontrar lo universal, la facultad de juzgar es sólo *reflexionante*<sup>55</sup>. Es decir, Kant adscribe, para la acción judicativa (de síntesis entre lo particular y lo universal), de la subjetividad trascendental, una facultad, que no es ni el entendimiento, ni tampoco la razón; ahora bien, propiamente, tal facultad de juzgar opera de dos modos distintos: o bien constituyendo la objetividad, o regulándola, lo que significa, como se irá viendo, dotándola de sentido: orientándola, finalizándola.

b) Respecto al principio de finalidad, Kant nos dice: la facultad de juzgar *reflexionante*, “necesita, pues, un principio que no puede tomar de la experiencia porque precisamente tiene que establecer la unidad de todos los principios empíricos bajo otros principios, empíricos también, pero superiores y, por ende, la posibilidad de subordinación de éstos entre sí en un sistema”<sup>56</sup>. Tal es el principio de finalidad, según el cual “la naturaleza se representa *como si* un entendimiento contuviera el motivo de la unidad de lo diverso de las leyes empíricas de la naturaleza”<sup>57</sup>.

Al respecto Vleeschawer advierte que las leyes que rigen el juicio reflexionante no son leyes constitutivas de la naturaleza, sino leyes reguladoras. Leyes que permiten considerar las formas empíricas y particulares de la naturaleza como si un entendimiento las hubiera establecido con el fin de permitir al espíritu realizar el sistema total de la experiencia por medio de leyes de la naturaleza. Por ello, el principio de finalidad es un principio puramente subjetivo, que compromete únicamente el ejercicio de la facultad de juzgar<sup>58</sup>.

No se puede entonces atribuir finalidad a la naturaleza, porque “sería admitir que las causas naturales obran en virtud de un concepto de su efecto; sería admitir que son inteligentes. Si pues, el principio de finalidad es necesario para la comprensión de la naturaleza, sólo puede ser como regla de nuestra reflexión sobre la naturaleza, no como ley de la naturaleza”<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> *KU.*, Ak, V, 179.

<sup>56</sup> *KU.*, Ak, V, 180.

<sup>57</sup> *KU.*, Ak, V, 180-181 (El subrayado es mío).

<sup>58</sup> Cfr., Vleeschawer, H. L., *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina* (Trad. de R. Guerra), Centro de estudios filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, 130-131.

<sup>59</sup> Vernaux, R., *op. cit.*, 186.

c) Al preguntarnos si la facultad de juzgar persigue en todos los casos un fin absolutamente idéntico, respondemos con Vleeschawer que, según Kant, hay dos formas esencialmente diferentes, una de las cuales es justamente la finalidad estética: “El carácter estético [...] reside en la representación, pero hace abstracción de todo lo que en ella se refiere al objeto. Por tanto, sólo el aspecto subjetivo importa [...]. Cuando la percepción de la forma de un objeto se acompaña de placer y cuando el placer no es provocado más que por la percepción de la forma, debemos interpretar la situación como una finalidad subjetiva, es decir, que el placer es el eco de una adecuación entre la forma del objeto y las facultades implicadas en su percepción”<sup>60</sup>.

En palabras de Kant: “Según principios trascendentales hay buena razón para atribuir una idoneidad subjetiva a la naturaleza en sus leyes especiales para hacerla comprensible para la facultad de juzgar humana y para que sea posible unir las distintas experiencias particulares en un sistema de ellas en el cual es de esperar que entre los muchos productos de la naturaleza se encuentren también como posibles aquellos que, como si muy propiamente hubiesen sido dispuestos para nuestra facultad de juzgar, contienen aquellas formas específicas adecuadas a ella, que por su variedad y unidad parece que sirvieran para fortalecer y conservar las energías espirituales (las que están en juego en el uso de esta facultad), y a las cuales, por esta razón, se da el nombre de formas bellas”<sup>61</sup>.

Es decir, pensando trascendentalmente, no es ilegítimo hablar de una *idoneidad subjetiva* de la naturaleza: es posible que la naturaleza sea comprendida por la facultad de juzgar reflexionante según la forma de lo bello (dada en la facultad misma).

d) Sin embargo, la finalidad no reviste siempre forma estética. Ocurre que, no contentos con encontrar una afinidad entre la forma de la naturaleza y nuestras facultades de conocer, nos *representamos* todavía a menudo que para percatarnos de la existencia de estas formas, *suponemos* que existen como producto de los fines de la naturaleza, es decir, que imponemos a nuestras facultades la regla de considerar estas formas *como si* debieran su existencia y su esencia determinadas a un principio de finalidad<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> Vleeschawer. H. L., *op. cit.*, 132-134.

<sup>61</sup> *KU.*, Ak, V, 359.

<sup>62</sup> Cfr., Vleeschawer. H. L., *op. cit.*, 132-134. (El subrayado es mío y pretende enfatizar

Aparece, por tanto, la idea de una *idoneidad objetiva* de la naturaleza, es decir, la idea de la misma como una en la que sus cosas están ordenadas como medios para fines; dicha idea es más difícilmente pensable como trascendentalmente legítima: “En la idea universal de la naturaleza como suma de los objetos de los sentidos, no tenemos ningún fundamento de que cosas de la naturaleza sirvan entre sí de medios para fines y de que su posibilidad misma se explique suficientemente mediante esta clase de causalidad [...]. No cabe presumir *a priori* con algún fundamento cómo los fines que no son los nuestros y que no corresponden tampoco a la naturaleza (que no suponemos ser inteligente), puedan o deban constituir una clase especial de causalidad, o por lo menos, una legalidad completamente peculiar de la naturaleza [...]. A mayor abundamiento, la idoneidad objetiva, como principio de posibilidad de las cosas de la naturaleza, está tan lejos de ofrecer una conexión necesaria con el concepto de una naturaleza, que mas bien es lo que precisamente se invoca de preferencia para demostrar por ella la contingencia de la naturaleza y de su forma”<sup>63</sup>.

No obstante, juzgar teleológicamente respecto de la naturaleza es lícito si dicho juicio tiene un sentido eminentemente heurístico: “para la investigación de la naturaleza, es lícito que se utilice, por lo menos problemáticamente, el modo de juzgar teleológico; pero sólo a condición de que, por analogía con la causalidad por fines, se lo supedite a principios de observación y exploración, pero sin pretender explicarlos por él. Por consiguiente, pertenece a la facultad de juzgar reflexionante, no a la determinante”<sup>64</sup>.

Por tanto, podemos aplicar el principio teleológico a la naturaleza, siempre y cuando tengamos en cuenta que lo que estamos haciendo es aplicar la finalidad como regla inmanente de la facultad de juzgar, a la naturaleza, sin que ello signifique que ésta es en sí misma finalizada, y sólo con el objeto de dotar de unidad sistemática al estudio de tal naturaleza.

Sólo nos queda por decir que la finalidad *natural* es concebida por Kant desde dos puntos de vista: como finalidad interna del ser vivo y como finalidad de la naturaleza entera.

---

que la finalidad es reconocida no como regla de la naturaleza, sino como regla de aquel juicio nuestro que hace así inteligible a la naturaleza).

<sup>63</sup> *KU.*, Ak, V, 359.

<sup>64</sup> *KU.*, Ak, V, 360.

De acuerdo con el primer punto de vista, un organismo declarado *finalizado* está significando que es a la vez causa y efecto de sí mismo: es decir, que sus diversas partes no son posibles más que por su relación al todo, que cada parte es a la vez causa y efecto de todas las demás, y que se organiza él mismo porque posee una energía formadora, no sólo respecto a sí mismo, sino a las materias inorgánicas que asimila. “Así, cuando se trata de la finalidad interna del ser organizado, el principio de finalidad puede formularse quizá de este modo: *un producto organizado de la naturaleza es un producto donde todo es fin y medio recíprocamente*. Es un principio *a priori* ya que la experiencia no lo da; no es determinante, porque el ser es dado en primer lugar; es una máxima del juicio reflexivo, un hilo conductor para la observación y para la comprensión de los seres vivientes”<sup>65</sup>.

De acuerdo con el segundo punto de vista, es decir, el que alude a la finalidad de la naturaleza entera, “todo el mecanismo de la naturaleza debe estar subordinado a la idea de que la naturaleza es un sistema finalizado [...] *El ejemplo ofrecido por la naturaleza en sus producciones orgánicas nos autoriza e incluso nos impone no admitir en ella en sus leyes nada que en conjunto no sea conforme a un fin*”<sup>66</sup>. Como dice Höffe, Kant, en la segunda parte de la *Crítica del Juicio* se aplica a “investigar el concepto de finalidad específico de la biología, la modalidad del uso legítimo y las relaciones que guarda con el pensamiento causal [...]. En la primera sección, *Analítica del juicio teleológico*, Kant desarrolla el concepto específico de finalidad para el mundo orgánico. En la segunda sección, la *Dialéctica*, estudia la complementariedad recíproca de los enunciados teleológicos y los enunciados causales en el ámbito de los seres vivos [...]. Tras la tercera parte, la *teoría metodológica*, Kant aborda el destino de la naturaleza como sistema teleológico (*KU.*, § 83), en la finalidad última de la existencia de un mundo, es decir, de la creación”<sup>67</sup>.

En virtud de una causalidad ideal que fija los objetivos a la *técnica de la naturaleza* surge un mundo donde la naturaleza como instrumento de la razón se dirige hacia una finalidad moral. Así, la *Crítica del juicio teleológico* contiene algo más que una filosofía crítica del mundo orgánico y la biología. También ella ejerce una función mediadora entre la

<sup>65</sup> Vernaux. R., *op. cit.*, 208-209.

<sup>66</sup> *Id.* 209.

<sup>67</sup> Höffe, *op. cit.*, 255.



naturaleza y la libertad, entre la filosofía teórica y la filosofía práctica. En la idea del universo como creación coinciden la libertad y la felicidad en el marco de una cultura moral<sup>68</sup>.

### 3. La Crítica del juicio y una perspectiva finalístico-histórica

Los ensayos filosófico-históricos kantianos se desarrollan teniendo en cuenta el principio de finalidad. Como Jean Lacroix comenta, “la historia es la que prepara a la naturaleza a someterse a la libertad [...]. La filosofía de la historia se inscribe con mucha exactitud en la búsqueda más general para insertar la moralidad en la naturaleza: es la realización de una vocación a la que la especie humana ha sido convocada a causa de las disposiciones depositadas en ella por la naturaleza, si bien esta vocación no se cumple, en definitiva, sino por la libertad. El solo desarrollo de las tendencias naturales del hombre va creando un orden que abre paso a la moralidad. Ciertamente que no es la historia la que da a luz la moralidad, puesto que pertenece a otro orden; pero gradualmente facilita su ejercicio. Bien puede hablarse, en algún sentido, de una finalidad de la naturaleza, pero cuyos fines están fuera de ella, en los de la libertad. Siguiendo a Narbert, la naturaleza prepara el advenimiento de la libertad engendrando una estructura y una organización de la vida social aptas para simbolizar, y también para invocar, el reino de la razón”<sup>69</sup>.

Pues bien, son los §§ 82-84 de la *Crítica del Juicio* los que tematizan de manera expresa la finalidad de la naturaleza en relación con la historia, y puesto que la filosofía de la historia será específicamente considerada en la siguiente parte de este trabajo, consideramos oportuno no pasarlos por alto.

En el § 82 Kant, en conformidad con el juicio reflexivo, sitúa al hombre como fin de la naturaleza toda: “examinando el reino vegetal y viendo la inmensa feracidad con que se propaga por casi todos los terrenos, cabría detenerse al principio en el pensamiento de tenerlo por mero producto del mecanismo de la naturaleza que se pone de manifiesto en las formaciones del reino mineral; pero un conocimiento más exacto de

<sup>68</sup> Cfr., *Id.*

<sup>69</sup> Lacroix, J., *Historia y Misterio*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963, 51-52.

la organización indescriptiblemente sabia de ese reino, no nos permite insistir en ese pensamiento, sino que nos lleva a preguntar: ¿para qué existen esas criaturas? Si contestamos: para el reino animal, que se alimenta de ellas al objeto de que en tan diversas especies haya podido extenderse por la tierra, se plantea entonces otra pregunta: ¿para qué existen en la tierra estos animales herbívoros? La contestación podría ser: para los animales de rapiña, que sólo pueden nutrirse de lo que tiene vida. Por último, se pregunta: ¿para qué son buenos éstos junto con los anteriores reinos de la naturaleza? Para el hombre y los múltiples usos que su entendimiento le enseña a hacer de todas las criaturas; y él es el fin último de la creación en esta tierra, porque es en ella el único ser que puede formarse un concepto de ella, y de un agregado de cosas idóneamente formadas puede, mediante su razón, hacerse un sistema de fines<sup>70</sup>.

Por tanto, el hombre, en virtud de los principios de su razón y de su capacidad para ordenar la naturaleza según fines, es propuesto, por el juicio reflexivo, *fin último de la creación en esta tierra*.

“Hemos mostrado en lo que precede que, según principios de razón, no para la facultad de juzgar determinante, pero sí para la reflexionante, tenemos causa suficiente para juzgar al hombre, no sólo como fin natural, al igual que todos los seres organizados, sino también como fin último de la naturaleza en esta tierra, en relación con el cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines<sup>71</sup>.”

En el § 83 Kant trata de los fines que, dada su capacidad racional, el hombre se propone a sí mismo: la felicidad y la cultura, y de la posibilidad que dichos fines tienen de ser alcanzados: “Si en el hombre mismo tiene que encontrarse aquello que a título de fin hay que fomentar mediante su vinculación con la naturaleza, este fin tiene que ser bien de tal índole que pueda ser satisfecho por la naturaleza y su acción benéfica, o bien que sea la aptitud y habilidad para toda clase de fines para los cuales puede ser utilizada por él la naturaleza (exterior o interiormente). El primer fin de la naturaleza sería, entonces, la felicidad, y el segundo, la cultura del hombre<sup>72</sup>.”

Respecto a la felicidad Kant advierte que es un fin no alcanzable por el hombre en este mundo. En cuanto que es una *mera idea, a la cual*

<sup>70</sup> KU., Ak, V, 426-427.

<sup>71</sup> KU., Ak, V, 429.

<sup>72</sup> KU., Ak, V, 430.

*pretende –el hombre– hacer adecuado un estado, en condiciones meramente empíricas, jamás alcanzará el hombre la felicidad, pues su naturaleza no es tal que se detenga y quede satisfecha al llegar a algún punto de posesión y goce*<sup>73</sup>.

Además, la naturaleza misma dificulta al hombre la prosecución de ese estado; ella, en sus efectos destructores: peste, hambre, inundaciones, etc., ha respetado al hombre tan poco como a cualquier otro animal. Más aún, las mismas inclinaciones naturales suyas le hacen sufrir penas, y la opresión de dominadores y la barbarie de la guerra son manifestaciones naturales de la especie que contribuyen a dichas penas<sup>74</sup>.

Por tanto, sólo la cultura, en tanto que se define como fin específicamente racional y por tanto independiente de la naturaleza, puede ser alcanzable por el hombre: “De todos sus fines en la naturaleza queda sólo [al hombre] la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud para ponerse fines a sí mismo y (siendo, en virtud de su destinación a fin, independiente de la naturaleza) usar de la naturaleza como medio [...]. Lograr que un ser racional sea apto para cualesquiera fines (por consiguiente, en su libertad), se llama cultura; por lo tanto sólo ella puede ser el último fin atribuido con causa a la naturaleza con respecto al género humano”<sup>75</sup>. Ahora bien, Kant habla de dos clases de cultura: cultura de la habilidad y cultura de la disciplina. Puesto que cultura significa la *aptitud de un ser racional para cualesquiera fines*, la cultura de la habilidad es sólo la *condición subjetiva más excelente* para dicha aptitud; sin embargo, “no es suficiente para estimular la voluntad en la determinación y elección de fines, cosa que, en toda su extensión, corresponde esencialmente a una aptitud para fines”, lo propio de la cultura de la disciplina<sup>76</sup>. Cultura que emancipa la libertad del despotismo de los apetitos, y capacita al hombre para elegir por sí mismo<sup>77</sup>.

La habilidad –dice Kant–, se desarrolla bien en la especie humana mediante la desigualdad entre los hombres<sup>78</sup>. Gracias a ésta, el hombre se pone fines que favorezcan la dinámica natural de relaciones humanas recíprocas: dar lugar al poder legal de la sociedad civil (e impedir aten-

<sup>73</sup> *KU.*, Ak, V, 430.

<sup>74</sup> Cfr., *KU.*, Ak, V, 430-431.

<sup>75</sup> *KU.*, Ak, V, 431.

<sup>76</sup> Cfr., *KU.*, Ak, V, 431-432.

<sup>77</sup> Cfr., *KU.*, Ak, V, 432.

<sup>78</sup> Cfr., *KU.*, Ak, V, 432.

tados mutuos a la libertad), o propiciar una organización interestatal que evite las guerras<sup>79</sup>.

Respecto a la cultura de la disciplina, Kant dice que en ella se muestra la aspiración de la naturaleza a un perfeccionamiento que implica fines más elevados de los que la naturaleza misma puede proporcionar<sup>80</sup>.

Si bien *el refinamiento del gusto llevado hasta su idealización, y el lujo en las ciencias como pábulo para la vanidad* perjudican al hombre provocando en él inclinaciones que son imposibles de satisfacer, “tampoco puede negarse que el fin de la naturaleza es imponerse cada vez más a la rudeza y violencia de aquellas inclinaciones que más pertenecen a lo animal que hay en nosotros y constituyen el mayor obstáculo para alcanzar el perfeccionamiento propio de nuestro destino superior [...] y dar margen al desarrollo de la humanidad. Las bellas artes y las ciencias, al provocar un agrado susceptible de universal comunicación y al pulir y refinar al hombre para la sociedad, si no lo hacen moralmente mejor, lo civilizan [...] y preparan así al hombre para un régimen en que sólo impere la razón”<sup>81</sup>.

En el § 84 de la *Crítica del Juicio* Kant enfatiza el carácter del hombre como fin final de la naturaleza, siempre y cuando se le considere desde su perspectiva nouménica: “sólo tenemos en el mundo una clase de seres cuya causalidad sea teleológica, es decir, orientada a fines, y al propio tiempo de tal índole que la ley según la cual han de determinarse fines, sea representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de las condiciones naturales, pero necesaria en sí. El ser de esta clase es el hombre, pero considerado como nómeno, el único ser natural en quien, del lado de su propia constitución, podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad) y aún la ley de la causalidad, junto con el objeto de ésta última, que él puede proponerse como fin supremo (el supremo bien del mundo).

Ahora bien, [...] mientras que las cosas del mundo, como seres dependientes por su existencia, necesitan una causa suprema que actúe por fines, es el hombre fin final de la creación, pues sin éste no quedaría completamente fundada la cadena de fines subordinados entre sí, y sólo el hombre (pero también en él a título de sujeto de la moralidad) cabe

<sup>79</sup> Cfr., *KU.*, Ak, V, 433.

<sup>80</sup> Cfr., *Id.*

<sup>81</sup> *Id.*

encontrar la legislación incondicionada con respecto a fines, que lo hace, pues, exclusivamente capaz de ser fin final, al cual se halla subordinada teleológicamente toda la naturaleza<sup>32</sup>.

Así, podemos concluir:

a) que según el juicio reflexionante –y su principio de finalidad–, el hombre aparece –ante la subjetividad trascendental– como fin último de la naturaleza vista como un todo.

b) que dada la capacidad racional del hombre, éste es descubierto –desde el método crítico– no sólo como fin último de la naturaleza, sino como único capaz de proponerse fines a sí mismo: ser capaz de cultura.

c) que la posibilidad de obrar según fines alcanza el orden de lo social (lo jurídico-político), que se perfila, además, en una dimensión histórica.

d) que la aptitud del hombre para ponerse fines a sí mismo, alcanza el orden de lo moral, por lo cual el hombre se descubre como fin final de la creación.

A pesar de estos resultados, aparentemente alentadores, es preciso advertir que la justificación kantiana de la finalidad ancla su centro de legitimidad crítica en la misma inmanencia de la subjetividad trascendental; es una noción, exigida por la acción causal de la razón, para su coherente y armónico despliegue, pero cuyo fundamento ontológico-trascendente escapa a la razón misma. De ahí su carácter estrictamente hipotético, su valor *regulativo* y su imposibilidad de constituir, por sí misma, cualquier determinación objetiva, tanto del conocimiento como de la praxis humana.

Si decíamos en el capítulo anterior que la libertad, en cualquiera de sus sentidos, no se entiende al margen de la finalidad; y que a juicio de Kant, para comprender la praxis humana, el hombre tiene que pensar, desde su subjetividad trascendental y con legitimidad crítica, el orden de los fines, pues, de lo contrario, la libertad terminaría anulándose a sí misma, ahora cabe preguntar a Kant si la justificación crítica de la finalidad es suficiente para impedir que la libertad pierda su sentido; o si, por el contrario, a pesar de los esfuerzos del filósofo, la teleología en su sentido crítico refuerza los fines de la razón autónoma, y complementa

---

<sup>32</sup> *KU.*, Ak, V, 435.

la curvatura de la libertad sobre sí misma, por lo que el hombre y su acción, también su acción política, se mantienen encerrados en su propia inmanencia.

## II

### LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE KANT

#### I. INTRODUCCIÓN

Como se ha venido diciendo, en última instancia la condición de posibilidad de una metafísica futura es, para Kant, una antropología crítico-trascendental.

En este sentido, la reflexión kantiana sobre la teoría y la práctica política contribuyen a la configuración de dicha antropología.

Hasta el momento, he explicitado que cualquier metafísica futura que pretenda validez y suficiencia (o que se conforme con condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento científico), debe construirse desde una subjetividad trascendental cuya razón pura práctica formule un principio, estrictamente formal, de deber, es decir, el imperativo categórico, y simultáneamente lo mande, como ley moral, auto-determinándose como voluntad pura, como facultad decisoria de acciones, entonces moralmente libres.

Y también he explicitado que, cualquier metafísica futura que pretenda validez y suficiencia deberá construirse desde una subjetividad trascendental que, mediante su facultad de juzgar, interprete, regulativamente, la articulación libertad humana-naturaleza (en su doble perspectiva: fenoménica y nouménica), de modo finalístico.

En última instancia, por tanto, la razón pura y el Juicio, concuerdan en la subjetividad trascendental, porque el principio del deber, formulado y mandado –efectivamente– por la razón pura práctica, implica la conciencia (pura) de la actividad (nouménica) de una facultad que, con independencia de toda influencia sensible (y de toda representación fenoménica) se auto-pone como fin último y final de sí misma, y el principio de finalidad, formulado por la facultad de juzgar, permite suponer que la naturaleza toda se orienta a los fines de la razón pura práctica.

Desde esta suposición, entonces, cualquier acción de la voluntad libre y moral, tanto en su dimensión nouménica como en su representación fenoménica engrana en la dimensión nouménica y fenoménica de la naturaleza y posibilita el ordenamiento, la conducción, de la naturaleza a los fines de la subjetividad trascendental.

Por supuesto que dicha subjetividad dota al mundo del sentido que ella le impone y que, para ello, dicha subjetividad interpreta al mundo del modo que ella decide. Queda por verse si el mundo verifica o falsea la hipótesis de la subjetividad trascendental. Y queda también por verse si, en la espera de dicha confirmación, no se juega el hombre –la humanidad–, más de lo que debe.

Pues bien; la interpretación que hace Kant de la historia se inserta, con mucha propiedad, en este contexto, articulado, de las facultades superiores del hombre: en el contexto de la armonía presupuesta entre naturaleza y libertad, y en el de la posible construcción de objetividades (teóricas y prácticas), conformes a dicha hipótesis.

La historia, como veremos, es ese horizonte de comprensión en el que la acción del hombre, en sus relaciones sociales y públicas se pone de manifiesto. Es el ámbito (lógico representativo) en el que la interacción humana aparece ante quien se interesa por narrar e interpretar los acontecimientos humanos; es, por último y desde la validación crítico-trascendental, el ámbito en el que convergen, en relaciones finalísticas supuestas, el carácter inteligible de las relaciones libres y su carácter empírico.

¿Qué aporta la historia (y una justificación crítica de la misma) a la teoría y a la práctica política?

Creo que el desarrollo argumentativo kantiano permite concluir que, por una parte, la teoría política, la reflexión sobre el *quid est* de lo político, no es posible al margen de la historia. Justamente porque lo político se constituye en –dentro de– el entramado social y público de las acciones humanas. En el *aparecer* de éstas, en la historia, comparece el fenómeno político. Así, de la comprensión e interpretación que se haga de la historia dependerá la comprensión e interpretación que se haga de la política.

Pero, por otra parte, la historia aporta a la práctica política, como a toda práctica social, su *sentido*: su *telos*. La historia, la lectura que se haga de los acontecimientos y de sus mutuas implicaciones y relaciones, se convierte en horizonte que ilumina la pregunta por la esperanza, no ya de los individuos, en su mundo íntimo y privado, sino de los pueblos.



## II. DE CÓMO HACER QUE LA HISTORIA SE ADECÚE A LOS FINES DE LA RAZÓN PURA

Abordando pues la filosofía de la historia de Kant, cabe decirse que ella queda articulada mediante los argumentos ofrecidos especialmente en cinco ensayos breves: *En torno a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, *El conflicto de las facultades*, *Comienzo presunto de la especie humana* y *El fin de todas las cosas*.

De ellos, los tres primeros versan propiamente sobre la historia; los dos últimos, en cambio, consideran, o bien el tránsito de la pre-historia a la historia, o bien la posibilidad de una post-historia.

Ahora bien, a la luz de los ensayos propiamente históricos, cabe decirse que *¿Qué es la Ilustración?* centra su atención en la propuesta de comprensión de la historia en términos de *progreso*: la dinámica empírica de la historia es, de hecho, progresiva, dirá Kant. Por su parte, la *Idea de una historia universal* es el ensayo de Kant en el cual el filósofo explicita las condiciones críticas de posibilidad para la construcción de una historia conforme con los fines de la razón pura: la historia ideal; el deber ser de la historia. Desde este punto de vista, el hombre, como agente histórico, como protagonista de la historia, ha de determinar sus acciones desde el concepto crítico de derecho, suponiendo, claro está, el sentido teleológico de la naturaleza. Sólo entonces será posible que la *praxis* política sea, efectivamente, el encaminamiento moral de los pueblos hacia la paz y la concordia universal. El *Conflicto de las facultades*, por último, articula las dos perspectivas de la historia: la empírica y la ideal; muestra que, dado el carácter progresivo de la primera, es, no sólo lógicamente sino también fácticamente posible la realización de la historia ideal.

### 1. La historia empírica

*¿Qué es la ilustración?* es el primer ensayo histórico de Kant. Ensayo que ofrece una consideración general de lo que la historia ha sido y, además, una hipótesis *crítica* de lo que la historia debe ser.

Respecto al desarrollo temático del ensayo, considero que consta de tres partes: una primera, en la que la historia pasada es vista bajo el signo de la *esclavitud*, y la historia futura, bajo el de la *liberación*; una segunda, que apunta al fenómeno de la publicidad, como condición necesaria de la liberación histórica; y una tercera, que centra su atención en el progreso como hilo conductor de la historia.

El estudio de estas tres partes del ensayo nos lleva a considerar que Kant propone un enfoque de la historia tal, que ella sea fundamentalmente despliegue de la razón (pura-práctica) en todo ese ámbito natural del hombre que es la sociedad, o lo que es lo mismo, que sea la realización temporal de la interacción humana<sup>1</sup>.

#### a) *Esclavitud y liberación en la historia*

El hombre, piensa Kant, se ha mantenido durante mucho tiempo preso de los lazos de la pereza y la cobardía en relación con el uso autónomo de su razón<sup>2</sup>. De hecho, mirar el pasado histórico del hombre significa contemplar la ausencia de valor del hombre para servirse de su propia razón. El hombre no ha podido *servirse de su inteligencia sin la guía de otro*, y “esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro<sup>3</sup>. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu *propia* razón! He aquí el lema de la ilustración”.

Por lo tanto, Kant identifica en el punto de partida de su filosofía de la historia, dos épocas fundamentales: la pasada, teñida por el signo de la esclavitud y que se manifiesta fundamentalmente en una debilidad de la voluntad propia para lanzar a la razón a la plenitud de su ejercicio, y

<sup>1</sup> En este sentido Cruz Cruz comenta: “la Ilustración había enseñado que la historia es un proceso de emancipación, o si se quiere, un proceso en el que conquista el hombre su libertad. Esta enseñanza es aceptada por Kant. Pero la Ilustración había pretendido comprender la libertad en contraposición a la historia o a la tradición (la historia era transmisión de autoridad). Kant, en cambio, aceptando el principio de emancipación y libertad, pretende explicar la historia a partir de la libertad misma. La historia es la realización temporal de la libertad. Y como la libertad puede expresarse temporalmente tanto en la moralidad como en la legalidad, habrá que extender a una y a otra el dominio de la historia”. Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 203.

<sup>2</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 35.

<sup>3</sup> *Id.*

la presente, época de liberación, caracterizada por la posibilidad de auto rectificación de la voluntad; época en que la voluntad, *patológicamente afectada*, debe desligarse de los lazos de la inclinación y la sensibilidad, para conformarse, en su ejercicio, a los principios de una voluntad pura. Voluntad que, así conformada, se hace a sí misma, como razón<sup>4</sup>, razón autónoma: razón independiente de toda tutela.

La liberación, como deber ilustrado de la historia futura, significa en Kant una llamada a que los hombres ejerciten esa libertad que para él es sinónimo de autonomía.

b) *La publicidad: condición de posibilidad de la historia*

Con la propuesta *ilustrada* Kant está clamando porque el hombre configure una historia que sea fundamentalmente reflejo del despliegue de una razón pura práctica. Ahora bien, si dicho despliegue tuviese que ver con los individuos como tales, en su propia e interna autodeterminación práctica, la historia no vendría a diferenciarse de la moral.

Pero no sucede así; la historia hace referencia no al hombre *en su ser aislado*, sino al hombre *en su ser social*. Así, la exigencia de una historia ilustrada es la exigencia de una historia que refleje el despliegue de la razón pura práctica en el todo social del hombre<sup>5</sup>. Es esto lo que se manifiesta en el hecho de que la *publicidad* sea condición necesaria para la *liberación* histórica: “Para esta ilustración no se requiere más que una cosa, *libertad*; y la más inocente entre todas las que llevan ese nombre, a saber, libertad de hacer *uso público* de su razón íntegramente [...]. El uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres”<sup>6</sup>.

¿Cómo entiende pues Kant la publicidad? Dados dos usos que el hombre puede hacer de su razón: el privado y el público, mientras que el uso *privado* de la razón hace alusión al que un personaje puede hacer

<sup>4</sup> No olvidemos que, en última instancia, la razón (pura) y la voluntad (pura) se identifican en Kant. Son una misma facultad, sólo que manifestada en diferentes *usos*.

<sup>5</sup> En la medida en que lo *social* es expresión natural-fenomenica de la praxis interpersonal del hombre (Cfr., *Idee*, Ak, VIII, 20), la historia (tal como es propuesta por Kant) se perfila ya aquí como la expresión de una relación armónica entre naturaleza y libertad.

<sup>6</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 36.

en su calidad de *funcionario*<sup>7</sup>, por ejemplo, “el uso que de su razón hace un clérigo ante su feligresía,[...]; porque se trata siempre de un ejercicio doméstico, aunque la audiencia sea muy grande; y, en este respecto, no es, como sacerdote, libre, ni debe serlo, puesto que ministra un mandato ajeno”<sup>8</sup>, en cambio, el uso *público* implica el ejercicio de la libertad, pues la persona se expresa a título propio y de conformidad con su conciencia: “entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores”<sup>9</sup>; es decir, teniendo por caso a un ciudadano cualquiera, éste no puede negarse a contribuir con los impuestos que le corresponden y hasta una crítica hacia ellos, cuando tiene que pagarlos, “puede ser castigada por escandalosa (pues podría provocar la resistencia general). *Pero ese mismo sujeto actúa sin prejuicio de su deber de ciudadano si, en calidad de experto, expresa públicamente su pensamiento sobre la inadecuación o injusticia de las gabelas*”<sup>10</sup>. Del mismo modo, el clérigo ha de enseñar la doctrina y de predicar “con arreglo al credo de la Iglesia a la que sirve, pues fue aceptado en esa condición; pero *como doctor tiene la plena libertad y hasta el deber de comunicar al público sus ideas bien probadas e intencionadas acerca de las deficiencias que encuentra en aquel credo, así como el de dar a conocer sus propuestas de reforma de la religión y de la Iglesia*”<sup>11</sup>.

Por tanto, como doctor que se dirige al mundo, “como clérigo, por consiguiente, que hace un *uso público* de su razón, disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio”<sup>12</sup>.

El fenómeno *publicidad* es, pues, en Kant, uno que tiene connotaciones específicas: implica un determinado ejercicio de la razón, a saber, la razón en conformidad con la *propia conciencia*; se constituye como conjunto de pensamientos expresados al “gran público”; supone siempre que, quien se expresa, lo haga a “título propio” y en calidad de “experto”.

<sup>7</sup> Cfr., *Aufkl.*, Ak, VIII, 37.

<sup>8</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 38.

<sup>9</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 37.

<sup>10</sup> *Id.* (El subrayado es mío)

<sup>11</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 38. (El subrayado es mío)

<sup>12</sup> *Id.*

Ahora bien, si éstas son las condiciones de la publicidad desde el punto de vista del exponente, también son necesarias unas condiciones legales que manifiesten la conformidad del soberano: “un príncipe que no considera indigno de sí declarar que reconoce como un *deber* no prescribir nada a los hombres en materia de religión y que desea abandonarlos a su libertad [...] es un príncipe ilustrado y merece que el mundo y la posteridad, agradecidos, le encomien como aquel que rompió el primero, por lo que toca al Gobierno, las ligaduras de la tutela y dejó en libertad a cada uno para que se sirviera de su propia razón en las cuestiones que atañen a su conciencia [...]. Pero el criterio de un Jefe de Estado que favorece esta libertad va todavía más lejos y comprende que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos hagan uso *público* de su razón y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquélla, haciendo una franca crítica de lo existente”<sup>13</sup>.

Mediante la publicidad, así entendida, la razón autónoma se inserta en la sociedad; se hace posible entonces la configuración de una historia ilustrada.

### c) *El quid de la historia: el progreso*

En palabras de Kant, “una generación no puede obligarse y juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos (presuntamente circunstanciales), depurarlos del error y, en general, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso”<sup>14</sup>.

Así pues, el progreso de la humanidad coincide, a juicio de Kant, con el encaminamiento hacia la ilustración.

Lo que es ahora preciso decir es que la ilustración –y por tanto el progreso–, tienen una propiedad esencial: su carácter secularizador. La ilustración supone la posibilidad de hacer uso público de la razón, fun-

<sup>13</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 40-41. En este sentido, Rolf Denker comenta que el uso público de la razón “facilita mediante la discusión general lo criticable, la posibilidad de la mudanza social”. Denker, R., “La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal”, en *Inmanuel Kant, 1724/1974*, 1974 Internaciones, Bonn-Bad Godesberg, 11.

<sup>14</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 39.

damentalmente en lo concerniente a la religión: el “punto principal de la ilustración es [...] la emancipación de los hombres de su merecida tutela, en especial por lo que se refiere a cuestiones de religión [...]; tutela [...] entre *todas* la más funesta y deshonrosa”<sup>15</sup>.

Es pues importante que los hombres manifiesten públicamente sus opiniones respecto a los credos religiosos. De aquí que sea “completamente ilícito ponerse de acuerdo, ni tan siquiera por el plazo de una generación, sobre una constitución religiosa inconvencible, que nadie podrá poner en tela de juicio públicamente, ya que con ello se destruiría todo un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento, período que, de ese modo, resultaría no sólo estéril sino nefasto para la posteridad”<sup>16</sup>.

La religión es para Kant algo susceptible de ser “puesto en tela de juicio” públicamente. Lo que no significa otra cosa sino que Kant ha excluido de su consideración histórico-filosófica cualquier perspectiva sobrenatural revelada de la religión. Bajo la permanente pretensión crítica de elaborar una teoría de la subjetividad que ilumine la posibilidad de una metafísica *more scientia moderna*, no hay espacio para la inserción de lo que, con más radicalidad, trasciende el campo de la experiencia empírica. Lo que, en un contexto tal cabe, como mucho (y es a lo que Kant apunta), es la justificación de una religión natural: de una religión que *no exceda los límites de la mera razón*<sup>17</sup>.

Kant no niega entonces la existencia –y menos aún la posibilidad– de la palabra divina revelada al hombre. Sí nos conduce, en cambio, a concluir que la posibilidad y la realidad de una religión revelada no es objeto propio de la razón pura. La falacia kantiana, como puse desde el principio de manifiesto, ha consistido en dar el mayor crédito posible al

<sup>15</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 41.

<sup>16</sup> *Aufkl.*, Ak, VIII, 39.

<sup>17</sup> En este sentido Cruz Cruz comenta que Kant rechaza el *sobrenaturalismo* ya que para él “sólo se pueden proponer fines reales dentro de los límites de una experiencia posible”. Aunque no se puede negar la posibilidad interna de una Revelación, porque su concepto no incluye contradicción interna, “de hecho le falta posibilidad extrínseca, garantía de objetividad”. Cfr., Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 206. También Herrero, en su libro *Religión e Historia en Kant*, muestra cómo la religión no es más que un *supuesto* que se deriva directamente de la moral: la razón pura práctica, con motivo de la ley moral, se autoproponer su objeto (o fin): el Soberano Bien; sólo en función de éste, y como su fundamento explicativo, la razón *postula* la existencia de Dios: si debo realizar el Soberano Bien, preciso aceptar que existe un Dios. Cfr., Herrero, F., *op. cit.*, 54-61, 93-101 y 104-106.

conocimiento científico de la físico-matemática de su tiempo, y a su método, y en pretender hacer una propuesta de antropología crítico-trascendental que sirva, como causa ejemplar-final, a todos los demás modos de conocimiento humano, teóricos y prácticos, considerados isomórficamente.

En este contexto, el progreso histórico es, también desde la perspectiva religiosa, el avance de los logros de una razón, –autónoma (que prescinde de la *heteronomía* de lo revelado)–.

El análisis de los tres presupuestos esenciales de *¿Qué es la Ilustración?* nos lleva a concluir, por tanto, que Kant propone como deber para la humanidad en su devenir histórico futuro una autorectificación de las voluntades (y por tanto de las razones prácticas) tal, que ellas *funcionen* como *voluntad pura* (y como razón pura práctica): sólo así se hace posible una historia en la que reine la libertad (entendida como autonomía). Una historia que refleje la incidencia de la razón pura en esa dimensión humano-fenomenica que es la sociedad.

En este sentido *¿Qué es la Ilustración?* manifiesta la intención kantiana de que la historia asuma un encaminamiento moral, al tiempo que perfila una determinada dialéctica entre libertad y naturaleza.

Sin embargo, no deja de ser conveniente aquí la consideración del límite de la filosofía de la historia kantiana: el camino hacia la Ilustración se convierte en el camino del hombre hacia sí mismo: más aún, en el repliegue de la libertad hacia sí misma, en su pura formalidad: hacia la pura facticidad de la razón pura práctica. La filosofía de la historia de Kant confirma lo expresado en la *Crítica de la razón práctica*: que la ley moral “debe producir (*verschaffen*) en el mundo sensible, como naturaleza sensible [...] la forma de un mundo inteligible, es decir, de una naturaleza suprasensible, pero sin perjudicar su mecanismo [...]. Y como las leyes según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, así la naturaleza suprasensible no es otra cosa [...] que una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica. Pero la ley de esa autonomía es la ley moral, la cual es por tanto la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puramente inteligible, *cuya imagen debe existir en el mundo sensible* y al mismo tiempo sin perjudicar las leyes de éste. Se podría llamar a aquélla la prototipo (*Natura archetypa*) que nosotros conocemos sólo en la razón, pero a ésta, la reproducida, (*Natura ectypa*), porque contiene el efecto posible de la idea de la primera, como fundamento de determinación de la voluntad. En efecto la ley moral nos transporta, según la idea, a una

naturaleza en la cual la razón pura, si estuviese provista de una facultad física adecuada, produciría el Soberano Bien, y determina nuestra voluntad para *conferir la forma* al mundo sensible, como un todo de seres racionales”<sup>18</sup>.

Como Herrero comenta, en este texto, queda expresada, por lo demás, la relación de la ley moral con el mundo sensible. El incondicionado, que por la razón pura teórica no se podía alcanzar, es alcanzado ahora –al menos así parece–, por la razón práctica: La *conciencia* de la ley moral nos muestra que de nuestra voluntad debería nacer un orden natural. Esa ley es la idea de una naturaleza, ciertamente no dada empíricamente, pero que es posible y por tanto realizable por la libertad. La voluntad debe ser la causa de los objetos. Así la razón pura en su uso práctico contiene principios de posibilidad de experiencia, de acciones que “conforme a las prescripciones morales, podrían encontrarse en la *historia* del hombre. Pues como ella prescribe que tales acciones deben acaecer, se sigue que ellas tienen que poder acontecer”<sup>19</sup>.

“Con esto tenemos formulado nuestro problema fundamental: la razón (práctica) en la historia. La libertad del hombre, como debe ser, no le separa de su historia concreta, sino que la constituye como tal. La razón pura en su uso práctico exige y por tanto posibilita la realización de una historia de las acciones humanas que deben resultar de su conformidad con las prescripciones morales de la razón”<sup>20</sup>.

## 2. La historia ideal

En conformidad con lo expuesto en la sección anterior, *¿Qué es la Ilustración?* se muestra como un ensayo en el que Kant contrapone lo que la historia ha sido a lo que la historia debe ser dadas las exigencias intrínsecas de una razón pura práctica que tiende autodeterminativamente a regir la *praxis* humana.

La *Idea de una historia Universal en sentido cosmopolita* es un ensayo que tiene por objeto reflexionar sobre esa historia *debida*, para

<sup>18</sup> *KprV.*, Ak, V, 43.

<sup>19</sup> *KrV.*, B835.

<sup>20</sup> Herrero. F., *op. cit.*, 43-44.



justificar su posibilidad<sup>21</sup>. En la medida en que la historia es comprendida como manifestación de una dialéctica específica entre naturaleza y libertad, es preciso explicar la manera como ellas dos inciden en la *praxis* humana que constituye el devenir histórico. Ahora bien, puesto que nos enfrentamos con una *historia ideal*, no con la historia empírica, Kant explicará dicha incidencia desde una perspectiva estrictamente racional, es decir, responderá a las preguntas: ¿cómo es posible, trascendentalmente hablando, que la naturaleza favorezca la configuración de la historia ideal?, y, ¿cómo es posible que la libertad se haga presente en la historia ideal? Adelantándonos a la exposición sistemática del ensayo, Kant responde a la primera pregunta con el *principio de finalidad* y a la segunda con el *derecho*<sup>22</sup>.

a) *La posibilidad de armonía entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la libertad, en la historia*

Dos tesis básicas introducen el tema. La primera afirma que, puesto que la historia considera las acciones humanas en tanto que fenómenos y los fenómenos se rigen por leyes naturales, la historia ha de admitir una cierta orientación, acorde con la de la naturaleza. La segunda concreta el tipo de orientación de la historia: puesto que la naturaleza tiene, además de su legalidad propia, una orientación finalística, la historia ha de manifestar esta regularidad.

Con palabras de Kant, “cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifesta-

<sup>21</sup> En este sentido, nos apoyamos en la explicación que William A. Galston hace respecto a la noción de “Idea” presente en el título del ensayo; Galston dice que la idea de historia es un concepto de razón que “no puede ser confinado a la experiencia, ya que él tiene que ver con un conocimiento respecto del cual cualquier conocimiento empírico [...] es sólo una parte”. Él tiene que ver con algo “a lo cual toda experiencia está subordinada, pero que no es en sí mismo un objeto de experiencia [...]”. Así, la historia no es una investigación sobre los eventos humanos; [...] es un reino demarcado y autosubsistente, un aspecto de la razón sujeto a análisis filosófico”. Por tanto, la Idea de historia se distingue de toda historia empírica. Cfr., Galston. W., *Kant and the problem of history*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1975, 207-208.

<sup>22</sup> Así podemos afirmar que, en Kant, “los fines históricos han de ser determinados desde el *destino natural* del hombre, el cual se dibuja en su progreso inmanente hacia el establecimiento de una sociedad *jurídicamente* ordenada”. Cruz Cruz. J., *op. cit.*, 201 (El subrayado es mío).

ciones fenoménicas, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en grande, podrá descubrir en él un curso regular”; así, “eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales”<sup>23</sup>.

Pues bien, la historia (esa historia ideal), tiene una sola alternativa: “ya que –el filósofo– no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego”<sup>24</sup>, (ha de) tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la naturaleza; para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza”<sup>25</sup>.

La pregunta que surge ahora es, ¿de qué manera puede la historia conformarse y manifestar ese “plan” intencional de la naturaleza? La respuesta kantiana es ésta: en la medida en que lo social –ámbito determinado por las acciones externas inter-humanas–, sea acogido por el principio de la naturaleza.

Kant justifica esta posibilidad mediante el desarrollo de los cuatro primeros principios de la Idea de una historia universal...; de ellos, los tres primeros se orientan a explicar la finalidad de la naturaleza y la manera como ella alcanza al hombre; el cuarto descende a la explicación de la manera como lo social expresa dicha finalidad.

Veámoslo:

1. “Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada”<sup>26</sup>. Esto se comprueba, dice Kant, en todos los animales, en la medida en que,

<sup>23</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 17.

<sup>24</sup> “Los hombres no se mueven como animales, por puro instinto, ni tampoco como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado”. *Idee.*, Ak, VIII, 17;

<sup>25</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 18.

<sup>26</sup> *Id.*

según la ciencia natural teleológica “un órgano que no ha de ser empleado, una disposición que no ha de alcanzar su fin, representa una contradicción. Porque si renunciamos a ese principio, ya no nos encontramos con una naturaleza regular sino con un juego arbitrario”<sup>27</sup>.

2. “En los hombres, (como únicas criaturas racionales sobre la tierra), aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos”<sup>28</sup>.

El hombre, mediante su razón, ha de aprender a “usar a la perfección de todas sus disposiciones naturales”; puesto que para ello necesita de mucho tiempo, y “la naturaleza ha fijado un breve plazo a su vida [...], necesita acaso de una serie incontable de generaciones que se transmiten una a otra sus conocimientos para que, por fin, el germen que lleva escondido nuestra especie llegue hasta aquella etapa de desarrollo que corresponda adecuadamente a su intención [...]. De lo contrario habría que considerar las disposiciones naturales, en su mayor parte, como ociosas y sin finalidad”<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Id.* En este sentido Cruz Cruz comenta: “la búsqueda de un plan en la historia supone una consideración finalista que es preciso señalar [...]. El principio de finalidad no es un modo cualquiera de enfocar la naturaleza, sino condición indispensable de la aplicación de la razón a la naturaleza, pues ésta ofrece ejemplos continuos de finalidad, especialmente en los seres vivos [...]. Supone, por tanto, la posibilidad de una acción según causas finales y no causas mecánicas. En cuanto a su conocimiento, la acción teleológica es representada en la medida en que sabemos de nosotros mismos como seres que obran por representaciones de fines, o sea, racionalmente. De este modo, el conjunto de la experiencia es representado como si constituyera una unidad absoluta y tuviera fuera de su esfera un principio supremo, una razón originaria y creadora [...]. Por ello la consideración teleológica sirve para mantener la unidad sistemática en el uso empírico de la razón; en este sentido es útil [...]. Pero su valor es heurístico, no ostensivo, no muestra cómo está formado el objeto, sino cómo debemos buscar, bajo la dirección de un fin, la índole y el encadenamiento de los objetos de la experiencia. En fin, el principio de finalidad no es constitutivo, no amplía el conocimiento a más objetos, sino regulativo, da unidad sistemática a la multiplicidad del conocimiento”. Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 227.

<sup>28</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 18.

<sup>29</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 19. Respecto a este segundo principio de la *Idea de una historia universal...* Galston plantea dos problemas: el primero hace referencia al status mismo de la doctrina kantiana de la historia: por una parte es claro que Kant insiste en que la razón necesita para alcanzar su completo desarrollo, de una inestimable cantidad de tiempo. Por tanto, la noción de historia estaría supeditada a interminables modificaciones, (tantas cuantas la razón, en su progresivo perfeccionamiento, vaya implicando). No obstante, Kant también afirma (su misma filosofía de la historia lo muestra) que en el presente es

3. La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón<sup>30</sup>. Relacionando segundo y tercer principios, apreciamos que la finalidad de la naturaleza alcanza al hombre en dos sentidos: uno según el cual la razón ha de intervenir para orientar el desarrollo de las capacidades naturales; otro según el cual la razón ha de intervenir para orientarse a sí misma en el desarrollo de sus propias capacidades.

Así podemos decir con Fackenheim que la naturaleza obliga al hombre a ser libre, y que le obliga en un doble sentido: en el de libertad cultural, es decir, “libertad para transformar la naturaleza”, y en el de libertad de disciplina o “emancipación de la naturaleza”. Desde esta perspectiva, la historia en Kant “es un proceso que comienza con la libertad cultural y en el futuro ideal culmina con la libertad de disciplina. Comienza con una trascendencia parcial de la naturaleza y termina con la total trascendencia de ella”<sup>31</sup>.

4. El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones –las del hombre– es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resisten-

---

perfectamente comprensible todo el plan del futuro (histórico). No hay, entonces, dice Galston, relación sistemática entre el pensador individual y el proceso histórico.

El segundo problema, si bien es explicitado por Kant, no es resuelto, dice Galston. Apoyándose en el texto de Kant que afirma que “es extraño que las viejas generaciones parecen afanarse penosamente sólo en interés de las venideras, para prepararles un nivel sobre el cual levantar todavía más el edificio cuya construcción les ha asignado la naturaleza, y que sólo las generaciones últimas gozarán la dicha de habitar en la mansión que toda una serie de antepasados, que no lo disfrutará, ha preparado sin pensar en ello”, Galston dice: “esta es la conclusión inevitable de que la *especie* de los hombres mortales esté destinada a desarrollarse hasta la perfección. Ahora bien, si la moralidad exige que cada hombre sea tratado “siempre como fin y nunca sólo como medio”, descubrimos una contradicción: el concepto de una “unificada totalidad” reduce al individuo a mero medio, que recibe sólo una dignidad pálida y reflejada de la verdaderamente respetable entidad *humanidad*”. Galston. W., *op. cit.*, 226-230.

<sup>30</sup> *Idee*, Ak, VIII, 19.

<sup>31</sup> Fackenheim. E., “Kant’s concept of History” en *Kant Studien*, XLVIII, 1956-57, 396.

cia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre<sup>32</sup>.

Dos afirmaciones quedan explícitas en este “cuarto principio”, a saber, que la dimensión social del hombre se inserta *en* y forma parte de la naturaleza y que dicha dimensión se manifiesta en forma de antagonismo. Podemos entonces concluir que el principio de finalidad acoge la dimensión social del hombre, y que la acoge en su peculiar forma antagónica.

Ahora bien, si según el principio de finalidad “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada<sup>33</sup> –en el caso del hombre sus disposiciones naturales deben desarrollarse guiadas por la razón<sup>34</sup>– y “la naturaleza ha querido que el hombre [...] no participe de ninguna otra [...] perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón<sup>35</sup>”, podemos concluir que, según el principio de finalidad la “insociable sociabilidad” está destinada a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada, y ello según la orientación que la razón, libre de instinto, le dé.

Finalmente, es así como se comprende que la insociable sociabilidad se “convierta a la postre en la causa de –su– [...] orden legal<sup>36</sup>”. Ello porque, en conformidad con el principio de finalidad, la “insociable sociabilidad” apunta al uso de la razón moviéndola a que le oriente; y la razón “responde” orientándole según la forma y el orden legal<sup>37</sup>; “Así transcurren –dice Kant– los primeros pasos serios de la rudeza a la cultura, que consiste propiamente en el valor social del hombre; los talentos van desarrollándose poco a poco, se forma el gusto y, mediante una continua ilustración, conviértese el comienzo en fundación de una manera de pensar que, a la larga, puede cambiar la ruda disposición natural para la diferenciación moral en principios prácticos determinados y, de este modo, también la coincidencia a formar sociedad, patológicamente

<sup>114</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 20.

<sup>33</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 18.

<sup>34</sup> Cfr., *Id.*

<sup>35</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 19.

<sup>36</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 20.

<sup>37</sup> Observamos, ya desde ahora, que lo *legal* es un orden *racional* para lo *social-natural*. (De forma paralela a como lo *moral* –en su sentido estricto– es el orden *racional* para lo *individual-inteligible*).

provocada, en un todo moral”<sup>38</sup>. El análisis de *¿Qué es la ilustración?* arrojó que la historia, según Kant, ha de reflejar la incidencia de la razón pura (práctica) en esa dimensión humano-fenoménica que es la sociedad. Ahora, el análisis de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* coincide con dicha propuesta, pues el “orden legal”, el derecho, no es más que el conjunto de principios de una razón pura práctica para la dimensión social del hombre.

Es desde esta perspectiva como podemos afirmar con Cruz Cruz que “la historia [...] se constituye como una búsqueda general para insertar la moralidad en la naturaleza y tiene su fundamento en una vocación esbozada en la especie humana en forma de disposiciones naturales, pero cumplida por la libertad. La historia realiza una finalidad de la naturaleza, cuyos fines están fuera de la naturaleza misma, en la libertad. Pero no da a luz la moralidad, sino que facilita su ejercicio, creando un orden que abre paso a la moralidad. En este punto la naturaleza prepara el advenimiento de la libertad engendrando una estructura y una organización de la vida social apta para simbolizar y evocar el reino de la razón (Lacroix), reino de la libertad universal y de la paz perpetua”<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 21. Fackenheim comenta en este sentido que la naturaleza quiere que sus criaturas realicen sus destinos. Y el destino del hombre es la actualización de su capacidad de razón y libertad. ¿Cómo actualiza el hombre esta capacidad? Dados sus simultáneos instintos de socialidad e insociabilidad, el hombre se ve urgido a buscar una manera de escape a esta situación contradictoria: “El hombre está progresivamente obligado a moverse en esta vía de escape. Es, al final, forzado a fundar una sociedad que, combine con la mayor libertad posible [...] la más rigurosa determinación y garantía de los límites de esta libertad, de tal manera que la libertad de cada uno pueda coexistir con la de los otros”. Fackenheim. E., *op. cit.*, 394-395.

<sup>39</sup> Cruz Cruz. J., *op. cit.*, 224. Respecto a este encadenamiento moral de la *historia ideal*, cuyo fundamento justificativo *a priori* es el principio teleológico de la naturaleza, Lacroix afirma: “Allí donde sólo hay conformidad externa al imperativo categórico, no hay moralidad sino legalidad. De ahí no se sigue que el progreso de las leyes carezca de importancia en la sociedad. Pues, además de que mejores leyes facilitan el ejercicio de la virtud, tal progreso de las leyes es resultado de una voluntad moral. Se precisa de este modo el sentido de la historia, cuyo fin es el establecimiento de un mundo de la legalidad que remedie y prepare en cierto modo el mundo de la moralidad. Por mundo de la legalidad es preciso entender el reino del derecho”. Lacroix. J., *op. cit.*, 53.

b) *La historia ideal y el derecho como condición de su posibilidad*

Como ya se ha dicho, la *Idea de una historia universal...* intenta responder trascendentalmente a la manera como naturaleza y libertad inciden en la configuración de una *historia ideal*. En la sección anterior, el análisis de los cuatro primeros principios de dicho ensayo nos ha permitido comprender que en conformidad con el principio de finalidad la *insociable sociabilidad* del hombre es la dimensión natural cuya mediante la cual la razón se ve llamada a desarrollarse para, así, conducir – en libertad– dicha dimensión hacia su completa y adecuada perfección.

Pero además, tal análisis nos ofreció un acercamiento inicial al sentido del Derecho: es justamente el conjunto de principios (puro-prácticos) que permiten que la razón individual (como razón libre) oriente el perfeccionamiento de lo social-natural del hombre. Principios posteriores del mismo ensayo confirman y refuerzan esta tesis; por ejemplo, el quinto principio dice: *El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general*<sup>40</sup>. Es decir, la *perfección* de la dimensión natural-social del hombre alcanza su plenitud en la forma *civil*; forma que expresa que la naturaleza queda impregnada de razón: la sociedad *acoge* y se deja conducir por el derecho: “si la libertad debe realizarse en la historia externa, la razón misma tendrá que dar las condiciones *a priori* de su realización”<sup>41</sup> y las da en la forma del Derecho: la relación recíproca de los libres arbitrios solo puede ser concebida en la forma del Derecho<sup>42</sup>.

Y es que, como dice el mismo Kant, el desarrollo de todas las disposiciones naturales del hombre es posible sólo en sociedad, “y en una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con una exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual”<sup>43</sup>. Por ello, “una sociedad en que se encuentre unida la máxima libertad bajo leyes exteriores con el poder irresistible, es decir, una

---

<sup>40</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 22.

<sup>41</sup> Herrero. F. J., *op. cit.*, 159.

<sup>42</sup> *Id.*, 162.

<sup>43</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 22.

*constitución civil perfectamente justa*, constituye la tarea suprema que la naturaleza ha asignado a la humana especie<sup>44</sup>.

La *historia ideal* implica, por tanto, la configuración de la sociedad civil. Configuración que requiere a su vez una “constitución civil perfectamente justa”. Y todo ello porque la *historia ideal* clama por el reinado de la libertad. Como comenta Herrero, “la realización de la autonomía del hombre en la situación concreta histórica es el deber incondicional prescrito por la ley moral. Esta tarea abarca toda la acción del hombre. En el ámbito externo esta tarea significa el deber de realizar el estado de derecho en el cual el conflicto de las libertades encuentre su expresión y su pleno desarrollo. Producir este estado de derecho es el objeto de la acción externa humana por la que la libertad se realiza como libertad externa<sup>45</sup>. Si en la introducción al análisis de la *Idea de una historia universal* dijimos que el ensayo respondía a la pregunta ¿cómo es posible que la libertad se haga presente en la *historia ideal*?, ello queda ahora explícitamente respondido: es posible que la libertad se haga presente en la *historia ideal* mediante el derecho<sup>46</sup>.

Desde una nueva perspectiva, ello queda claro también en el séptimo principio de la *Idea de una historia universal*: “El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal *relación exterior entre los estados*, y no puede ser resuelto sin este último<sup>47</sup>. Es decir, el problema de la libertad de los miembros de una sociedad depende no sólo de que dicha sociedad asuma internamente y se rija conforme al derecho, sino también de que dicha sociedad, civil y estatalmente configurada, mantenga relaciones extra-estatales regidas igualmente por el derecho: “lo que el estado salvaje sin finalidad hizo, a saber, contener el desenvolvimiento de las disposiciones naturales de nuestra especie hasta que, por los males que con esto le produjo, obligóla a salir de ese estado y a entrar en una constitución civil en la cual se pueden desarrollar todos aquellos gérmenes, esto mismo hace la libertad bárbara de los estados ya fundados, es decir,

<sup>44</sup> *Id.*

<sup>45</sup> Herrero. F. J., *op. cit.*, 165.

<sup>46</sup> Desde este punto de vista, Cruz Cruz dice: “el sentido de la historia consiste en establecer un mundo de legalidad que afronte el mundo de la moralidad mediante un derecho que lo apoye, es decir, es una armonización de las libertades mediante leyes. Así llegará la libertad, el fin de la guerra, la paz perpetua y el Estado universal del Derecho”. Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 244.

<sup>47</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 24.



que por el empleo de todas las fuerzas de la comunidad en armamentos, que se enderezan unos contra otros, por las devastaciones propias de la guerra y, más todavía, por la necesidad de hallarse siempre propagados, se obstaculiza el completo desarrollo progresivo de las disposiciones naturales, pero los males que surgen de todo ello, obligan también a nuestra especie a buscar en esa resistencia [...] una ley de equilibrio y un poder unificado que le preste fuerza; a introducir, por tanto, un estado civil mundial o cosmopolita, de pública seguridad estatal<sup>48</sup>.

Podemos, por tanto, afirmar con Cruz Cruz que dos son los puntos cruciales que fundamentan el sentido del curso histórico según Kant: “uno, el paso del estado natural al estado civil (intra-estatal); otro, el paso del estado civil intra-estatal al estado civil inter-estatal. Ambos pasos ocurren por gracia del Derecho<sup>49</sup>”.

Si la idea de una historia universal tal como es presentada es este ensayo “implica en cierto sentido un hilo conductor *a priori*”<sup>50</sup> que tiene por inicio el principio de finalidad de la naturaleza y que culmina con el derecho como condición de posibilidad del ejercicio de las libertades individuales en sociedad, podemos concluir con Lacroix que “la grandeza de la filosofía kantiana de la historia está en que es una filosofía del derecho que se sumerge en la naturaleza y se expande en la libertad<sup>51</sup>”.

---

<sup>48</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 25-26.

<sup>49</sup> Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 235.

<sup>50</sup> *Idee.*, Ak, VIII, 30.

<sup>51</sup> Lacroix, J., *op. cit.*, 53. No queremos dar por terminada esta sección sin aludir a una tesis interesante expresada por Saner en su libro *Kant's political Thought*. A su juicio, Kant es un filósofo pacifista. Y ello queda confirmado en su filosofía política. Ahora bien, en tanto en cuanto su filosofía de la historia es presupuesto de su filosofía política, también aquella confirma la tesis. En concreto –afirma Saner–, la *lucha*, presente tanto en la “insociable sociabilidad” propia del estado de naturaleza, como en las revoluciones interestatales previas a la configuración de una “sociedad cosmopolita”, son sólo elementos de una dialéctica que se supera en la unidad de la paz que posibilita el Derecho. Cfr., Saner, H., *Kant's political Thought*, The University of Chicago press, Chicago and London, 1967, 8-30.

### 3. El *Faktum* de la historia empírica: confirmación de la posibilidad de la historia ideal

Como hemos indicado en las dos secciones anteriores del presente capítulo, tanto *¿Qué es la ilustración?* como la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* constituyen una reflexión acerca de lo que la historia *debe ser*; representan la propuesta de una historia *ideal* que, fundamentada trascendentalmente, ha de ser realizada en el mundo, posibilitando así un reino de libertad y de paz universal.

Ahora bien, una vez construida tal historia ideal con el fin de que se realice alguna vez en el mundo (empírico), la pregunta que surge es: ¿hay en dicho mundo indicios mediante los cuales nos esté permitido afirmar que es posible la realización de la historia ideal? A nuestro juicio es éste el objetivo específico del ensayo kantiano titulado *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor*. Así, según Herrero, la concepción kantiana de la historia se mueve entre dos polos. Por un lado la razón práctica da la meta y el fin que la historia *debe* seguir como mandamiento incondicional. Pero en cuanto anticipa un deber, no da el sentido que la historia sigue de hecho. Sin embargo la naturaleza, concebida teleológicamente, ofrece la garantía de que el sentido real o parcial de ella se encamina efectivamente hacia el fin de la razón, porque en la naturaleza humana existen *disposiciones de las que se puede inferir que el género humano progresará siempre hacia lo mejor*. Y esto permite concebir la historia como la historia del *progreso hacia lo mejor en lo tocante al fin moral de la existencia del género humano*, progreso que a veces será *interrumpido*, pero nunca *suspendido*<sup>52</sup>.

Dos aspectos fundamentales hacen, a nuestro juicio, de líneas estructurantes del ensayo; el primero presenta bajo el nombre de *historia profética* esa historia ideal que ha de ser realizada como historia empírica en el futuro, y especifica la manera como ha de ser realizada. El segundo, postula el hecho de experiencia que, en el presente (kantiano) permite pensar como realmente posible (y no solo lógicamente posible) la historia profética.

---

<sup>52</sup> Cfr., Herrero, F. J., *op. cit.*, 194.

a) *La historia ideal como historia empírica futura*

Como dice Kant, lo que se trata de saber en este ensayo es “un trozo de la historia humana y no del tiempo pasado sino venidero, por lo tanto una historia profética”<sup>53</sup>. Ahora bien, el punto central de indagación respecto a esta historia profética es la cuestión del progreso. Es decir, que lo que Kant se pregunta es si la historia venidera se caracterizará por ir siempre a mejor.

Lo que equivale a preguntarse si el principio natural teleológico, fundamento justificativo de la historia ideal, tiene vigencia real-moral: “cuando se plantea la pregunta de si el género humano (en conjunto) progresa constantemente hacia mejor, –no se trata– de la historia natural de los hombres (por ejemplo, si se originarán nuevas razas humanas) sino de la *historia de las costumbres* y no según el *concepto de la especie (singulorum)*, sino según la *totalidad* de los hombres reunidos socialmente sobre la tierra, repartidos por pueblos (*universorum*)”<sup>54</sup>.

Así, la pregunta por la historia venidera, en tanto que conducida según una marcha progresiva en las costumbres de todos los hombres, es una pregunta que apunta al carácter moral del género humano.

Esta historia profética consiste, pues, en una “representación, posible *a priori*, de los hechos que han de venir”<sup>55</sup>. ¿Cómo entender esta afirmación?, es decir, ¿cómo puede ser representado el futuro histórico, que depende de una disposición moral del género humano y por tanto se funda, en última instancia, en la libertad? Como dice Cruz Cruz, “sería posible una seguridad absoluta, si el proyecto histórico-moral fuese tratado como un proyecto mecánico, regido por leyes de causalidad científico-natural. Pero en tal caso, como es obvio, tal proyecto dejaría de ser moral o por libertad”<sup>56</sup>.

De aquí que Kant diga que esta historia *a priori* es posible “si el profeta, él mismo, hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación”<sup>57</sup>; así como los profetas judíos, que profetizaban que en corto o largo plazo su Estado no sólo decaería sino que se disolvería por com-

<sup>53</sup> Streit, Ak, VII, 79.

<sup>54</sup> *Id.*

<sup>55</sup> Streit, Ak, VII, 79-80.

<sup>56</sup> Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 216.

<sup>57</sup> Streit, Ak, VII, 80.

pleto; “porque ellos mismos eran los autores de ese su destino”<sup>58</sup>. Y así como hacen nuestros políticos, quienes dicen que hay que tomar a los hombres *como son*, es decir, “tal como nosotros *los hemos hecho* mediante una imposición injusta, mediante traidoras insinuaciones deslizadas al oído del Gobierno, esto es, esquivos y propensos a la revuelta; y como, así las cosas, si se aflojan un poco las riendas, se siguen tristes consecuencias, se corroboran las profecías de esos presupuestos estadísticas sagaces”<sup>59</sup>; y así también —dice Kant—, como los sacerdotes, que, en ocasiones “presagian la decadencia total de una religión y la próxima aparición del Anticristo; mientras tanto hacen todo lo que está de su parte para que esto ocurra”, ya que sólo indirectamente buscan el mejoramiento moral de los fieles y luego claman “por la falta de religión que ellos mismos han provocado y que, sin necesidad de ningún don profético, podían haber previsto”<sup>60</sup>.

De esta misma manera ha de hacerse efectiva la historia profética. Puesto que “existe un deber de realizar el fin de la razón [...], el adivino pregonará el imperativo de introducir en los conflictos humanos un estado universal de concordia o de derecho”<sup>61</sup>. Ahora bien, dicho pregón no será vano si y sólo si la totalidad de los hombres cuentan con una disposición intrínseca que acoja y realice dicho estado universal de derecho. Es lo que veremos en el siguiente apartado.

*El Conflicto de las facultades* confirma, pues, tesis anteriormente expuestas en la *Crítica del Juicio*. Con palabras de Fackenheim, Kant “busca unir teleológicamente, no las partes de la naturaleza unas con otras, sino la naturaleza considerada como un todo con la moralidad. La Naturaleza, argumenta, ha de ser expuesta para ser un medio de algo que es fin en sí mismo; y [...] el único fin-en-sí-mismo conocido por nosotros es el hombre como ser moral. Y al menos que la naturaleza como un todo pueda ser presentada para que sea, directa o indirectamente, medio de realización de la moralidad, ella es un mero hecho sin valor”<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> *Id.*

<sup>59</sup> *Id.*

<sup>60</sup> *Id.*

<sup>61</sup> Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 217.

<sup>62</sup> Fackenheim, *op. cit.*, 391.

b) *De un hecho de experiencia que valida la tesis del progreso*

Kant afirma que no es posible resolver *directamente*<sup>63</sup> la cuestión del progreso por la experiencia, “porque nos las habemos con seres que actúan libremente, a los que se puede *dictar* de antemano lo que *deben* hacer pero de los que no se puede *predecir* lo que harán”<sup>64</sup>. Por ello, sólo se podrá hablar de progreso del género humano si se da alguna experiencia que, como *hecho*, nos refiera a una constitución y facultad del mismo, que sea su causa<sup>65</sup>.

Ahora bien, dicha experiencia se da; “se trata tan sólo –dice Kant–, de la manera de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes transformaciones y que se deja oír claramente al tomar ellos partido, de un modo tan general y tan desinteresado, por uno de los bandos contra el otro, arrastrando el peligro del grave perjuicio que tal partidismo les pudiera acarrear; lo cual (en virtud de su generalidad) demuestra un carácter del género humano en conjunto y, además (en virtud de su desinterés), un carácter moral, por lo menos en la índole, cosa que no sólo nos permite tener esperanzas en el progreso, sino que lo constituye ya”<sup>66</sup>.

Kant analiza, en concreto, la manifestación que el público presenta ante la Revolución de sus días, la Revolución Francesa: “esta revolución, digo yo, encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están complicados en el juego) una *participación* de su deseo, rayana en el entusiasmo, cuya manifestación, que lleva aparejada un riesgo, no

<sup>63</sup> Con este énfasis pretendo poner de relieve lo que Cruz Cruz bien ha visto, a saber, que si bien la experiencia no puede probar que hay progreso, sin embargo, puede contribuir a resolver la cuestión. Cfr., Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 219.

<sup>64</sup> *Streit*, Ak, VII, 83.

<sup>65</sup> Cfr., *Streit*, Ak, VII, 84. A mi modo de ver, existe una similitud bastante próxima, de carácter metodológico, entre el recurso al *Faktum moral* en la *Crítica de la razón práctica* y el recurso al *Faktum histórico* presente en el ensayo que estamos trabajando: el *Faktum moral* es un hecho puro de razón gracias al cual la hipótesis de la libertad moral parece confirmarse. El *Faktum histórico* es un hecho de experiencia gracias al cual la hipótesis del progreso se confirma. Sólo se diferencian porque el primero manifiesta *inmediatez* mientras que el segundo no: es un *fenómeno* que, como veremos, a modo de *efecto*, remite a su causa (nouménica).

<sup>66</sup> *Streit*, Ak, VII, 85.

puede reconocer otra causa que una disposición moral del género humano<sup>67</sup>.

Y más adelante advierte, que como causa moral, ella ofrece un doble aspecto: el del *derecho*, por cuanto “ningún pueblo debe ser impedido para que se dé a sí mismo la constitución que bien le parezca”, y el del *fin* (que es al mismo tiempo, deber), en cuanto que una tal constitución tiende a evitar la guerra agresiva “y, de este modo, se podrá asegurar negativamente al género humano, a pesar de su fragilidad, el progreso hacia mejor, de suerte que, por lo menos, no sea perturbado *en él*”<sup>68</sup>. Es decir, este *hecho* ratifica la estructura justificativa de la historia *ideal*: estructura fundada en el Derecho y en el Principio de finalidad como supuestos *a priori*.

Puede, por tanto, concluirse que, en virtud de la manifestación pública –por los espectadores– de entusiasmo ante la revolución, ella se sitúa como efecto de una *causa*, de carácter moral, propia del hombre, una *disposición moral del género humano* que busca el Derecho y en concreto, la configuración de una constitución justa, es decir, una *constitución republicana*. Es esta manifestación –que se sitúa en el campo de la experiencia–, la que legítimamente puede llevarnos a concluir la posibilidad del progreso en la historia empírica; como dice Cruz Cruz, “el

<sup>67</sup> *Id.*

<sup>68</sup> *Streit.*, Ak, VII, 85-86. Walter Euchner resume el recurso kantiano al *Faktum* histórico de la siguiente manera: ¿En qué basa Kant su certidumbre de que la naturaleza quiere *irresistiblemente* que la humanidad se organice en una comunidad universal de Estados pacifistas republicanos, hecho que constituye el supuesto previo a un despliegue óptimo de los talentos humanos? “Es no sólo posible, sino incluso indispensable una manera de pensar teleológica orientada por la idea de la finalidad, a la que denomina “juicio reflejo” [...]. Claro está que este *pensamiento añadido* de finalidad sería *hiperbólico*, y aplicado a la historia del género humano [...] sería un *milenarismo filosófico*, que *interpretado como utopía suscitaría la risa general*, si no existiesen en la naturaleza y en la historia indicios empíricos de que el juicio impone a la naturaleza la idea de finalidad: la dispersión de la humanidad sobre la faz de la tierra, la necesidad en que se ven los príncipes beligerantes de alcanzar el vigor económico de su país [...], el antagonismo bélico del *homo economicus* burgués y la interdependencia económica de los Estados mediante el comercio mundial [...]. Pero el indicio más importante es *un acontecimiento de nuestra época que demuestra la tendencia moral del género humano*: la *Revolución francesa* [...]. Como toda manifestación de solidaridad con la Revolución Francesa entrañaba un peligro, el origen de tal actitud no puede consistir *mas que en una inclinación moral del género humano*: la evidencia del deber de crear a escala mundial condiciones republicanas y cosmopolitas”. Euchner. W., “Kant como filósofo del progreso político”, en *Inmanuel Kant 1724/1974*, 24-25.

acontecimiento anunciado no es la Revolución misma, sino que es destacado por ésta. Por debajo de ella está la *participación entusiasta* de todos los que la contemplan, la cual obedece a una disposición moral del género humano. El acontecimiento histórico nuclear es la participación [...] en el bien de una constitución”<sup>69</sup>. O, como aclara más adelante el mismo Kant, “este hecho no es el fenómeno de una revolución, sino (como dice el Señor Eckhardt) de la *evolución* de una constitución *ius-naturalista* [...] a saber, la constitución republicana”<sup>70</sup>.

Existe pues, en los hombres, una *disposición moral* que posibilita el progreso histórico y que valida, por tanto, la hipótesis finalista de la naturaleza; la posibilidad de la historia profética queda confirmada.

Ahora bien, en este punto Kant insiste en la importancia de la publicidad: en tanto en cuanto “Ilustración del pueblo es aquella instrucción suya en lo que se refiere a las obligaciones y derechos que le competen respecto al Estado a que pertenece”, el pueblo –cuando quiera elevar sus quejas– no podrá hacerlo más que por medio de la publicidad: “Si todo un pueblo quiere elevar sus quejas (gravamen) no puede tener lugar mas que por medio de la publicidad”<sup>71</sup>.

Así, la prohibición de la publicidad, dice Kant, “impide el progreso de un pueblo hacia mejor, hasta en aquello que afecta a lo mínimo de su fomento, a saber, el derecho natural”<sup>72</sup>. Dicho gráficamente, la publicidad es aquí ratificada como *canal depurador* de las razones individuales, que así se van conformando con la razón pura de la subjetividad trascendental y sus principios configuradores de progreso.

Por último, ¿qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor? Es decir, ¿qué consecuencia trae consigo el progreso? Ésta es la respuesta de Kant: “no una cantidad siempre creciente de la *moralidad en el sentir*, sino de los productos de su *legalidad* en las acciones debidas, cualesquiera que sean los móviles que las ocasionen”<sup>73</sup>; así, “los actos buenos de los hombres, [...] serán más frecuentes y acertados”, y por tanto, “la constitución moral del género humano”<sup>74</sup>: disminuirá la frecuencia de la violencia de los poderosos, dice Kant;

<sup>69</sup> Cruz Cruz. J., *op. cit.*, 220.

<sup>70</sup> *Streit.*, Ak, VII, 87.

<sup>71</sup> *Streit.*, Ak, VII, 89.

<sup>72</sup> *Id.*

<sup>73</sup> *Streit.*, Ak, VII, 91.

<sup>74</sup> *Id.*

habrá más acciones benéficas, menos discordias, más confianza en la palabra dada, “extendiéndose este comportamiento, finalmente, a las relaciones exteriores de los Estados, hasta la sociedad cosmopolita, sin que para ello tenga que aumentar [...] la base moral del género humano”<sup>75</sup>.

Es, finalmente, importante subrayar la dialéctica que Kant establece entre guerra y progreso.

Ya cuando Kant afirma que el progreso tiene como fundamento la tendencia de los hombres hacia “la evolución de una constitución *iusnaturalista*”, habla de ella como de una constitución que *no es guerrera*<sup>76</sup>: “Sólo aquella constitución de un pueblo que por su índole tienda a evitar, según principios, la guerra agresiva, será en sí misma justa y moralmente buena”<sup>77</sup>.

Y también, casi al final del ensayo, nos dice que el *progreso* “por lo que respecta a los hombres mismos, a lo que en ellos podemos esperar y fomentar, no hay sino una sabiduría negativa que pueda servirnos, a saber, la que les obligue a que la *guerra*, el mayor obstáculo de lo moral, pues no hace sino retrasarlo, se haga poco a poco más humana, luego menos frecuente y por último desaparezca como guerra agresiva, para, de este modo, implantar una constitución que, por su índole, sin debilitarse, apoyada en auténticos principios de derecho, pueda progresar con constancia hacia mejor”<sup>78</sup>.

De esta manera podemos concluir el análisis del ensayo diciendo con Cruz Cruz que en él se muestra cómo “la constitución (política) de la que todos han llegado a participar (que) busca la paz y no la guerra, [...] es la constitución republicana, en la cual *naturaleza y libertad se unen en el derecho*”<sup>79</sup>.

No dejo de preguntarme, en este contexto, si la aptitud de la acción para ser universalizada, –condición presente en el imperativo categórico–, no implica, para la realización de la historia ideal, la configuración de un igualitarismo formal social que cierra puertas a las posibilidades prácticas de las diferencias personales, y que, en última instancia, favorece la guerra.

<sup>75</sup> *Streit.*, Ak, VII, 92.

<sup>76</sup> *Streit.*, Ak, VII, 88.

<sup>77</sup> *Streit.*, Ak, VII, 85-86.

<sup>78</sup> *Streit.*, Ak, VII, 93.

<sup>79</sup> Cruz Cruz. J., *op. cit.*, 220.



## III. PRE-HISTORIA Y POST-HISTORIA

## 1. La prehistoria y el origen de la historia empírica

De la misma manera que hemos pensado correcto afirmar que *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* es un ensayo que busca derivar del presente empírico una “señal” que garantice la posibilidad de la hipótesis del progreso, histórico, ideal, de la misma manera pensamos correcto afirmar que el *Comienzo presunto de la historia humana* y *El fin de todas las cosas* son ensayos, que de una manera muy similar tienden a proponer una tesis: que tanto el paso de lo pre-histórico a lo histórico como el paso de lo histórico a lo post-histórico, cuentan con unas características tales que refuerzan la posibilidad del progreso-histórico-ideal.

Como veremos, las presunciones respecto al comienzo de la historia nos muestran el tránsito del hombre desde un estadio animal, en el que predominan los instintos, hasta un estadio racional, en el que predomina la libertad. El hombre alumbra su realidad histórica en la misma medida en que se autoconstituye como ser libre. (Y por tanto, en la misma medida en que se da a sí mismo la posibilidad de iniciar un encaminamiento moral).

Pues bien, este presunto paso de lo pre-histórico a lo histórico es símbolo de progreso.

Ahora bien, si la “presunción” de lo pre-histórico se muestra de algún modo como necesaria, para reforzar la hipótesis del progreso (progreso cuya índole es fundamentalmente moral, aunque se exprese fenoménicamente como histórico), la suposición de lo post-histórico se nos muestra en *El fin de todas las cosas* como necesaria para salvaguardar la posibilidad del progreso en la historia: la eternidad, como posibilidad trans-histórica del individuo, (lo mismo que el juicio final), son ideas útiles (y en ese sentido su necesidad es sólo de *medio*) para que el hombre, en cuanto inserto en la historia y en el tiempo, se tome en serio la cuestión del progreso, su encaminamiento moral.

Lo pre-histórico y lo post-histórico son pues, supuestos kantianos, con necesidad de *medio*, que convergen en un punto: enfatizar la posibilidad del progreso moral en la historia.

Respecto al *Comienzo presunto de la historia humana*, lo primero que se hace pertinente aclarar es la razón por la cual Kant habla de “pre-

sunción”, y el valor que una tal presunción puede tener en el contexto de su filosofía de la historia.

En este sentido, Kant distingue entre el *curso* de la historia y el *origen* de la historia. Respecto al *curso*, dice que sólo puede fundarse en “noticias”. Sin embargo, respecto al *origen* afirma que las presunciones son aceptables, fundamentalmente porque del origen no tenemos noticias<sup>80</sup>.

Respecto a la segunda pregunta, a saber, ¿cuál es el valor de la *presunción*, en el contexto de la filosofía de la historia de Kant?, puede afirmarse que ella sirve –sólo respecto a los orígenes de la historia– en la medida en que las acciones humanas, presentes en dicho origen, se deben a la naturaleza. Y la naturaleza parece ser constante: “en los comienzos [...] ni mejor ni peor que la que ahora conocemos”. Es así como Kant *presume* que la experiencia presente ofrece elementos de juicio sobre el pasado.

No obstante, “las presunciones no pueden proclamar demasiado alto sus pretensiones de asentimiento”: han de “presentarse como movimientos que se le consienten a la imaginación, acompañada de razón, para recreo y salud del ánimo y en ningún caso como algo serio”<sup>81</sup>. Vemos aquí el carácter negativo de la presunción; de esta manera nos es posible fijar, en algún sentido, su “valor de verdad”.

Vayamos ahora a ver lo que en concreto presume Kant respecto a los orígenes de la historia de las acciones humanas.

El primer paso dado por Kant al respecto consiste en situar al hombre originario: “*mayor*, porque tiene que prescindir de la ayuda materna; *aparejado*, para que procrea; y una sola pareja, para que no surja en seguida la guerra [...]; coloco a esta pareja en un lugar a resguardo de los ataques de las fieras y provisto en abundancia por la Naturaleza [...] y la contemplo después que ha adelantado bastante en su destreza para servir de sus fuerzas, así que no comienzo con la cruda rudeza de su

<sup>80</sup> “Lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus orígenes, en la medida en que se deben a la naturaleza. Porque no hará falta inventarla, sino que puede ser sacada de la experiencia si se supone que ésta, en los comienzos, no fue ni mejor ni peor que la que ahora conocemos [...]. Una historia del primer desenvolvimiento de la libertad [...] es cosa bien distinta de la historia de la libertad en su decurso, que no puede fundarse más que en noticias”. *Anfang.*, Ak., VIII, 109.

<sup>81</sup> *Id.*

natural”<sup>82</sup>. Una vez que Kant ha situado al hombre, entonces sí inicia la exposición del surgimiento –presunto– de la historia.

En primer lugar acude al instinto, esta “voz de Dios –dice–, a la que obedecen todos los animales, es quien debe conducir al novato en sus comienzos”<sup>83</sup>.

Según Kant, fue el instinto el que movió los órganos de los sentidos a funcionar. Y fue este funcionamiento el que incitó a la razón a trabajar, de manera que hubo un momento en el que el hombre poseyó conocimientos que estaban *más allá de los límites impuestos por el instinto*: “mientras el hombre inexperimentado siguió obedeciendo a esta voz de la Naturaleza, se encontraba a sus anchas. Pero pronto la *razón* comenzó a animarse y buscó –comparando lo gustado con lo que otro sentido, no tan trabajado por el instinto, por ejemplo la vista, le presentaba como semejante a lo gustado– la ampliación de su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto”<sup>84</sup>.

Fue así como el hombre cobró “conciencia de que la razón era una facultad que permitía traspasar los límites en que se mantienen todos los animales”<sup>85</sup>; y con esta conciencia, la razón tuvo la ocasión para “empezar a porfiar con la voz de la Naturaleza e intentar, a pesar de su contradicción, el primer ensayo de una elección libre que, en su condición de tal, no resultaría de seguro con arreglo a lo esperado”<sup>86</sup>. Hubo, pues, un momento en el que la razón comenzó a ejercitarse –con motivo de los datos que los instintos le ofrecían–. Momento que implicó, lógicamente, el surgimiento temporal de la libertad.

<sup>82</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 110.

<sup>83</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 111.

<sup>84</sup> *Id.* Por tanto, en la pre-historia el hombre, a juicio de Kant, era un ser provisto de razón; no obstante, se comportaba *como si* no la tuviese. Era entonces su actuar similar al de los otros animales que poblaban la tierra.

<sup>85</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 112.

<sup>86</sup> *Id.* En este sentido Fackenheim comenta que en el *Comienzo presunto de la historia humana* Kant distingue entre naturaleza y libertad, capacitándole esto para entender el cambio y el desarrollo en términos de unas condiciones naturales antecedentes y una libertad que prescinde de ellas. Ahora bien, sigue diciendo Fackenheim, si ha de haber un desarrollo de la libertad, ello supone una relación entre ella y las condiciones naturales. ¿Cómo definir esa relación? Fackenheim se apoya en una frase de Kant que dice que el hombre “no es un animal racional sino un animal *rationabile*, (capaz de razón). Y según ella dice: “una disposición puede (y realmente debe) pre-existir; pero el hombre mismo debe actualizarla. El desarrollo de la libertad y la racionalidad ha de ser un autodesarrollo”. Fackenheim, *op. cit.*, 387-388.

Vemos, por tanto, y hasta el momento, lo que Kant presume que fue el primer “juego” *naturaleza-razón-libertad*.

El hombre se libera del instinto; y mediante el ejercicio de su razón se descubre capaz de “convertir la inclinación en algo más intenso y mas duradero sustrayendo su objeto a los sentidos”<sup>87</sup>, y también capaz de *abstenerse*, “ardid que sirvió para elevar lo puramente sentido a estímulo ideal, los puros deseos animales poco a poco a amor y así, la sensación de lo meramente agradable a gusto por la belleza, en los hombres primero y en la naturaleza toda después”<sup>88</sup>.

Todo ello lleva a Kant a concluir que “la decencia, inclinación a despertar con nuestro decoro (repulsión por todo aquello que pudiera inspirar menosprecio) el respeto de los demás, que constituyó la verdadera base de toda sociabilidad, ofreció también la primera señal del destino del hombre como criatura moral”<sup>89</sup>.

Es así como Kant va describiéndonos los progresivos pasos que va dando la razón –y que constituyen el origen presunto de la historia: conciencia de la libertad, inicios de la vida moral, expectación del futuro: “el tercer paso de la razón, luego que se hubo mezclado con las necesidades primeramente sentidas, fue la reflexiva *expectación* del futuro. Esta capacidad, no sólo de gozar del momento presente, sino de hacerse también presente el tiempo por venir, aún el más remoto, constituye la característica más señalada de la prerrogativa humana”<sup>90</sup>: prepararse para los fines más lejanos y aprender a prever<sup>91</sup>.

El cuarto (y último) paso que, a juicio de Kant, da la razón y por el cual el hombre toma conciencia de que está muy por encima de la sociedad con los animales es el de comprenderse como *genuino fin de la naturaleza (Zweck der Natur)*<sup>92</sup>. Todos los animales no eran entonces *compañeros en la creación*, sino “medios e instrumentos puestos a disposición de su voluntad, para el logro de sus propósitos”<sup>93</sup>, y, como consecuencia también, los demás hombres han de ser considerados *todos como copartícipes iguales en los dones de la naturaleza*; así, “el

<sup>87</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 113.

<sup>88</sup> *Id.*

<sup>89</sup> *Id.*

<sup>90</sup> *Id.*

<sup>91</sup> *Cfr.*, *Id.*

<sup>92</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 114.

<sup>93</sup> *Id.*

hombre *entra a participar en la igualdad de todos los seres racionales* cualquiera que fuere su rango; igualdad por lo que se refiere a *ser un fin* y a la estimación por los demás como tal y a no poder ser utilizado como mero medio para los fines de otros<sup>94</sup>.

Se toma pues conciencia de la *igualdad* de los seres humanos. De esta forma es como el hombre culmina el “abandono del seno maternal de la Naturaleza”<sup>95</sup>. Es así como Kant presume el “tránsito de la rudeza de una pura criatura animal a la humanidad, el abandono del carromato del instinto por la guía de la razón, en una palabra: de la tutela de la Naturaleza al estado de libertad”<sup>96</sup>.

Desde esta perspectiva podemos comprender el comentario de Fackenheim respecto a la presencia de la libertad en la historia. A su juicio, los tres primeros pasos expuestos por Kant como claves en el desarrollo de lo pre-histórico a lo histórico, manifiestan un tipo de libertad a la que todavía no se le puede llamar libertad moral sino solo libertad cultural: una *suerte de autodeterminación, pero no según la ley moral*, es decir, *nunca totalmente independiente de los deseos naturales*. Una libertad que puede ser llamada, simplemente, libertad *histórica*. Sólo el cuarto paso, según Fackenheim, expresa la plena libertad moral. Paso gracias al cual se alcanza también la plena constitución de la historia: ¿cuál es la libertad que ha de encontrarse en, y que por ello constituye la historia? No hay duda de que es la libertad moral, a la que Kant simboliza con el cuarto paso del hombre original<sup>97</sup>.

He aquí reflejado lo que es el progreso de la especie humana, o lo que fue el inicio de dicho progreso y, que como en otros momentos ha especificado Kant, no implica el paso de algo *peor* a algo *mejor* en los *individuos*: “tan pronto como empezó a trabajar –la razón– [...] tuvieron que originarse males y [...] vicios ajenos por completo al estado de ignorancia y, por tanto, de inocencia”<sup>98</sup>.

Todo esto lleva a Kant a concluir que *la historia de la naturaleza empieza [...] con bien, pues es la obra de Dios* y que *la historia de la libertad con mal, pues es la obra del hombre*<sup>99</sup>.

<sup>94</sup> *Id.*

<sup>95</sup> *Id.*

<sup>96</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 115.

<sup>97</sup> Cfr., Fackenheim, *op. cit.*, 388.

<sup>98</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 115.

<sup>99</sup> Cfr., *Id.*

Hemos visto la situación del hombre originario y el presunto surgimiento de la historia; a continuación Kant sitúa –por decirlo de alguna manera– al hombre histórico; hombre “que pasó de una época de ocio y paz a otra de trabajo y discordia como prefiguración de su reunión en sociedad”<sup>100</sup>. En esta *segunda época*, el hombre, dice Kant, realiza el tránsito de la salvaje vida de cazador a la domesticación y del esporádico desenterrar raíces y recoger frutos al cultivo. Comienza también la discordia entre los hombres, “cuya consecuencia fue la separación de los que llevaban género de vida diferente y su dispersión por la tierra”<sup>101</sup>.

Así tenemos el intercambio entre los primeros bienes de la vida, gracias a lo cual surge la *cultura* y las primicias del *arte* “pero, todavía más importante, también algunas disposiciones de constitución civil y de justicia pública [...]. De este primer núcleo rudo pudo desarrollarse poco a poco todo el *arte* humano, en el que sobresale el de la sociabilidad y la seguridad civil, pudo multiplicarse el género humano y, desde un punto determinado, distribuirse por todas partes, como en colmenas, enviando colonizadores ya formados”<sup>102</sup>.

Obsérvese que, tanto en la presunción relativa al proceso mismo de configuración de la historia, como en la relativa a los primeros pasos históricos del hombre, Kant apunta a unas implicaciones *sociales*. En la misma medida en que se presume un surgimiento temporal de la libertad (como liberación racional de instintos), o un lento desarrollo de la misma, se presume –como efecto externo inmediato– una organización social impregnada de razón, razón que, entonces, se expresa como razón jurídica.

Han quedado, por tanto, explicados –bajo el carácter de la presunción– el surgimiento de la libertad y de la configuración social, como aspectos determinantes de la historia. Galston, en este sentido, especifica cómo dichos aspectos apuntan a un autodesarrollo de la razón: “el *Comienzo presunto de la historia humana* sugiere que los hombres fueron al principio incapaces de comprender u obedecer la ley moral. Pero en estas condiciones los hombres eran indistinguibles de los otros animales. La transición de la animalidad a la humanidad se corresponde precisamente con el llegar a ser destinatario de la ley moral [...]. Si el

<sup>100</sup> *Id.*

<sup>101</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 118.

<sup>102</sup> *Anfang.*, Ak., VIII, 119.

progreso moral es posible, ha de consistir en un continuo incremento de la transformación de juicios morales universales en acciones morales. Pero, ¿en qué medida es este progreso un asunto de la razón?”. Galston acude aquí a la definición kantiana de la razón como *facultad de ensanchar las reglas y propósitos del uso de todos los poderes (de la criatura) más allá de los instintos naturales*. En este sentido razón se identifica a *liberación de la naturaleza*. La libertad, entonces, apunta a un autodesarrollo de la razón, pues en términos morales, *la expulsión de la influencia de la naturaleza sobre el contenido de lo que es querido debe ser equiparado a la subyugación de la naturaleza en servicio de la voluntad*. El pleno desarrollo de la razón implica traer a la existencia aquellas condiciones bajo las cuales la razón manda plenamente. Ahora bien, la estructuración social apunta también al autodesarrollo de la razón, pues, como Galston dice, “en términos políticos (haciendo caso omiso de la terquedad de la naturaleza externa), aún el hombre bueno y sabio no puede ser plenamente racional a menos que todos los hombres sean buenos y sabios o, por lo menos, se comporten como si lo fueran”<sup>103</sup>.

Por lo demás, no deja de manifestarse en estas tesis kantianas sobre el origen de la historia y el *paso del hombre*, del estado de naturaleza al estado de libertad, la influencia del pensamiento rousseauiano.

Solo hace Kant una cosa más, a modo de *observación final*: afirmar la conveniencia de que el hombre acuda a la Providencia; ante el riesgo de descontento por los males que pesan sobre la humanidad, el hombre ha de “hallarse contento con la Providencia [...] en parte, para que en medio de nuestra pesadumbre conservemos el ánimo, en parte, para que, con esto de echar la culpa al destino, no alejemos de nuestra vida nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, perdiendo así la ayuda que supondría el propio mejoramiento”<sup>104</sup>.

A modo de conclusión, si el progreso histórico-ideal ha sido postulado en los ensayos propiamente filosófico-históricos de Kant, como

<sup>103</sup> Galston, *op. cit.*, 227-228.

<sup>104</sup> *Anfang*, Ak., VIII, 120-121. Es preciso observar que aunque Kant afirme la *conveniencia* de acudir –a modo de recurso instrumental– a la Providencia, esto no implica un complemento real trascendente para la historia. Como también aclara Galston, todo el ensayo indica un rechazo de Kant a cualquier inserción de la actividad divina en la historia. Kant, dice Galston, “intenta dar una descripción puramente humana, immanente, –no milagrosa– de la historia [...]. Él interpreta el progreso moral del hombre de manera secular y autoelaborada”. Galston, *op. cit.*, 88.

aquel según el cual los individuos, en su situación social, buscan conformar su razón con los principios de una razón pura práctica, que para lo social se expresa jurídicamente— y según lo cual se hace posible la configuración de un estado republicano, único garante de la paz universal, el *Comienzo presunto de la historia humana* aporta, a título de presunción, elementos confirmantes de la hipótesis: queda *presumido* que, ya desde los orígenes, la humanidad supo autodesarrollar su razón prescindiendo de los influjos de la naturaleza y posibilitar desde ella la configuración de la historia: el despliegue de la razón moral-jurídica en lo social.

Es más, el *Comienzo presunto de la historia humana* da por supuesto que fue el imperativo categórico, en su segunda formulación (*Obra de forma que no hagas servir a la humanidad, tanto en tu persona como en la de todo otro, mas que a título de fin, nunca como simple medio*), el principio racional práctico moral que desencadenó la historia; sólo desde éste se comprende (y se explica) el despliegue jurídico de la razón en sociedad. En este sentido, no solamente la razón, sino la razón *pura* habría ejercido su actividad, en conformidad con los principios de la historia *ideal crítica*, en el origen mismo de la historia *empírica*.

## 2. La post-historia

Decíamos, al inicio del presente capítulo, que así como el *Comienzo presunto de la historia humana* alude al tránsito de lo pre-histórico a lo histórico, *El fin de todas las cosas* alude a lo post-histórico. Veamos, pues, cómo concibe Kant esta dimensión del hombre.

Una consideración de la historia, es decir, de las acciones humanas en el ámbito de lo temporal, ha de tener, a modo de visión complementaria, una consideración de lo no-temporal, es decir, de la eternidad. Y eso es lo que hace Kant en *El fin de todas las cosas*.

¿Qué es la Eternidad? Es esta la primera pregunta que, en orden de importancia, se hace Kant. Y a ello responde, diciendo que *no es* “un tiempo que se prolonga sin término”<sup>105</sup>. Puesto que, cuando se habla del tránsito de un moribundo a la eternidad se está queriendo decir que el hombre sale del tiempo, la *eternidad* parece aludir “a un *fin de todos los*

<sup>105</sup> *Ende.*, VIII, 327.



*tiempos*, perdurando el hombre sin cesar pero en una duración (considerada su existencia como magnitud) que sería una magnitud inconmensurable con el tiempo (*duratio noumenon*), de la que ningún concepto podemos formarnos (fuera del negativo)<sup>106</sup>.

Es pues, la eternidad, desde esta perspectiva, algo con lo que la razón se encuentra, y que ella piensa de la misma manera como piensa todo lo perteneciente al ámbito nouménico –sin realidad objetiva–.

Vista por relación al hombre, la eternidad es el pensamiento de un *final* que, en el orden moral de los fines, significa el comienzo de su perduración como seres *suprasensibles*, que no se hallan, por consiguiente, sometidos a las determinaciones del tiempo, y que, por tanto, tampoco pueden ser (lo mismo que su estado) aptos para ninguna otra determinación de su naturaleza que la moral<sup>107</sup>.

La eternidad es así algo que sólo atañe a la dimensión moral del hombre. Y en este sentido, *El fin de todas las cosas* es un ensayo que, prolonga, por lo menos, el saber práctico de la razón sobre la inmortalidad del alma, y que complementa la pregunta, ya presente en la *Crítica de la razón pura*, respecto a ¿qué debe esperar –el hombre– si hace lo que debe? Como advertía al inicio del estudio presente, se completa la cuestión teórico-práctica de la esperanza, y del supremo bien, aun cuando ella acoja ahora una perspectiva socio-histórica, es decir, en relación con el *progreso*.

El hombre, situado como punto de convergencia de naturaleza y libertad (de historia y moralidad) es visto trans-históricamente. Y desde esta perspectiva, es considerado entonces sólo como nómeno moral. Sin embargo, como iremos viendo es ésta una consideración de exclusivo valor *práctico* que tiene por objeto fomentar la moralidad intra-histórica. El *como si* de la finalidad de la naturaleza, es confirmado por un *como si* respecto a algo que está allende dicha finalidad, y que sirve, a efectos prácticos para estimular el encaminamiento moral de la historia. Se reafirma, por lo demás, la tesis que este libro presenta respecto a la concepción de la finalidad como *hilo conductor* crítico de la filosofía práctico-política kantiana: el hombre, y en concreto su dimensión moral, es, siempre fiel a ese proceso progresivo que inicialmente se manifiesta de manera histórica (histórico-jurídico) pero que alcanza el ámbito de lo post-histórico.

<sup>106</sup> *Ende.*, VIII, 327.

<sup>107</sup> *Ende.*, VIII, 327.

Kant llega, pues, a considerar ese *día último del mundo*, momento del tiempo que cierra al tiempo<sup>108</sup> y al que decide llamar *novísimo*<sup>109</sup>: “Este día final pertenece aun al tiempo, pues en él sucede todavía algo (que no pertenece a la eternidad, donde nada sucede, pues ello significaría perduración del tiempo), a saber, rendición de cuentas que harán los hombres de su conducta durante toda su vida. Es el día del juicio”<sup>110</sup>.

Así, el día final de la historia, es también el día del *juicio final*<sup>111</sup>. Manteniéndose en el orden de lo moral-suprasensible, el filósofo afirma que “la sentencia absolutoria o condenatoria del juez del mundo constituye el auténtico fin de todas las cosas en el tiempo y, a la vez, el comienzo de la eternidad (beata o réproba) en la que la suerte que a uno le cupo permanece tal como fue en el momento de la sentencia”<sup>112</sup>.

Y ¿cómo se presenta a los hombres esta eternidad venidera?

Kant analiza los dos sistemas que, al respecto y desde la antigüedad han sido ofrecidos: el de los *unitarios* y el de los *dualistas*. Los primeros “reservan a todos los hombres (purificados por expiaciones más o menos largas) la beatitud eterna”; los otros, “reservan la beatitud para unos cuantos elegidos, mientras al resto, la eterna condenación”<sup>113</sup>.

Un sistema según el cual todos estuvieran destinados a ser condenados no es posible, “pues no habría manera de justificar por qué habrían sido creados”<sup>114</sup>. Y la aniquilación de todos revelaría una sabiduría deficiente, que, descontenta con su propia obra, no encontraría remedio mejor que destruirla<sup>115</sup>.

Por tanto, el sistema de los *dualistas* es el que encierra un motivo superior –en sentido *práctico*–, para cada hombre, para decidir cómo se tiene que regir él mismo (no para cómo tiene que regir a los demás); “porque, en la medida en que se conoce, la razón no le presenta ninguna otra perspectiva de la eternidad que la que su propia conciencia le abre a través de la vida que lleva”<sup>116</sup>. Es decir, sólo el juicio de nuestra propia

<sup>108</sup> Cfr. *Ende*, VIII, 329.

<sup>109</sup> *Ende*, VIII, 328.

<sup>110</sup> *Ende*, VIII, 328.

<sup>111</sup> *Ende*, VIII, 328.

<sup>112</sup> *Ende*, VIII, 328.

<sup>113</sup> *Ende*, VIII, 329.

<sup>114</sup> *Ende*, VIII, 329.

<sup>115</sup> Cfr., *Ende*, VIII, 329.

<sup>116</sup> *Ende*, VIII, 329.

conciencia puede instruirnos respecto a nuestra suerte en un mundo venidero, y “aquellos principios que hayamos encontrado como prevaleciendo en nuestro vivir hasta el final (ya sean del bien o del mal) también seguirán prevaleciendo después de la muerte, sin que tengamos el menor motivo para asumir un cambio de los mismos en aquel futuro”<sup>117</sup>.

Por esto es “prudente obrar *como si* la otra vida y el estado moral con el que terminamos la presente, con sus consecuencias, al entrar en aquélla, fueran invariables”<sup>118</sup>.

Sin embargo, es importante no olvidar que tanto el sistema de los unitarios como el de los dualistas no pueden ofrecernos *dogmas*, es decir, “proposiciones teóricas objetivas y válidas en sí mismas”<sup>119</sup> y “todo parece conducirnos a considerar esas ideas de la razón simplemente como limitadas a las condiciones del uso práctico”<sup>120</sup>.

Volviendo al tránsito de lo histórico a lo posthistórico, una razón más que fundamenta el ámbito moral en que dicho tránsito se da, es, a juicio de Kant, la siguiente:

Históricamente el hombre camina en función del progreso: “el estado físico-moral del hombre en la vida presente descansa en el apoyo más firme, a saber, el progresar y acercarse continuos al bien sumo”<sup>121</sup>.

Ahora bien, progresar y ser consciente de que se va-en-progreso, significa ser consciente de que el presente es peor que el futuro; “la representación de un progreso indefinido hacia el fin último equivale a la perspectiva de una infinidad de males que, aunque son más que contrapesados por bienes mayores, no permiten que se produzca el contento”. Con lo cual, el contento “no se puede pensar sino en el caso de que

<sup>117</sup> *Ende*, VIII, 330.

<sup>118</sup> *Ende*, VIII, 330.

<sup>119</sup> *Ende*, VIII, 339.

<sup>120</sup> *Ende*, VIII, 330. Más adelante Kant reafirma este argumento, diciendo: “nos las habemos con ideas (...) que la misma razón se crea, cuyos objetos (si es que los tienen) radican fuera totalmente de nuestro horizonte, y (...) aunque hay que considerarlas vanas para el reconocimiento especulativo, no por eso tienen que ser vacías en todos los sentidos, sino que la misma razón legisladora nos las pone a nuestro alcance al propósito práctico, no para que nos pongamos a cavilar sobre sus objetos (...) sino para que los pensemos en provecho de los principios morales, enderezados al fin último de todas las cosas”. *Ende*, VIII, 332.

<sup>121</sup> *Ende*, VIII, 335.

el *fin último* sea logrado, por fin, alguna vez”<sup>122</sup>. Fin último que viene a identificarse con el sumo bien.

La realización de la aspiración del hombre a ser feliz sólo se ve cumplida en la suposición de la existencia de un *sumo bien* alcanzable como fin último del hombre. El tránsito de lo histórico a lo post-histórico se muestra desde esta perspectiva como un tránsito de carácter moral.

Por último, Kant se hace dos preguntas:

“¿Por qué los hombres esperan, *en general*, un *fin* del mundo?”; y, “¿por qué ha de ser éste precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?”

A la primera, responde aludiendo a la razón; a juicio de Kant ella –la razón– piensa “que la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia”, pero que si éste no se hubiese de alcanzar, la creación no tendría sentido, aparecería “como sin finalidad, –como una farsa sin desenlace y sin intención alguna”<sup>123</sup>.

A la segunda pregunta responde Kant diciendo que ello “se basa en la opinión de la corrompida constitución del género humano, de tal grado que lleva a desesperar; y prepararle un fin, y que sea terrible, parece ser la única medida que corresponde a la sabiduría y justicia (para la mayoría de los hombres) supremas”<sup>124</sup>.

Como hemos visto, hasta el momento, en este ensayo Kant ha trabajado cuatro aspectos fundamentales:

1. ¿Qué es la eternidad?
2. ¿Cómo comprender el último día del mundo?
3. ¿Cómo se presenta a los hombres la eternidad venidera?
4. ¿Por qué los hombres esperan, en general, un fin del mundo, y un fin precisamente con horrores?

Finalmente, tras aclarar que el concepto general de un fin de todas las cosas, según la relación que él guarda con nuestra facultad cognoscitiva, puede ser pensado como *fin natural* de todas las cosas, como *fin*

<sup>122</sup> *Ende*, VIII, 335.

<sup>123</sup> *Ende*, VIII, 330.

<sup>124</sup> *Ende*, VIII, 330.

místico (sobrenatural) y como *fin antinatural*<sup>125</sup>, Kant se centra, de manera reflexiva, en el *fin sobrenatural*, al que define como aquél que hace referencia a las causas eficientes de todas las cosas, y del cual, sin embargo, no comprendemos nada<sup>126</sup>.

Partiendo de una frase del *Apocalipsis* (X, 5-6): “y el ángel que vi estar sobre la tierra levantó su mano al cielo, y juró por el que vive para siempre jamás (...) que ‘*el tiempo no será más*’”, Kant afirma que decir “el tiempo no será más” implica decir que “no habrá, en adelante, ningún cambio: el cambio no se puede dar más que en el tiempo, y no es posible pensarlo si no presuponemos el tiempo”<sup>127</sup>.

Ahora bien, pensar la ausencia de cambio, o pensar “una duración como *infinita* (como eternidad)”<sup>128</sup>, es posible “no porque poseamos algún concepto determinable por su magnitud (...) sino que se trata de un concreto negativo de la duración eterna, pues donde no hay tiempo tampoco hay *fin ninguno*”<sup>129</sup>. No queda otro remedio, entonces, “que pensar en un cambio que se prolonga indefinidamente (en el tiempo) como progreso constante hacia el fin último, en el cual se mantiene y conserva idéntico *el sentir* (que no es, como el cambio, un fenómeno, sino algo suprasensible, que, por lo tanto, no cambia con el tiempo). La regla del uso práctico de la razón, a tenor de esta idea, no quiere decir otra cosa que: tenemos que tomar nuestra máxima como si en todos los infinitos cambios de bien a mejor, nuestro estado moral, ateniéndose al sentir (el *homo noumenon* ‘cuya peregrinación está en el cielo’), no estuviera sometido a ninguna mudanza en el tiempo”<sup>130</sup>.

Podemos concluir, por tanto, que los dos ensayos estudiados en este capítulo nos sitúan en los polos de la línea histórica, no sólo según un antes y un después de la libertad (pensada en sus relaciones con la naturaleza), sino también en cuanto que el “Comienzo presunto de la historia humana” se centra en una reflexión respecto a la incidencia de la naturaleza en el surgimiento de lo histórico-empírico, mientras que “El fin de todas las cosas” se centra en una reflexión respecto a la incidencia de lo “suprasensible” moral en lo histórico-ideal.

<sup>125</sup> *Ende*, VIII, 333.

<sup>126</sup> Cfr., *Ende*, VIII, 333.

<sup>127</sup> *Ende*, VIII, 333.

<sup>128</sup> *Ende*, VIII, 334.

<sup>129</sup> *Ende*, VIII, 334.

<sup>130</sup> *Ende*, VIII, 334.

Son, de todas maneras, dos ensayos que se inscriben con plena adecuación en el contexto, articulado, de los principios de la subjetividad trascendental que Kant explicita mediante su quehacer crítico trascendental, y complementan la comprensión de una teoría y una práctica política que favorezcan los fines de la razón pura.

### 3. Historia ideal-crítica y utopía

Una mirada retrospectiva a nuestro estudio de la *Filosofía de la historia* kantiana, nos lleva a afirmar lo siguiente: esta filosofía de la historia consiste en la elaboración de una historia *ideal*, de carácter crítico-transcendental que sirva, a modo de causa ejemplar-final, como modelo para la *praxis* histórico-empírica del hombre post-kantiano.

– Dicha historia ideal es configurada *a priori*, a partir y gracias a dos supuestos puros racionales, a saber, el imperativo categórico y el principio teleológico de la naturaleza. Como vimos en su momento, la posibilidad de la moral tal como ha sido postulada en la *Crítica de la razón práctica*, exige una consideración teleológica de la naturaleza.

El punto histórico-ideal en el que convergen imperativo categórico y principio teleológico de la naturaleza es la hipótesis del progreso.

– La historia ideal establece que, en la medida en que el hombre como ser racional finito, es fin final de la naturaleza capaz de autopropone fines morales, el todo social-natural de la especie humana debe reflejar un encaminamiento moral hacia la paz y la concordia universal.

– La historia ideal, así concebida, ilumina el sentido crítico del Derecho: es éste su condición puro-práctico-racional de posibilidad. Es decir: el encaminamiento moral de los hombres-en-sociedad hacia la paz y la concordia universal, sólo es posible *a priori* mediante el Derecho. Porque el Derecho es nada más ni nada menos que el conjunto de principios de una razón práctica pura para lo social. (Ya veremos que el Derecho es propuesto por Kant –al menos implícitamente–, como la forma que el imperativo categórico toma no ya para la autodeterminación inmanente de la *praxis* individual sino para la determinación de la *praxis* social del hombre).

– La historia ideal sería una pura utopía en el estricto sentido de la palabra, si la historia empírica no mostrase indicios de que ella contiene en sí misma (aunque sólo sea en germen) elementos reales posibilitadores del encaminamiento-progresivo-moral postulado en la historia ideal. En este sentido –y dando por supuesta la prueba crítico-práctica de la realidad de la libertad moral– Kant ha propuesto como pruebas complementarias (y por qué no, subsiguientes), en primer lugar, el *Faktum* del carácter progresivo de la historia: la manifestación pública de entusiasmo de los espectadores ante la revolución francesa, lo que, a juicio de Kant, señala la tendencia moral de los hombres hacia la evolución de una constitución iusnaturalista. Y, en segundo lugar, la presunción de que la historia tuvo su origen empírico en el momento en que el hombre inició el ejercicio de la razón como razón liberada de los instintos.

– Finalmente, la historia ideal ratifica su sentido e incrementa su posibilidad (moral) mediante la hipótesis racional-práctica de una eternidad (post-histórica y trans-histórica), para el *homo noumenon*. A juicio de Kant, si la eternidad es real (algo al menos posible dada la hipótesis del progreso), el estado moral alcanzado por el hombre histórico, será el estado moral en el que permanecerá eternamente (después de la muerte). Con lo cual, conviene al hombre alcanzar el más alto grado de moralidad en la historia (más cuando la moralidad ha sido el *fin último* propuesto por el hombre para sí mismo).

– En tanto en cuanto la moralidad y el derecho se perfilan en la filosofía de la historia de Kant como el núcleo de la historia, la libertad *ratio essendi* de la moralidad, y el mandato del imperativo categórico (interna o externamente) en armonía con el principio de la finalidad vienen a ser la piedra angular del sistema.

No es aventura afirmar, sin embargo, que el límite de dicho sistema es el carácter, puramente formal, de los principios que lo animan. Si el progreso histórico de los pueblos, depende de la realización de los fines de una subjetividad trascendental cuyos principios responden a la pura forma de la acción de sí misma y de sus facultades, el progreso histórico termina siendo una simple utopía.





### III

#### LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE KANT

Como ya fue dicho en la introducción a la primera parte de este trabajo, la filosofía kantiana es, en su más amplio sentido, la progresiva y sistemática construcción de una nueva metafísica: una metafísica *more scientia moderna*, que se va esbozando en la medida en que se va, simultáneamente definiendo una antropología crítico-trascendental.

En este sentido, las preguntas por las condiciones *–a priori–* de posibilidad de la objetividad práctica no quedan al margen de esta pretensión: debe ser la subjetividad trascendental la que, como piedra angular, ilumine también con sus principios la legitimidad de la acción. Por ello, la deducción del imperativo categórico y la demostración crítica de la realidad de la libertad moral, sin la cual la determinación de la acción, a la luz de principios de la razón pura práctica, no tendría –en el sistema kantiano–, suficiente justificación. Y por ello también, la validación (aunque sólo regulativa) del principio de finalidad, de la facultad de juzgar, a la luz del cual cabe interpretar la efectividad de la acción en el mundo de los fenómenos y la posibilidad de construcción de la objetividad práctica; desde dicho principio –y sólo desde él–, es posible presuponer la armonía entre el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza y la compatibilidad entre la dimensión nouménica y la dimensión fenoménica de la realidad. Sólo desde dicho principio es entonces posible validar trascendentalmente la posibilidad del objeto moral, el bien, por ejemplo.

Ahora bien, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la objetividad práctica no es suficientemente respondida con la identificación de los principios a la luz de los cuales es construible el objeto moral, en sentido individual o privado. Es necesario además, deducir las condiciones trascendentales desde las cuales la subjetividad trascendental puede hacer posible la construcción *–more scientia moderna–* del objeto moral en sentido, llamémoslo así, colectivo, es decir, en sentido social y

público, a saber, la paz de las naciones, como el “más alto bien político”.

Es este el contexto argumentativo en el que se insertan con propiedad las obras kantianas sobre la historia, el derecho y la política: la dimensión social y pública de las acciones humanas aparece fenoménicamente en la historia; pero dependiendo del tipo de principios normativos que rijan dichas acciones, la historia recibe –o no– su adecuada orientación y sentido. Ahora bien, la construcción progresivamente efectiva de la paz –único objeto práctico con sentido moral, susceptible de aparecer, aunque siempre parcialmente, en la historia– exige un modo propio de determinación, y ese es el político.

En este sentido es, pues, como cabe entender el comentario de Williams sobre la existencia de dos clases de deber en la filosofía práctica kantiana: “Primeramente, el producido por la legislación interna, y en segundo lugar, el producido por la legislación externa. El último gobierna mis acciones y su resultado, mientras que el primero (...) gobierna mi intención de actuar. En el caso del deber interno, es la conciencia la que legisla, mientras que en el caso del deber externo es el Estado el que legisla y mi conciencia la que acepta. Así, las dos clases de deber son también diferentes en sus estímulos. El estímulo para actuar de acuerdo a un deber interno es el deber mismo, mientras que el estímulo para actuar conforme al deber externo es no solamente el deber mismo sino el también derivado de los fundamentos patológicos que determinan la voluntad”<sup>1</sup>.

La parte de este trabajo que se desarrolla a continuación pretende, por tanto, mostrar la argumentación kantiana relativa a los principios y normas que, con validez trascendental deben regir la *praxis* social de los hombres para que sea posible el progresivo encaminamiento de la historia y la construcción de la paz.

De acuerdo con Höffe, “la filosofía kantiana del Derecho no es ya una crítica de la razón práctica, pero presupone su contenido. No es una filosofía precrítica dogmática, sino una filosofía crítica que desarrolla ese concepto racional del derecho que constituye el criterio supremo para toda legislación positiva”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Williams, *op. cit.*, 58.

<sup>2</sup> Höffe, D., *op. cit.*, 196.

## I. EL DERECHO COMO PROVENIENTE DE LA “DOCTRINA DE LA MORALIDAD”

## 1. La incidencia de la libertad en el derecho

El desarrollo del concepto racional del Derecho exige y supone el marco de la teoría moral, en Kant. Es esto lo que queda claro desde el principio de la obra que directamente enfoca la cuestión, a saber, *Los elementos metafísicos del derecho*. En su primera Introducción, “Introducción a la Metafísica de las Costumbres”, Kant expone, en sintonía con la *Crítica de la razón práctica*, aunque de manera más breve, lo que entiende bajo la noción de libertad.

Para ello parte de la definición de *apetito*, afirmando de éste que “es la facultad de ser uno mismo, por sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones”<sup>3</sup>. Es importante aquí no olvidar que, en el ámbito práctico, el *concepto* de un *objeto* de la razón pura práctica es “la representación de un objeto como de un efecto posible por la libertad”<sup>4</sup>, con lo cual lo bueno y lo malo son los objetos de la voluntad, entendiendo por ellos la conformidad o no conformidad de una acción con la ley moral. Así, el apetito viene a ser la facultad de ser causa de las acciones buenas o malas (según y de acuerdo con las representaciones previas, que en último y estricto sentido se deberán identificar con la ley moral).

El apetito puede ser considerado en relación con el *fundamento de determinación* para la acción, o en relación con la *acción misma*. Desde el primer punto de vista, sólo cuando el fundamento interior de determinación para la acción se encuentra en la razón del sujeto es cuando el apetito se llama *voluntad*<sup>5</sup>. Desde el segundo punto de vista, el apetito considerado en relación con la acción se denomina simplemente arbitrio<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *RL.*, VI, 211.

<sup>4</sup> *KrV*, V, 57.

<sup>5</sup> “El apetito, cuyo fundamento interior de determinación –y por tanto, también la posibilidad de hacer y omitir– se encuentra en la razón del sujeto, se denomina voluntad”. *RL.*, VI, 213.

<sup>6</sup> “Siempre que el apetito se halla unido a la conciencia de la capacidad de su acción para producir el objeto, el apetito se llama arbitrio; si no está, en cambio, unido a dicha conciencia, el acto del mismo se llama deseo”. *RL.*, VI, 213.

Y así, mientras que el arbitrio determinable por la pura razón se llama libre arbitrio, el que sólo es determinable por la inclinación, – impulsos sensibles, estímulos– será arbitrio animal o *arbitrum brutum*. El arbitrio humano es, en este contexto, un arbitrio sin duda afectado, pero no determinado por los impulsos sensibles; no es, por tanto, –sin el cultivo de la razón– puro en sí, pero puede, sin embargo, ser determinado por la voluntad pura<sup>7</sup>.

Es así como Kant nos va perfilando, a partir de la noción de apetito, la noción de libertad. El arbitrio humano, es decir, el apetito consciente de la capacidad de su acción para producir el objeto, *puede* ser determinado por la voluntad pura, es decir, puede ser libre: “la libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por los impulsos sensibles. Éste es el concepto negativo de la misma, mientras que el positivo es: la capacidad de la razón pura para ser práctica por sí misma”<sup>8</sup>.

La noción de *apetito*, clave en el pensamiento práctico kantiano, se sitúa en la introducción a la filosofía del derecho como base explicativa de las nociones de voluntad y libertad, ejes de su pensamiento.

Ahora bien, la inferencia del imperativo moral en este contexto introductorio de la doctrina del derecho, queda expuesta de la siguiente manera: es preciso acudir a la noción de ley para explicar la posibilidad de la libertad; la libertad del arbitrio, como concepto positivo, trae consigo una exigencia: que la *máxima de toda acción* sea contrastada con la *posibilidad de servir de ley general*: “aplicada al arbitrio con independencia de su objeto, la razón pura (...), como facultad que es de principios –y como aquí se trata de principios prácticos como facultad legisladora–, lo único que puede hacer, ya que se le escapa la materia de la ley, es elevar a ley suprema y a fundamento de determinación del arbitrio la forma de posibilidad de la máxima de éste para convertirse en ley general; y como las máximas de los hombres cuando tienen un fundamento subjetivo no coinciden por sí mismas con aquel fundamento objetivo, la razón pura tiene que prescribir esta ley sin más como un imperativo de omitir o de hacer algo”<sup>9</sup>. La ley es pues un imperativo que la razón pura configura para que el arbitrio humano pueda ejercerse de manera libre. Es así como la razón pura se hace práctica.

<sup>7</sup> Cfr., *RL.*, VI, 213-214.

<sup>8</sup> *RL.*, VI, 214.

<sup>9</sup> *RL.*, VI, 214.

De aquí que “estas leyes de la libertad se denominan, a diferencia de las leyes naturales, *leyes morales*”<sup>10</sup>.

Son estas leyes (genéricamente) morales las susceptibles de cualificación no solamente ética, sino también jurídica: si las leyes se refieren a *acciones meramente externas* y a su normatividad, se denominan *jurídicas*; pero cuando exigen, además, que ellas mismas constituyan el *fundamento determinante* de las acciones son *leyes éticas*<sup>11</sup>.

Es entonces cuando puede decirse que “la coincidencia con las leyes jurídicas constituye la *legalidad* y la coincidencia con las leyes éticas, la *moralidad* de una acción”<sup>12</sup>.

Desde esta perspectiva la libertad a la que se refieren las leyes jurídicas sólo puede ser “la libertad en el ejercicio externo del arbitrio”, mientras que la que se refiere a las leyes éticas es “la libertad en el ejercicio tanto externo como interno del arbitrio, siempre que éste se halle determinado por leyes de la razón”<sup>13</sup>.

Teniendo en cuenta lo visto hasta el momento, podemos afirmar que una relación entre las facultades del espíritu humano y las leyes éticas, configura como concepto mediador a la libertad, la cual, en su dimensión negativa, se muestra como *independencia* respecto a los impulsos sensibles, y en su dimensión positiva se identifica con la practicidad cuya condición es nada menos que la posibilidad de que las máximas –subjetivas– puedan ser hechas y servir de leyes generales.

Además, Kant nos introduce en un nuevo enfoque de la libertad, a saber, la libertad externa, la cual tiene que ver con una nueva dimensión de la ley: la jurídica. Nueva dimensión porque, aun cuando se mantiene vinculada a la moral, sale de sus límites (la intrasubjetividad).

¿Cuál es entonces la situación del Derecho en el marco de la Metafísica de las costumbres?

En primer lugar Kant diferencia la *ciencia natural metafísica* de la *metafísica de las costumbres*, teniendo presente, no obstante, el común denominador *metafísico*, por el que ambas implican un sistema de principios *a priori*<sup>14</sup>. La diferencia estriba entonces, en que la ciencia natural

<sup>10</sup> *RL.*, VI, 214.

<sup>11</sup> Cfr., *RL.*, VI, 214.

<sup>12</sup> *RL.*, VI, 214.

<sup>13</sup> *RL.*, VI, 214.

<sup>14</sup> *RL.*, VI, 216.

se aplica a la experiencia, mientras que con las leyes (genéricamente) morales la situación es otra. Éstas devienen sólo en cuanto “la razón ordena cómo debe obrarse, aun cuando no haya aún ningún ejemplo de ello y sin tener en cuenta el provecho que de la acción pueda derivarse para nosotros”<sup>15</sup>. Y así, “solo si están fundadas *a priori* y pueden ser consideradas como necesarias, tienen validez de leyes”<sup>16</sup>.

Una vez que ha quedado claro que la *metafísica de las costumbres*, a diferencia de la *ciencia natural metafísica* se erige como tal con *independencia de la experiencia* y en la fundamentación *a priori* de las leyes morales, Kant sitúa a la Ética y a la Teoría del Derecho como las dos áreas en las que la *Metafísica de las costumbres* se manifiesta. Teniendo presente que la ley, y por tanto la legislación, prescribe siempre acciones, (en una metafísica de las costumbres), afirma: “Toda legislación, –bien prescriba acciones internas o externas, y bien las prescriba *a priori* por la simple razón o por el arbitrio de otra persona– está integrada por dos elementos: en primer lugar, una ley que hace un deber de la acción, y, en segundo lugar, un motivo que une subjetivamente el fundamento que determina al arbitrio a la acción con la representación de la ley”<sup>17</sup>.

Por tanto, la prescripción de acciones es lo propio de la legislación; y en ese sentido, a) una legislación puede prescribir acciones internas o externas, b) tal prescripción puede ser hecha *a priori* por la simple razón, o por el arbitrio de otra persona<sup>18</sup>, c) dada cualquiera de estas formas de legislación, siempre habrá en ella dos elementos, a saber, una ley y un motivo. La ley representa el elemento objetivo de la legislación, y el motivo, el elemento subjetivo.

Puede pues afirmarse que “toda legislación, (...) aun cuando *coincida con otra* por razón de las acciones que convierte en obligación, aun cuando, por ejemplo, las acciones sean en todos los casos externas,

<sup>15</sup> *RL.*, VI, 216.

<sup>16</sup> *RL.*, VI, 215. En este sentido Kant distingue entre doctrina moral y doctrina de la felicidad, ya que para ésta última “sería inadecuado buscar para su fundamentación principios *a priori*” *RL.*, VI, 215. “Sólo la experiencia puede enseñarnos lo que nos causa placer” *RL.*, VI, 215. En cambio, la doctrina de la moralidad “formula mandatos para todo el mundo, sin tener en cuenta las inclinaciones y sólo en tanto y porque se es libre y se tiene razón práctica” *RL.*, VI, 216.

<sup>17</sup> *RL.*, VI, 218.

<sup>18</sup> Como se verá más adelante, si es *a priori*, tiene que ver con el derecho natural; si es por el arbitrio de otra persona, tiene que ver con el derecho positivo.

puede, sin embargo, diferenciarse de ellas desde el punto de vista del motivo del obrar<sup>19</sup>. Es decir, que aun suponiendo un conjunto de leyes todas ellas externas, éstas pueden diferenciarse entre sí, por el *motivo*, es decir, por la forma como unen subjetivamente, el *fundamento de determinación* a la acción con la *representación* de la ley (formulación de la acción debida). Con lo cual, una legislación externa puede ser ética o jurídica, según sea el motivo del obrar. “Aquella legislación que convierte una acción en obligación y que, además, hace, a la vez, de esta obligación el motivo del obrar, es una legislación ética. Aquella, en cambio, que no incluye esto último en la ley, y que, por tanto, consiente en otro motivo del obrar que la idea de obligación misma, es una legislación jurídica<sup>20</sup>. Según Kant, el *motivo* del obrar de la legislación jurídica (aquello por lo que subjetivamente se obra según una ley jurídica) al no ser la obligación misma, no podrá ser otro que las inclinaciones<sup>21</sup>. Ahora bien, “la mera coincidencia o no-coincidencia de una acción con la ley, sin consideración al motivo del obrar, se llama *legalidad de la acción*; aquella coincidencia o no-coincidencia, en cambio, en la que la idea de la obligación impuesta por la ley es, a la vez, el motivo del obrar, se llama la *moralidad de la acción*”<sup>22</sup>.

En este sentido es importante, tener en cuenta la aclaración siguiente de Kant: “Las obligaciones derivadas de la legislación jurídica sólo pueden ser obligaciones externas, (...) la legislación ética, en cambio, convierte en obligación acciones internas, pero ello no con exclusión de las externas, sino que se refiere a todo lo que es obligación en absoluto (...). La teoría del derecho y la ética no se distinguen, pues, tanto por la diversidad de sus obligaciones como por la diversidad de la legislación, la cual une con la ley una u otra clase de motivos del obrar”<sup>23</sup>. Es decir, una ley externa puede ser ética, por ejemplo, cumplir la promesa otorgada contractualmente, “solamente porque es obligación, sin tener en cuenta otros motivos del obrar”<sup>24</sup>, “la ética tiene, desde luego, sus obli-

---

<sup>19</sup> *RL.*, VI, 219.

<sup>20</sup> *RL.*, VI, 219.

<sup>21</sup> Cfr. *RL.*, VI, 219.

<sup>22</sup> *RL.*, VI, 219.

<sup>23</sup> *RL.*, VI, 219-220.

<sup>24</sup> Cfr. *RL.*, VI, 220.

gaciones peculiares, como, por ejemplo, las obligaciones comunes con el Derecho, aunque no la forma de la obligatoriedad<sup>25</sup>.

La condición, pues, necesaria y suficiente, para la diferenciación entre Ética y Derecho como áreas de una metafísica de las costumbres, consiste en el *motivo* de su legislación, aun cuando sea además importante tener en cuenta que el Derecho siempre implicará una legislación que atienda a la exterioridad de la acción<sup>26</sup>.

Finalmente, consideramos oportuno aludir a las aclaraciones que, respecto al concepto de vinculatoriedad, hace Kant. Ello porque, como veremos, la vinculatoriedad es nota característica de algunas acciones prescritas tanto por la legislación ética como por la jurídica.

En primer lugar, el filósofo nos recuerda que en el concepto positivo de libertad se basan las leyes morales (tanto las éticas como las jurídicas)<sup>27</sup> y que estas leyes morales son para el arbitrio humano –en tanto que afectado por la sensibilidad– imperativos categóricos. Por tanto, no solo las leyes éticas sino también las jurídicas se presentan al arbitrio humano en forma de imperativo categórico.

Ahora bien, si según aquéllos “ciertas acciones aparecen como permitidas o no permitidas (...) y algunas de ellas o su contrario, como moralmente necesarias, es decir, como vinculantes”<sup>28</sup> entonces tanto las leyes éticas como las jurídicas son susceptibles de prescribir acciones vinculantes.

En términos generales y consiguientemente, Kant afirma que la “vinculatoriedad es la *necesidad* de una acción libre bajo un imperativo categórico”<sup>29</sup>.

Por último, sin olvidar, que tanto la ética como el derecho pueden formular leyes externas<sup>30</sup>, éstas pueden ser, en función del conocimiento de su vinculatoriedad, *naturales* o *positivas*: “Aquellas (...) cuya vinculatoriedad puede ser conocida *a priori* por la razón (...) se denominan

<sup>25</sup> *RL.*, VI, 220.

<sup>26</sup> Como dice Höffe, “Kant distingue en todo caso entre derecho y virtud y ve con claridad que las cuestiones de actitud interna no poseen un sentido jurídico”, Höffe, *op. cit.*, 200.

<sup>27</sup> *RL.*, VI, 221.

<sup>28</sup> *RL.*, VI, 221.

<sup>29</sup> *RL.*, VI, 222.

<sup>30</sup> La ética formula leyes internas y externas. El derecho formula exclusivamente leyes externas.



leyes externas, pero naturales; aquellas empero, que no vinculan sin una legislación externa real, es decir, que sin ésta última no serían leyes, se llaman leyes positivas. –Así– es posible pensar una legislación externa que contenga sólo leyes positivas; pero en este caso, tendría que precederle una ley natural que fundamentara la autoridad del legislador, es decir, su facultad de vincular a otros por su mero arbitrio”<sup>31</sup>.

A modo de conclusión, la Introducción a la *Metafísica de las Costumbres* permite comprender respecto a la Teoría del Derecho y a la relación entre Derecho y libertad lo siguiente:

1. En primer lugar las leyes jurídicas son una clase de leyes morales. Desde el punto de vista de su *formulación*, devienen gracias a la libertad moral (o libertad en su estricto sentido), ya que la razón pura práctica, autónomamente y de acuerdo con sus propias exigencias (*aprioridad*), las formula.

2. En segundo lugar, mientras que el referente de una ley moral es bien una acción interna o externa debida, el referente de una ley jurídica es exclusivamente una acción externa debida.

3. En tercer lugar, el *cumplimiento* de una ley *moral* exige que dicha ley sea no sólo fundamento objetivo, sino también subjetivo del obrar. En cambio, el *cumplimiento* de una ley jurídica admite que dicha ley sea fundamento objetivo pero no subjetivo del obrar. De aquí que Kant nos diga que “la libertad a la que se refieren las leyes jurídicas sólo puede ser libertad en el ejercicio externo del arbitrio”<sup>32</sup>. Lo que no quiere decir otra cosa que, dada la realización de una acción legal, ella puede llamarse libre sólo en tanto en cuanto la exterioridad de tal acción coincide –en forma de adecuación– con la ley jurídica, siendo imposible conocer si para la realización de dicha acción ha habido, por parte del actor, libertad interna (moralidad estricta, o eticidad). Como dice Williams, “la filosofía del Derecho tiene que ver con un código compulsivo de comportamiento, mientras que la ética tiene que ver con un código voluntario de comportamiento”<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> *RL.*, VI, 224. Como veremos posteriormente, el Derecho de propiedad (Derecho Privado) implica sólo leyes naturales –en este sentido–, mientras que el Derecho Público implica leyes positivas aún cuando la autoridad del legislador se fundamente en una ley natural.

<sup>32</sup> *RL.*, VI, 214.

<sup>33</sup> Williams, *op. cit.*, 60.

Además, el sujeto que realiza una acción legal, puede tener, por motivo del obrar (por fundamento subjetivo de determinación del arbitrio a la acción) las inclinaciones, el principio de felicidad, y no la obligación o el deber como tal. Si tuviese por motivo del obrar la obligación, habría realizado una acción a la vez legal y moral (aunque dado el carácter propio de dicha acción, a saber, su exterioridad, sólo conoceríamos su dimensión legal).

Finalmente, hemos de decir que la legislación jurídica implica una cierta diversidad, ya que es posible encontrar en ella leyes naturales y leyes positivas, según que el carácter de la vinculatoriedad que expresan sea cognoscible *a priori* por la razón, o implique una legislación externa real y por tanto un legislador (legislador cuya autoridad para legislar sí tendría que fundamentarse en una ley natural). En este sentido Cruz Cruz comenta que el mismo criterio que sirve a Kant para diferenciar (desde el punto de vista histórico) el estado natural y el estado civil o estatal, es el que sirve para distinguir (desde el punto de vista jurídico) los dos ordenes de derecho: el natural o privado y el positivo o público. “El derecho privado proviene de las leyes o exigencias *a priori* de la razón; constituye el derecho natural, propio del estado natural; se trata del derecho de poseer y contratar cosas, fundar una familia, etc. Estos derechos son, en el estado natural, provisionales, porque no están todavía garantizados por la autoridad y la fuerza del estado (...). En cambio, el derecho positivo o público proviene ya de la voluntad del legislador, es el *positum* de una arbitrio”<sup>34</sup>.

## II. LA DOCTRINA KANTIANA DEL DERECHO

### 1. El derecho como exigencia histórica

Si recordamos la manera como Kant presenta la necesidad del derecho, en su validez crítica, y desde el contexto de la historia, es preciso decir que el derecho se postula como condición *a priori* de posibilidad para la configuración y consolidación de una nueva época: la época de la Ilustración; época en la cual la voluntad de los hombres se hace voluntad autónoma, determinada únicamente por los principios de la razón

<sup>34</sup> Cruz Cruz, J., *op. cit.*, 237.

pura práctica y época en la cual la inteligencia de los hombres se atreve a saber, y en su calidad de experta, se atreve a ejercerse de manera pública, sometiendo sus conocimientos a crítica y ofreciendo crítica a los conocimientos de los demás.

La Ilustración se reconoce, por tanto, como la manifestación histórico-política de la razón pura práctica; manifestación según la cual la ley moral produce (*arquetípicamente*) en el mundo sensible la forma de un mundo inteligible (*natura ectypa*)<sup>35</sup>, para propiciar si no el soberano bien moral, sí, por lo menos, la paz y la concordia universal.

Es pues la Ilustración el vértice en el que converge la historia ideal, crítica, con la historia empírica; o por lo menos, es el punto de partida de dicha convergencia.

Dado el supuesto del progreso, la historia parece desplegarse temporalmente desde el *estado de naturaleza* del hombre; estado de antagonismos en el cual, simultáneamente comparece la fuerza de los instintos y la emergencia de la razón, la insocialidad y la sociabilidad y una cierta –incipiente– conciencia de libertad.

Cabe, además, la identificación de un segundo momento en la historia, llamado por Kant *estado social-civil*, que es aquel en el cual aparece la conciencia del hombre como fin, así como la conciencia de su igualdad con relación a los demás y la necesidad de que la forma del derecho administre el orden social. Es aquí donde aparece el *espíritu ilustrado*. La *manifestación pública de entusiasmo (de los espectadores) ante la revolución francesa* es explicitación fáctica de este segundo momento, en el cual se abren puertas a la configuración de Estados Republicanos, los cuales, de manera muy propia, expresan la disposición moral del género humano (disposición moral en sentido crítico).

Por último, Kant habla de un tercer momento, en el cual debe aparecer la relación legal inter-estatal, o el Estado universal de derecho.

Por tanto, solamente a la luz del Derecho se regula el orden social civil y las relaciones interestatales en conformidad con los fines de la razón pura práctica y se posibilita el encaminamiento moral de los pueblos hacia la plenitud de la Ilustración y hacia la paz. Como G. Armstrong Kelly dice, desde el punto de vista práctico kantiano, el problema moral es cómo ir de lo peor a lo mejor; por eso, “el cálculo de legalidad (...) exige no simplemente una solución sino una larga transición por la

---

<sup>35</sup> Cfr., *KprV.*, Ak V, 43.

cual el hombre, en sociedad y bajo leyes, trabaja hacia el sistema que es un total impedimento a los impedimentos de la libertad”<sup>36</sup>.

## 2. Derecho natural y derecho positivo

Como hemos visto, ya en la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*, Kant ha anunciado la identificación de dos tipos de legislación por la filosofía crítica del derecho: la legislación natural y la legislación positiva, cuya diferencia ancla su raíz en el modo como puede ser conocido su carácter vinculante: si *a priori* y por la razón (entonces pura), o *a posteriori*, es decir, tras la exteriorización (o promulgación) de la ley por quien detenta autoridad<sup>37</sup>.

No obstante, es en la segunda Introducción a los *Elementos metafísicos del derecho*, a saber, la “Introducción a la teoría del derecho”, y una vez dejado en claro que hay una única *Teoría del Derecho*, a la que define como “conjunto de leyes para las cuales es posible una legislación externa”<sup>38</sup>, donde Kant especifica la diferencia entre Derecho natural y Derecho Positivo.

Así entonces, si la legislación es *real*, se llama *Teoría del Derecho positivo* y el entendido en ella se denomina *perito en Derecho*, “siempre que conozca las leyes externas también externamente, es decir, en su aplicación a los casos que presenta la experiencia”<sup>39</sup>.

Ahora bien, la *Teoría del Derecho positivo* puede convertirse en arte jurídico (*jurisprudencia*) pero sin el arte práctico, queda reducido a mera ciencia del Derecho<sup>40</sup>.

Sin embargo, ésta última denominación, *Ciencia del derecho*, “corresponde también al conocimiento sistemático de la Teoría del Derecho natural, (...) aun cuando el jurisconsulto tiene que formular en ella todos los principios inmutables de toda legislación positiva”<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> G. Armstrong Kelly, “Estructura y legalidad en Kant”, en *The Journal of Politics*, Vol. 31, 1969, 520.

<sup>37</sup> Cfr., *RL.*, VI, 224.

<sup>38</sup> *RL.*, VI, 229.

<sup>39</sup> *RL.*, VI, 229.

<sup>40</sup> Cfr., *RL.*, VI, 229.

<sup>41</sup> *RL.*, VI, 229.

Es decir, de aquellas leyes que posibilitan una legislación externa, las que son reales (es decir, promulgadas explícitamente por el legislador) constituyen el Derecho positivo. Sin embargo, el conjunto de los principios inmutables de toda legislación positiva constituye el Derecho Natural. Desde éste se puede indagar “si lo que las leyes disponen es (...) justo, y cuál es el criterio general que nos sirve para distinguir lo justo de lo injusto”<sup>42</sup>. Como Kant afirma, para realizar esta tarea “es preciso que se abandonen durante algún tiempo los principios empíricos y se busquen las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (...) a fin de sentar así los fundamentos para una posible legislación positiva”<sup>43</sup>.

En este sentido, cabe precisarse que la filosofía kantiana del derecho apunta a la deducción y legitimación crítica de la *legislación natural* apta para iluminar aquella *legislación positiva* que llegue a regir las acciones sociales –y públicas– de los hombres en la historia y para la construcción de la paz.

Una vez distinguidos Derecho Positivo y Derecho Natural, Kant establece las condiciones intrínsecas del concepto mismo de Derecho: así, confirma lo ya anunciado en la primera introducción, en el sentido de que “el concepto del Derecho, en tanto que se refiere a una vinculatoriedad derivada de él (...) tiene por objeto, en primer término sólo la relación externa y práctica de una persona con otra, y en tanto que sus acciones pueden tener influjo entre sí, bien mediata, bien inmediatamente. En segundo lugar, no tiene por objeto la relación del arbitrio con el deseo de otra persona. En tercer lugar, en esta relación recíproca del arbitrio no se tiene en cuenta en absoluto la materia de éste, es decir, el fin que cada uno persigue con el objeto (...) sino sólo la forma en la relación del arbitrio recíproco, en tanto que es considerada como libre, y el hecho de si la acción del uno puede conciliarse con la del otro de acuerdo con una ley general”<sup>44</sup>.

A la luz de este concepto de derecho es entonces posible enunciar el *principio general del derecho*: “una acción es conforme a Derecho cuando, según ella o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general”<sup>45</sup>. “La libertad que el derecho ofrece no se intenta que sea una libertad

<sup>42</sup> *RL.*, VI, 229.

<sup>43</sup> *RL.*, VI, 230.

<sup>44</sup> *RL.*, VI, 230.

<sup>45</sup> *Id.*

constructiva –comenta Williams–; no es una libertad para actuar de cierta manera; es simplemente una libertad que no tiene impedimentos para actuar de cualquier manera siempre que no lesione la libertad de los otros para actuar de la misma manera. Así, según Kant, *lo que es justo y lo que es virtuoso no siempre son lo mismo*. Aunque nosotros no podemos actuar virtuosamente sin actuar legalmente, es enteramente posible que podamos actuar de acuerdo con el principio del derecho aunque sin virtud<sup>46</sup>.

En este sentido y como Höffe comenta, “la libertad externa en comunidad, entendida como independencia frente a la libertad coactiva de los otros, sólo es posible sin contradicción si se ciñe a las condiciones de su coincidencia estrictamente general con la libertad externa de todos los demás”<sup>47</sup>.

Por tanto, y a juicio de Höffe, el concepto racional del derecho implica la idea de los *derechos del hombre*: “aquellos que competen a todo ser humano como tal, independientemente de las circunstancias personales, de las constelaciones políticas y de las condiciones históricas. Siendo jurídicamente lícita toda acción que sea compatible con la libertad de todos los demás, compete “a cada hombre, en virtud de su humanidad”, aquel grado de libertad que “pueda coexistir con cualquier otro conforme a una ley general” (*RL*, VI, 237). La libertad compatible con todas las demás libertades, es el único derecho humano; se podría decir también que es el único criterio de todos los derechos humanos<sup>48</sup>. No deja de parecer problemático, de todos modos, el que la compatibilidad de libertades humanas en el ámbito social y público dependa de la sujeción de las acciones a una ley general y formal, cuando ya se ha visto problemática, de suyo, la conformidad de la acción, en su sentido individual y privado, con el imperativo categórico.

No obstante, y continuando con la argumentación de la filosofía práctica crítica, el Derecho admite no solamente la perspectiva estrictamente jurídica, sino también una perspectiva moral: cuando la persona convierte en máxima suya actuar conforme al Derecho: “El convertir en máxima para mí el obrar de acuerdo con el Derecho es una exigencia que la ética me formula”<sup>49</sup>. Sin embargo, “la ley jurídica general: obra

<sup>46</sup> Williams, *op. cit.*, 68.

<sup>47</sup> Höffe, *op. cit.*, 201.

<sup>48</sup> Höffe, *op. cit.*, 203.

<sup>49</sup> *RL*, VI, 231.

externamente de tal modo que el libre ejercicio de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley general, es, pues, una ley que me impone una vinculatoriedad, pero que no espera en absoluto (...) que yo mismo limite mi libertad a aquellas condiciones por razón de dicha vinculatoriedad (...). Si la intención es, no enseñar virtud, sino sólo aquello que sea conforme al Derecho, *no se debe ni se puede representar aquella ley jurídica general como motivo de la acción*<sup>50</sup>. He aquí la perspectiva estrictamente jurídica del Derecho.

Una vez definido el concepto de Derecho, es preciso reconocer una nota más característica del Derecho, a saber, que éste está *unido a la facultad de coacción*, en la misma medida en que se orienta a salvaguardar la armonía de las libertades en sociedad: “si un cierto uso de la libertad es él mismo un obstáculo a la libertad según leyes generales –es decir, no conforme al Derecho–, la coacción que se opone a aquél coincide con la libertad. O, lo que es lo mismo, la coacción es conforme al Derecho”<sup>51</sup>. Es decir, “al Derecho se halla unida en sí la facultad de ejercer coacción sobre aquél que la viola”<sup>52</sup>. Por ello es por lo que “*el derecho estricto puede ser representado también como la posibilidad de una coacción recíproca general coincidente con la libertad de todos según leyes generales*”<sup>53</sup>. Ahora bien, Kant enfatiza que aquí se está refiriendo al Derecho *estricto*, es decir, al Derecho “que es completamente externo”, que “se basa (...) en la conciencia de la vinculatoriedad de cada uno según la ley”, pero donde “el árbitro que determina la vinculatoriedad no puede y no debe (...) apelar a aquella conciencia como motivo del obrar (...)”<sup>54</sup>.

Así, Derecho –estricto– y facultad de coacción, “significan (...) una misma cosa”<sup>55</sup>.

<sup>50</sup> *RL.*, VI, 231. (El subrayado es mío).

<sup>51</sup> *RL.*, VI, 231.

<sup>52</sup> *RL.*, VI, 231.

<sup>53</sup> *RL.*, VI, 232.

<sup>54</sup> *RL.*, VI, 232.

<sup>55</sup> *RL.*, VI, 232.

En este sentido Höffe comenta: “El concepto racional del derecho lleva consigo (...) la potestad coercitiva. Él [Kant], no considera esta facultad como un acto de violencia contrario a la razón ni como una pretensión ilegítima de establecer un ordenamiento jurídico positivo, sino como un elemento irrenunciable y válido *a priori*, de todo derecho. Por muy paradójico que pueda parecer, sin potestad coercitiva no se concibe un ordenamiento jurídico destinado a garantizar la convivencia en libertad”, Höffe, *op. cit.*, 202.

Puesto que hasta aquí desarrolla Kant lo que es propiamente la Introducción a la *Teoría del Derecho*, podemos concluir:

a) que queda claro que la *exterioridad* es el referente que marca el carácter jurídico de una legislación.

b) que una legislación jurídica, tomada como sistema, puede dar lugar al Derecho natural o al Derecho positivo. El Derecho positivo se caracteriza fundamentalmente porque su legislación es *real*, es decir, porque está explícitamente promulgada por el legislador. Ahora bien, el análisis de esta legislación positiva, en tanto busca sus principios inmutables, configura el Derecho natural. Y puesto que nos mantenemos en la dimensión trascendental de todo el pensamiento kantiano, estos principios inmutables han de tener su fuente en la razón pura.

c) desde esta perspectiva (jus-naturalista), el Derecho será necesariamente un cuerpo legislativo cuyo objeto es la relación externa y práctica interpersonal; relación que tiene por nota fundamental la libertad y la posibilidad de que las acciones (de las personas) sean mutuamente conciliables según una ley general. Así, para que una acción goce de carácter jurídico, es decir, para que sea justa, ha de ser efecto de la libertad externa: libertad conciliable con la libertad de todos según una ley general.

d) finalmente, Kant fundamenta la legitimidad de la coacción: ella viene a identificarse con el Derecho en tanto en cuanto éste vela por el recto ejercicio de las libertades externas en sociedad.

### 3. La libertad como derecho innato

Situar el Derecho desde el marco de su filosofía moral: he aquí el objetivo general de Kant en las Introducciones a los *Elementos metafísicos del derecho*. Objetivo que, por lo demás, tiene precedentes en sus exposiciones filosófico-históricas. Como observamos en la parte correspondiente de este trabajo, el encaminamiento moral de la historia, o lo que es lo mismo, la hipótesis del progreso, implica, a modo de condición posibilitante *a priori* al Derecho. El Derecho es, desde este marco, la forma que el imperativo categórico toma para regir la *praxis* socio-natural del hombre. Dado el caso de que el Derecho así entendido sea



efectuado en la realidad empírica, entonces las sociedades se encaminarán hacia la paz y la concordia universal.

Pues bien, en estas Introducciones, Kant ratifica este sentido del Derecho<sup>56</sup>.

En primer lugar, la libertad, tal como es entendida por Kant, exige, como condición necesaria para su actualización, la ley moral. Desde el marco crítico hipotético, sólo puede haber libertad (de la voluntad) si ésta ha sido determinada a la acción por (o según) la ley moral<sup>57</sup>.

Ahora bien, puesto que el hombre es un ser racional (finito) afectado por influjos de la sensibilidad, la ley moral tiene para él carácter de imperativo categórico.

La ley moral puede ser ética o jurídica, lo que significa que el imperativo categórico es susceptible de posibilitar una libertad (y sus acciones correspondientes) no solo ética sino también jurídica; la ley moral-ética prescribe acciones internas o externas y se configura como tal en cuanto ella *sola* determina subjetivamente a la voluntad a actuar. La ley moral-jurídica prescribe únicamente acciones externas y se caracteriza porque no determina, ella sola, subjetivamente a la voluntad.

Por tanto, la ley jurídica es una forma de imperativo categórico que rige sólo para la exterioridad de las acciones (acciones que, entonces, se llaman *legales*) y la libertad jurídica queda especificada como el campo de independencia práctica-externa que cada individuo tiene (en sociedad), en tanto en cuanto conforma su obrar con el imperativo categórico en su forma jurídica. Es así como el Derecho se constituye en mediación entre la libertad y la naturaleza: la exterioridad de las acciones de carácter social (correspondiente a la dimensión fenoménico-natural del hombre) queda propuesta *-a priori-* como cotejada *por* e impregnada

---

<sup>56</sup> “En sus *Leyes de libertad*, Mary Gregor argumenta que ‘la *Metafísica del Derecho* no es un salto temerario desde el principio moral supremo a los deberes específicos. Es, mas bien, una aplicación sistemática de este principio, un procedimiento que implica la búsqueda paciente del criterio mediante el cual los deberes pueden ser derivados, paso a paso, del Imperativo categórico’. La *Metafísica del Derecho*, (...) forma, a su juicio, un apéndice a su importante filosofía moral y se intenta ilustrar la aplicación de las conclusiones de la filosofía moral a la sociedad. El primer principio del comportamiento moral –el imperativo categórico– sugiere ella, es trabajado en la filosofía moral pura y luego Kant vuelve al rol que él debe jugar en nuestras vidas”. Cfr., Williams, *op. cit.*, 59-60.

<sup>57</sup> Digo “por (o según)” porque, como se ha visto, Kant habla de libertad moral y de libertad jurídica, y ello en tanto que la voluntad es determinada por la ley o según (en conformidad con) la ley moral.

de razón pura. Se perfila con ello la posibilidad del tránsito histórico-moral hacia la cultura (o lo que es lo mismo, la posibilidad moral del progreso).

A mi modo de ver, la forma jurídica del imperativo categórico queda expresada en lo que Kant llama las *obligaciones jurídicas*:

– “*Sé honesto*”, honestidad jurídica que, en síntesis, queda definida por la fórmula “no te conviertas en medio para los demás, sino sé para ellos, a la vez, fin”<sup>58</sup>. Es ésta una obligación que Kant explica como “vinculatoriedad derivada del Derecho de la humanidad en nuestra propia persona”<sup>59</sup>.

– “*No causes lesión a nadie, y ello aún cuando tengas que romper toda unión con los demás y rehuir toda sociedad*”<sup>60</sup>.

– “*Si no puedes evitar lo anterior, entra con otros en una sociedad en la cual a cada uno le pueda ser garantizado lo suyo*”<sup>61</sup>, es decir “*entra en un estado en el que pueda serle asegurado a cada uno lo suyo frente a todos los demás*”<sup>62</sup>.

Tres maneras de prescribir el “obra de forma que no hagas servir a la humanidad, tanto en tu persona como en la de todo otro, mas que a título de fin, nunca como simple medio”, (segunda fórmula del Imperativo categórico)<sup>63</sup>; tres maneras como la libertad moral puede devenir libertad jurídica.

Si el Derecho es comprensible como el conjunto de principios – racionales– que se orientan a salvaguardar la libertad (jurídica) de los hombres en sociedad, Kant puede afirmar que el único “derecho innato” es el de la libertad, entendida como “independencia del arbitrio compulsivo de otra persona –siempre que se concilie con la libertad de los demás según una ley general–”<sup>64</sup>. Como comenta Hancock, el único derecho natural es el de la libertad en cuanto *pertenece a cada uno por naturaleza, independientemente de cualquier acto justo* y se define como

<sup>58</sup> *RL.*, VI, 236.

<sup>59</sup> *RL.*, VI, 236.

<sup>60</sup> *Id.*

<sup>61</sup> *RL.*, VI, 237.

<sup>62</sup> *RL.*, VI, 237.

<sup>63</sup> *Grundlegung.*, IV, 429.

<sup>64</sup> *RL.*, VI, 237.

*independencia de la voluntad necesitante de otro, en cuanto puede coexistir con la voluntad de todos según una ley universal*<sup>65</sup>.

#### 4. Derecho privado y libertad jurídica

Ya se ha visto que además de la libertad moral intra-subjetual (ética) existe otra forma de libertad moral, que se manifiesta en –y se reconoce desde– la exterioridad del agente, denominada libertad jurídica, libertad que se relaciona, por tanto, con la ley jurídica: ley (formulada por la razón pura práctica) que se refiere exclusivamente a las acciones externas del hombre y que no exige que su cumplimiento responda a la adopción de la ley como motivo subjetivo del obrar.

La libertad jurídica y la ley jurídica vienen a ser condiciones *a priori* de posibilidad de un nuevo ámbito, el del Derecho; ámbito que queda demarcado por un determinado referente: las acciones externas del hombre.

Si bien desde la perspectiva genérica de la moral, la libertad se constituye como absoluta autonomía de la razón pura práctica, cabe decirse que la vertiente ética de la moral hace de la libertad fuente de acciones cuyo fundamento de determinación, tanto objetivo como subjetivo, es la ley moral. En el Derecho, vertiente jurídica de la moral, la libertad se manifiesta, en cambio, como autonomía relativa de la razón pura práctica. Relativa, en el sentido de que el fundamento de determinación de la acción es solamente objetivo y también en el sentido de que la autonomía de la razón se despliega *en relación con* otros. Esto es así porque la ley según la cual se orienta, al referirse a las acciones externas, ha de tener en cuenta *lo-otro-que-el-sujeto* formulador de la ley, pues de esto (y no sólo del sujeto formulador) depende la posibilidad de su ejercicio.

Por todo ello dice Kant que “una acción es conforme a Derecho cuando, según ella, o según su máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede conciliarse con la libertad de todos, según una ley general”<sup>66</sup>.

Ahora bien, en la parte correspondiente a la Historia se ha visto la necesidad –lógica– del Derecho, como “conjunto de leyes para las cua-

<sup>65</sup> Cfr., Hancock, *op. cit.*, 442.

<sup>66</sup> *RL.*, VI, 230.

les es posible una legislación externa<sup>67</sup>; dicha necesidad se descubre en la medida en que se observa que sólo él puede constituirse como condición de posibilidad de la hipótesis del progreso histórico.

La razón pura práctica se ve llamada por la naturaleza a configurar un orden civil social en el que el progreso se haga realidad: “el problema mayor del género humano, a cuya solución constriñe la naturaleza, consiste en llegar a una *sociedad civil* que administre el Derecho en general”<sup>68</sup>.

Si el Derecho es la condición de posibilidad del progreso histórico, el Derecho ha de tener un carácter crítico-trascendental. Es la justificación de este carácter lo que apreciamos en las Introducciones a la *Metafísica de las costumbres* y a los *Elementos metafísicos del Derecho*: que éste se deriva directamente de la razón pura práctica.

Pues bien, en cuanto que la obra *Elementos metafísicos del Derecho* consta de dos partes fundamentales, una relativa al derecho privado y otra relativa al derecho público, lo que en cada una de ellas se hace es mostrar su específica dimensión trascendental y en este contexto, su relación con la libertad como derecho innato<sup>69</sup>.

Será el análisis crítico del derecho de propiedad (derecho que, aunque se erige como tal en el estado de naturaleza, lo hace sólo provisionalmente), el que nos conducirá a apreciar la dimensión trascendental específica del derecho privado.

El análisis crítico del estado civil de sociedad y del derecho a la paz, será lo que nos conducirá a apreciar la dimensión trascendental del derecho público.

Como afirma Hancock, se puede decir que el derecho a la propiedad se adquiere en la medida en que se ejercita el derecho a la libertad. Y por tanto, la asociación política ha de preservar y proteger, en última instancia, el derecho a la libertad<sup>70</sup>.

Por ahora, vamos a centrarnos en la primera de estas dos partes, a saber, el Derecho privado.

---

<sup>67</sup> *RL.*, VI, 229.

<sup>68</sup> *Idee.*, VIII, 22.

<sup>69</sup> Cfr., *RL.*, VI, 245.

<sup>70</sup> Cfr., Hancock, *op. cit.*, 442.

A mi juicio, cuatro son los aspectos fundamentales tratados aquí:

1. La definición del derecho de propiedad.
2. El establecimiento de las relaciones existentes entre la noción de propiedad y la de posesión.
3. La explicitación del carácter trascendental del derecho de propiedad.
4. La legitimación crítica de la dimensión trascendental de la posesión inteligible.

Además, y como eslabón entre la exposición del Derecho privado y la del Derecho público, Kant desarrolla el tema relativo a cómo el derecho de propiedad, provisional en el estado de naturaleza, se hace perentorio en el estado de sociedad civil.

a) *Definición del derecho de propiedad*

Dos son los textos relevantes que, a lo largo de la exposición del Derecho privado, definen a éste:

a) “Un objeto es mío *de jure* si estoy tan atado a él que si alguien más lo usa sin mi consentimiento, me injuria por ello”<sup>71</sup>.

b) “Una cosa es mía externamente si es algo que está fuera de mí y que es de tal manera que cualquier interferencia respecto al uso que yo haga de ella constituiría una injuria hacia mí (una violación de mi libertad, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una ley universal)”<sup>72</sup>.

Queda claro, por tanto, que:

1. Hablar del *derecho de propiedad* es lo mismo que hablar de un “objeto mío *de jure*”.
2. El derecho de propiedad tiene una relación directa con el *uso* del objeto o cosa propia; quien tiene propiedad sobre el objeto o cosa, dis-

<sup>71</sup> *RL.*, VI, 245.

<sup>72</sup> *RL.*, VI, 249.

fruta de su libre uso. Y, si alguien más lo usa sin el consentimiento del propietario, injuria al propietario.

3. La propiedad se constituye como derecho en la misma medida en que da lugar a posibles injurias, es decir, a “violaciones de la libertad”. (Libertad que como derecho innato ha de poder “coexistir con la libertad de todos según una ley universal”).

Observamos, por tanto, que el carácter jurídico de la propiedad se funda en el derecho (innato, como se vio en su momento) a la libertad<sup>73</sup>.

b) *Relaciones existentes entre la noción de propiedad y la de posesión*

Si bien el derecho a la propiedad implica, como una de sus notas características, el *uso* del objeto o cosa propia, la *condición subjetiva del uso del objeto* es llamada posesión<sup>74</sup>. Con lo cual, tener propiedad sobre un objeto o cosa implica poseerla (reconocer, subjetivamente, que puedo usarla).

Ahora bien, como veremos a continuación, la posesión es susceptible de ser entendida en dos sentidos, a saber, uno empírico-físico y otro inteligible.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento sobre el derecho de propiedad, y teniendo en cuenta el siguiente texto: “algo externo es mío, de cualquier manera –sólo si puedo asumir que es aún posible para mí ser injuriado porque otro lo use aun cuando aquello no esté en mi posesión”, se desprende que “habría una contradicción en sí misma, en el concepto de posesión, si éste no tuviese dos significados, a saber, posesión sensible y posesión inteligible”<sup>75</sup>; la posesión sensible no es más que la posesión física de un objeto, es decir, el reconocimiento objetivo

<sup>73</sup> “Para Kant, –dice Williams-, (...) la libertad es inconcebible sin la existencia de la propiedad. (...) Él cree que la propiedad descansa a la base de nuestra existencia como seres ordenados y civilizados y piensa que no podemos ser individuos en su pleno sentido al menos que poseamos propiedad”. Williams, *op. cit.*, 79.

<sup>74</sup> Cfr., *RL.*, VI, 245. Parece oportuno aclarar que por “subjetivo” ha de entenderse simplemente algo “relativo al sujeto” mas no por ello condición sensible o psíquica. Esto es pensable dado el contexto general en el que va desarrollando Kant la noción de posesión.

<sup>75</sup> *RL.*, VI, 245.

de que puedo, físicamente, hacer uso de algo, mientras que la posesión inteligible significa la posesión puramente *de jure*<sup>76</sup>, es decir, el reconocimiento subjetivo de que puedo, jurídicamente, hacer uso de algo.

Una pregunta se hace entonces pertinente, a saber, ¿cuál de estos dos sentidos es el que se corresponde adecuadamente con la noción de *propiedad de jure*? A ella respondemos con Kant afirmando que es el sentido de posesión inteligible: el derecho de propiedad implica reconocimiento subjetivo de la posibilidad jurídico-inteligible (y no sólo empírica) del uso de un objeto.

Por ello “la expresión *un objeto externo a mí* puede significar bien que es un objeto diferente de mí (como sujeto) o bien, además, que el objeto está en otra posición (*positus*) espacial o temporal. Sólo si tomamos “externo” en el primer sentido, la posesión puede ser pensada como posesión racional. En el segundo sentido, tendría que ser llamada posesión empírica”<sup>77</sup>. Con lo cual, observamos que la posesión *de jure* es una posesión que connota posibilidad inteligible del uso de objetos externos, o lo que es lo mismo, posibilidad *racional* de dicho uso.

Así, el derecho de propiedad se erige como tal teniendo en cuenta la posesión inteligible, posesión jurídicamente válida porque implica que los objetos externos son poseídos, no empírica sino racionalmente. Y es que, para que la propiedad sea un derecho, la posesión ha de ser jurídicamente válida. Ahora bien, ella es jurídicamente válida si implica una posesión sobre los objetos –una posibilidad de usarlos– de *carácter racional*, tal que el poder que se ejerce sobre el objeto no esté limitado espacio-temporalmente, y por tanto, la libertad externa alcance su debida amplitud. A esto se orienta el siguiente texto de Kant:

“Dado el caso de una manzana, no puedo llamarla mía, simplemente porque la tengo en mi mano, sino sólo si puedo decir: *Yo la poseo aún cuando la deje fuera de mis manos*. La razón de ello es que, si alguien fuese a quitarme la manzana, no me injuriaría respecto a mi propiedad externa, aunque, por supuesto, injurie lo que es mío internamente (mi libertad)”<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> *Id.*

<sup>77</sup> *Id.*

<sup>78</sup> *RL.*, VI, 247.

c) *Explicitación del carácter trascendental del derecho de propiedad*

Con el objeto de mostrar el carácter trascendental del derecho de propiedad, Kant acude al *Postulado jurídico de la razón práctica*<sup>79</sup>.

Tal postulado dice: “es posible tener cada y cualquier objeto externo a mi voluntad como mi propiedad, en otras palabras, una máxima conforme a la cual –si ella fuera hecha ley– un objeto de la voluntad tuviese que estar en sí mismo (objetivamente) sin dueño, entraría en conflicto con el Derecho y la justicia”<sup>80</sup>.

Si tenemos ahora presente que la voluntad es “el apetito, considerado (...) en relación con el fundamento de determinación del arbitrio para la acción”<sup>81</sup>, y que apetito es “la facultad de ser uno mismo, por sus representaciones, causa de los objetos de estas representaciones”<sup>82</sup>, Kant sostiene que “un objeto de mi voluntad es una cosa sobre la que yo tengo el poder físico de usarla”<sup>83</sup>. Vemos así que la voluntad es una facultad causa de acciones que *ponen* objetos; objetos que son cosas sobre las que (quien las pone) tiene el poder físico de usarlas.

Pues bien, la justificación del postulado reza de la siguiente manera:

“Supongamos que no estuviese, en absoluto, en mi poder, *de jure*, hacer uso de esta cosa, es decir, que tal poder no fuese consecuente con la libertad de cada uno según una ley universal. En ese caso, la libertad estaría privándose ella misma del uso de su voluntad en relación con un objeto de la misma voluntad en tanto en cuanto ella estaría poniendo objetos usables fuera de toda posibilidad de ser usados. En otras palabras, reduciría estos objetos a nada desde el punto de vista práctico y los haría *res nullius*, (propiedad de nadie)”<sup>84</sup>.

<sup>79</sup> “Por postulado de la razón práctica, entiendo una proposición teórica que no es demostrable como tal, pero que es un correlato inseparable de una ley práctica válida *a priori* incondicionalmente”. *KpV*, V, 122.

<sup>80</sup> *RL*, VI, 246.

<sup>81</sup> *RL*, VI, 213.

<sup>82</sup> *RL*, VI, 211.

<sup>83</sup> *RL*, VI, 246. Es importante anotar que Kant, aquí, se abre a una consideración distinta del “objeto” de la voluntad. Aquí no se piensa en “lo bueno” y “lo malo” moral, sino simplemente en “*la cosa-usable*”. Lo mismo que esta *cosa*, el “poder físico” al que se refiere Kant son nociones *pensadas* por la razón, pues su dimensión es nouménica.

<sup>84</sup> *RL*, VI, 246.



En tanto en cuanto que “la razón pura práctica proporciona una especie de bases para el uso de la voluntad, que son sólo leyes formales (...), la razón pura práctica no puede contener ninguna prohibición absoluta concerniente al uso de un objeto de esta clase (*res nullius*), en tanto que hacerlo constituiría una contradicción de la libertad externa con ella misma”<sup>85</sup>.

En consecuencia, “es una suposición *a priori* de la razón práctica que cada y cualquier objeto de mi voluntad sea visto y tratado como algo que tiene la posibilidad objetiva de ser tuyo o mío” (esto es, propiedad de alguien)<sup>86</sup>.

Dos cosas han de quedar, pues, claras después de la comprensión del texto anterior, a saber, que desde una perspectiva crítico-trascendental es posible (*a priori*) que un objeto sea propiedad de alguien, y además, que esta posibilidad se adecua al Derecho, es decir, supone un valor jurídico en tanto en cuanto es *consecuente con la libertad de cada uno según una ley universal*. Justamente porque se adecua al Derecho y supone un valor jurídico, es por lo que Kant viene a decir que este postulado “nos confiere (...) la autorización de imponer una obligación sobre todos los otros –una obligación que de otra manera no hubieran tenido– de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestra voluntad porque nosotros fuimos los primeros en tomar posesión de ellos”<sup>87</sup>.

Que Kant demuestre, de la manera estudiada, la dimensión trascendental del Derecho de propiedad, significa que “Kant no fundamenta la institución de la propiedad con razones empíricas, antropológicas o históricas, sino puramente racionales (...). La propiedad no necesita según Kant de otro fundamento que el de las reflexiones racionales sobre la índole de la libertad externa en perspectiva social”<sup>88</sup>. No deja de ser cuestionable, sin embargo, que el derecho privado (o el conjunto de legislación *natural*) en el pensamiento kantiano se reduzca a la *tenencia* de cosas y la posibilidad de su uso, en conformidad con las exigencias morales-jurídicas de la libertad (en su sentido crítico). El derecho a la vida, cuya radicalidad es mayor aún que la del derecho a la libertad o a la propiedad, por ejemplo, no es considerado por la argumentación *ius naturalista crítica*. Bien puede pensarse que la insuficiencia o parciali-

---

<sup>85</sup> *RL.*, VI, 246.

<sup>86</sup> *Id.*

<sup>87</sup> *RL.*, VI, 247.

<sup>88</sup> Höffe, *op. cit.*, 204-205.

dad con la que la doctrina –y aplicación– contemporánea de los derechos humanos se haya visto influida por tesis filo-kantianas del derecho y de la política.

d) *Legitimación crítica de la dimensión trascendental de la posesión inteligible*

Estamos ante una demostración de la dimensión trascendental de la posesión inteligible porque aquí Kant se pregunta “cómo es posible la posesión inteligible”<sup>89</sup>, aclarando que la proposición que tiene que ver con la posesión inteligible es una proposición sintética *a priori*.

Ahora bien, decir que es una proposición sintética *a priori* es afirmar que se trata de una proposición que, aun cuando se erige como tal sin contar con la experiencia (se da antes-de-la-experiencia: *a priori*), sin embargo es sintética: no se conforma con el principio de identidad, sino que amplía nuestro conocimiento, poniendo algo nuevo: “todas las proposiciones sobre derechos son *a priori*, pues son leyes de la razón (*dictamina rationis*). Una proposición sobre derechos, (o justicia) referente a la posesión empírica, es analítica, pues no dice más que lo que se sigue del concepto de posesión empírica según la ley de contradicción, a saber, que si yo soy quien tiene algo (físicamente), entonces, cualquiera que lo toque sin mi consentimiento (por ejemplo, quitar una manzana de mi mano), afecta y disminuye aquello que es internamente mío (mi libertad). Consecuentemente, la máxima de su acción se coloca en contradicción directa con el axioma de la justicia. Así, la proposición que tiene que ver con la posesión empírica no extiende más allá el derecho de una persona con respecto a sí misma”<sup>90</sup>.

Por el contrario, continúa Kant, “la proposición relativa a la posibilidad de la posesión de una cosa externa a mi mismo, después de haberla abstraído de todas las condiciones de una posesión empírica en espacio y tiempo (en otras palabras, la suposición de la posibilidad de la *posseio noumenon*), esta proposición extiende más allá las condiciones mencionadas”, (extiende más allá el derecho de una persona con respecto a sí misma): “es una proposición sintética pues postula como necesario el

<sup>89</sup> *RL.*, VI, 249.

<sup>90</sup> *RL.*, VI, 250.

concepto de lo que es *tuyo* o *mío* externamente (propiedad) una clase de posesión que no envuelve arresto<sup>91</sup>.

En la misma medida en que es tarea de la razón mostrar cómo tal proposición, que extiende más allá el concepto de posesión empírica es posible *a priori*<sup>92</sup>, Kant acude a la Idea de posesión común (original) de la tierra: a su juicio, un acto primero de adquisición de un trozo de tierra o de cosas que estén bajo ella, basa su legitimidad (cara al poseedor) en el concepto de la innata posesión común de la tierra y en la voluntad general *a priori* que le corresponde. (Es comprensible que siendo propio de la voluntad el concepto de posesión inteligible, –postulado de la razón práctica–, sea propio de la voluntad general, *a priori*, el concepto de innata posesión común de la tierra). Así, la posesión común de la tierra u *original comunidad* de la misma, es una “idea que tiene realidad objetiva (práctico-jurídica)”<sup>93</sup>, y que, en cuanto tal implica la posesión inteligible. (Es imposible la posesión empírica, por todos, de la totalidad de la tierra).

Es desde esta perspectiva desde la que Kant puede afirmar que “tomar posesión de un trozo retirado de tierra es un acto de la voluntad privada, sin que sea una usurpación arbitraria. El *poseedor* basa su acto sobre (el concepto de) la innata posesión común de la superficie de la tierra y sobre la voluntad general *a priori* que le corresponde, la cual permite la posesión privada de la tierra (puesto que, de otra manera, cosas no-ocupadas, por ejemplo, la tierra, vendrían a ser, en sí mismas, cosas sin propietario según la ley). Así, el poseedor adquiere originariamente un trozo de tierra gracias a la primera posesión y se resiste con derecho a cualquier otro que se interfiera en su uso privado de ella”<sup>94</sup>.

Por tanto, la dimensión trascendental de la posesión inteligible (condición subjetiva del uso de objetos) –y del derecho privado de propiedad–, aparece, en la argumentación kantiana, en la medida en que se postula un *acto jurídico a priori* de especial radicalidad crítica: acto de la *voluntad general a priori* por el cual se configura un contrato de posesión y uso común de la tierra; la acción, contractual, de la voluntad general *a priori* tiene que ser, pues, la condición de posibilidad que legitima críticamente el derecho privado (natural) de propiedad.

---

<sup>91</sup> *Id.*

<sup>92</sup> *Cfr., Id.*

<sup>93</sup> *RL., VI, 251.*

<sup>94</sup> *RL., VI, 250.*

Ahora bien, una vez aclarado que la *Idea de posesión común de la tierra* fundamenta la legitimidad de toda primera toma de posesión privada, lo que es necesario es mostrar la validez de dicha Idea.

Parece posible afirmar que dicha Idea es válida trascendentalmente (con validez práctico-jurídica) en cuanto implica un acto jurídico *a priori*: una voluntad general *a priori* que configura un contrato en virtud del cual la tierra se afirma como abierta al uso de todos; “aun si un trozo de tierra es considerado como libre, o declarado para ser tal, esto es, abierto al uso de todos, uno no puede decir que (dicho trozo) está libre por naturaleza u originariamente, antes de que se de algún acto jurídico. (...) Así, la común posesión de la tierra estaría exigida y no puede tener lugar sin un contrato”<sup>95</sup>. Declarar la tierra libre implica un acto jurídico de la voluntad general *a priori*, según el cual, todos se prohíben usarla, o todos suspenden<sup>96</sup> su uso, y por ello mismo queda abierta al uso de todos.

De todas formas, lo que queda claro es que la *posesión común de tierra* es una Idea que implica a la posesión inteligible, pues un contrato mediante el cual la voluntad general *a priori* hace libre a la tierra implica para la voluntad general un tipo de posesión que no puede ser empírica. Su validez jurídica se establece en la misma medida en que supone un contrato por el que la libertad de todos queda, de alguna manera, salvaguardada<sup>97</sup>. La dimensión trascendental de la posesión inteligible

<sup>95</sup> *RL.*, VI, 250.

<sup>96</sup> Suspender el uso de la tierra implica pensar en la posibilidad de un uso posterior de la misma. Uso posterior que quedará regulado una vez que la sociedad pase del estado de naturaleza al estado civil: ya dice Kant que tomar posesión de un trozo de tierra, como acto de la voluntad privada, basándose, el poseedor, en la *primera posesión* (o posesión común de la tierra), es algo que el poseedor no puede hacer legítimamente en el estado de naturaleza: en dicho estado, “él no puede hacer esto de manera legal (*de jure*), pues no hay ley pública en tal estado” *RL.*, VI, 250.

<sup>97</sup> Desde esta perspectiva es desde la que R. Hancock afirma que Kant “hace una deducción del derecho natural en su análisis de los derechos de propiedad. El punto de partida de este análisis es el hecho admitido de una posesión legal de propiedad, por personas individuales. Él supone que tal posesión se configura a partir de un acto de toma física de posesión de una cosa y su uso.

No obstante, la posesión actual y el uso no es ni necesario ni suficiente para la posesión como derecho al que corresponden ciertas obligaciones. La posesión no es una relación física entre una persona y una cosa, ya que ésta existe cuando la propiedad no está siendo usada; Kant mantiene, mas bien, que posesión es una clase de *aprehensión permanente* por parte del poseedor. Así, envuelve un acto de voluntad por parte del poseedor. No obstante, (la posesión) no es sólo esto. Como concepto moral, es la fuente

(condición subjetiva del uso de objetos) –y del derecho privado de propiedad–, aparece, en la argumentación kantiana, en la medida en que se postula un *acto jurídico a priori*, de especial radicalidad crítica. Acto de la *voluntad general a priori* por el cual se configura un contrato de posesión y uso común de la tierra. Es decir, que una acción contractual de la voluntad general tiene que ser condición de posibilidad *a priori* del derecho privado de propiedad, si es que este derecho –natural– ha de tener legitimidad crítica.

Ahora bien, una vez visto cómo es posible la posesión inteligible *a priori* (como fundamento trascendental que justifica la Idea práctico-jurídica de posesión común de la tierra y en conformidad con el postulado de la razón práctica), lo que hace Kant es mostrar cómo el concepto de posesión puede ser aplicable a objetos de experiencia: “el concepto de la posesión puramente *de jure* no es un concepto empírico (que depende de condiciones temporales y espaciales). No obstante, tiene realidad práctica; esto es, debe ser aplicable a objetos de experiencia, cuyo conocimiento depende de condiciones temporales y espaciales”<sup>98</sup>.

Ello es explicado por Kant de la siguiente manera: en primer lugar, el concepto de derecho es un concepto que *reside solamente en la razón*. En segundo lugar, tenemos el concepto puro de posesión en general, como *concepto de entendimiento*. Este es un concepto tal que se identifica con el concepto de “tener” (*haben*). Si bien el concepto de Derecho no es aplicable directamente al objeto de experiencia, el concepto de tener sí. Con lo cual, es posible pensar el objeto como sujeto a mi poder. (Es decir, el objeto es pensado como tenido por mí). Conexión entre objeto y concepto de tener que se realiza en el entendimiento. Finalmente, la razón aplica su concepto de derecho al “objeto-

---

de las obligaciones. Dota de obligaciones a todas las personas cuya libertad externa es afectada por una posesión actual y uso de cosas (...). Así, Kant argumenta que un “acto legal” por el cual se crean derechos particulares y obligaciones, sólo es válido objetivamente en la presuposición de que todas las personas cuya libertad es afectada consienten libremente. Este consentimiento no es, sin embargo, algo que necesita ocurrir efectivamente. Es sólo una presuposición ideal”. R. Hancock, “Kant and the right Theory”, en *Kant Studien*, LII, 1960-61, 444.

<sup>98</sup> *RL.*, VI, 252-253. (Téngase en cuenta que ésta es la forma habitual como Kant procede para configurar su sistema crítico; primero busca, desde el nivel proposicional empírico (en este caso, jurídico-empírico), las condiciones de posibilidad y los principios correspondientes de la subjetividad trascendental (vía ascendente); luego muestra cómo es entonces posible la construcción (teórica, práctica, o teórico-práctica) del objeto, en plena conformidad con los principios alcanzados (vía descendente).

tenido”, de manera que se configura, *a priori* la noción de propiedad, *de jure*.

Con palabras de Kant:

1. “El procedimiento con el concepto de Derecho (o justicia) en relación con los objetos de experiencia, considerado como propiedad externa posible, es como sigue: el concepto de derecho, que reside solamente en la razón, no puede ser aplicado directamente a objetos de la experiencia o al concepto de posesión empírica”<sup>99</sup>.

2. “En su lugar, él debe ser aplicado al concepto puro de posesión en general, el cual es un concepto puro del entendimiento. Por tanto, (...) hemos de usar el concepto de ‘tener’ (*haben*) abstraído de todas las condiciones espaciales y temporales y pensar el objeto simplemente como sujeto a mi poder (*in potestate mea positum esse*)”<sup>100</sup>.

3. “Mediante su ley de derecho (y justicia) la razón práctica exige que, en la aplicación del (concepto) de tu propiedad o la mía a objetos, no pensemos (el concepto) de propiedad en términos de condiciones sensibles, sino como abstraído de ellas, porque nos las tenemos que ver con la determinación de la voluntad según leyes de libertad. Esta ley también exige que pensemos la posesión del objeto (como concepto del entendimiento) sólo en cuanto que un concepto del entendimiento puede ser subsumido bajo conceptos de derecho y justicia”<sup>101</sup>.

4. “Así, yo puedo decir: poseo un campo, aunque esté localizado en un lugar completamente diferente del que yo me encuentro ahora. Pues nos las estamos viendo sólo con una relación intelectual hacia el objeto, a saber, en tanto en cuanto él está sujeto a mi poder. (El concepto de posesión como concepto del entendimiento, que es independiente de determinaciones espaciales); y es *mío* (de mi propiedad) porque mi voluntad de usar el objeto como me place no entra en conflicto con la ley de la libertad externa”<sup>102</sup>.

5. “El fundamento de validez de este concepto (*de jure*) de posesión (*possessio noumenon*), considerado como (un concepto de) legislación

<sup>99</sup> *RL.*, VI, 253.

<sup>100</sup> *Id.*

<sup>101</sup> *Id.*

<sup>102</sup> *RL.*, VI, 253.

universalmente válida, descansa precisamente en el hecho de que la razón práctica exige que (...) concibamos esta clase de posesión, no en términos empíricos, sino en términos de las condiciones *a priori* contenidas en este concepto del entendimiento –esto es, el *tener*, (*haben*)–. Esta legislación universalmente válida está contenida en la expresión *este objeto externo es mío*. Mediante ésta, una obligación es impuesta sobre los demás para que se frenen en el uso del objeto, una obligación que uno no tiene otra forma de haber adquirido”<sup>103</sup>.

6. “Por tanto, la relación de tener algo externo a uno mismo como propio consiste en una unión, puramente *de jure*, de la voluntad del sujeto con ese objeto, independientemente de su relación espacial y temporal con él y acorde con el concepto de posesión inteligible”<sup>104</sup>.

La pregunta por el sentido trascendental del derecho privado (aquel que hace referencia a los derechos del hombre *en su estado de naturaleza*) recibe respuesta en directa relación con el carácter trascendental del derecho de propiedad y su compatibilidad con el derecho innato de libertad.

En concreto, el objetivo de esta parte de los *Elementos metafísicos del derecho* ha sido no tanto mostrar cómo la propiedad se inserta en el ámbito del derecho privado, pues queda claro que ella es un título que el hombre adquiere –y usa ya en el estado de naturaleza, sino principalmente, justificar la legitimidad trascendental de este derecho y, consecuentemente, la del derecho privado.

Así, tanto la propiedad (objetivamente considerada) como la posesión inteligible (su posibilidad subjetiva), son crítico-jurídicamente válidas en tanto que se muestran posibles, *a priori*, por una acción contractual de la voluntad general respecto a la posesión común de la tierra y sólo entonces consecuentes con y favorecedoras de la libertad externa de los hombres en sociedad, es decir, en tanto que manifiestan concordancia con el sentido trascendental del Derecho en sí mismo considerado.

---

<sup>103</sup> *Id.*

<sup>104</sup> *Id.*

## 5. El Derecho público: su fundamentación racional

Concluíamos en el apartado anterior, que la propiedad es un título jurídicamente válido –desde una perspectiva trascendental–, porque es susceptible de favorecer la libertad jurídica.

En un primer sentido, la favorece porque ya en el estado de naturaleza, el respeto a la propiedad es simultáneamente respeto a la libertad externa. (Propiedad y libertad externa se coimplican, según el postulado de la razón práctica).

Pero además, la propiedad en el estado de naturaleza es un derecho provisional que como tal, clama por su perentoriedad, situación únicamente alcanzable en un estado civil de sociedad.

Como dice Kant, si bien “la propiedad externa –lo que es tuyo y mío– debe ser supuesto como posible antes de la constitución civil”<sup>105</sup>, “paralelamente va el derecho a exigir a todos con quienes tenemos cualquier clase de trato, el entrar, todos juntos, en una sociedad bajo una constitución donde la seguridad de la propiedad externa pueda ser garantizada”<sup>106</sup>. De esta manera la posesión, mientras permanece en expectativa y preparación para una sociedad civil es una posesión provisional *de jure*. En cambio, la posesión fundada en una sociedad civil real es una posesión perentoria<sup>107</sup>.

Así, la exigencia de perentoriedad que subyace a la propiedad es también y simultáneamente una exigencia de configurar las condiciones que garanticen la plenitud de la libertad externa<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> *RL.*, VI, 256-257.

<sup>106</sup> *RL.*, VI, 257.

<sup>107</sup> Cfr., *Id.* Como dice Höffe, “antes de la creación del Estado, las relaciones de propiedad primitivas sólo poseen un sentido provisional. La posesión obtiene su validez definitiva y su seguridad mediante una voluntad general (común) que garantiza con su poder las relaciones de propiedad provisionales. Por otra parte, la garantía jurídica presupone ya las relaciones de posesión. Por eso, la voluntad común y dueña del poder –el Estado de derecho–, garantiza la propiedad, mas no la constituye ni determina. (*RL.*, 9). El derecho natural, que Kant trata de fundamentar, despliega ya antes del Estado su eficacia, una eficacia provisional”. Höffe, *op. cit.*, 209.

<sup>108</sup> Hancock comenta en este sentido: “Kant mantiene que, al menos, una función importante de la asociación política es preservar y proteger el derecho natural y los derechos particulares tales como el derecho a la propiedad, que ha sido adquirido mediante el ejercicio del derecho natural”. Cfr., Hancock, *op. cit.*, 442.



Es posible afirmar entonces que, en la medida en que la propiedad clama por el establecimiento de un estado civil de sociedad, en esa medida el Derecho privado (en su sentido trascendental) clama por la fundamentación (crítica) de un Derecho público. El Derecho público viene a ser el *Derecho real de la tierra*.

Veamos pues, cómo responde Kant a estas exigencias del sistema jurídico-trascendental.

a) *El Derecho público en general*

Respecto al Derecho público en general, lo primero que hace Kant es definirlo; al respecto nos dice que es “el cuerpo de aquellas leyes que requieren promulgación pública para producir una condición jurídica”<sup>109</sup>.

Participar en él implica establecer una condición jurídica en sociedad, lo que no significa otra cosa que establecer “una condición de sociedad bajo una voluntad que les una, –una constitución”<sup>110</sup>.

La constitución (forma del derecho público) viene a ser, entonces, la expresión legal de la voluntad general de los miembros de una sociedad respecto a la propiedad, que configura, en cuanto es expresada y promulgada públicamente, una condición jurídica social.

Cabe comentar, en este contexto, que la publicidad, nuevamente adquiere carácter relevante. En el análisis de la filosofía de la historia, observábamos cómo ella es situada por Kant como condición mediante la cual la historia empírica se va *ilustrando*, es decir, se va conformando a los principios progresistas de la historia ideal: es condición – fenoménica– de liberación. Así, la publicidad manifiesta su propia necesidad empírica.

Sin embargo, el Derecho como vertiente trascendental que justifica la historia ideal, asume también el carácter público para fundamentar la posibilidad de su inserción en la historia empírica. Sólo así la historia ideal puede hacerse historia empírica.

De esta manera, la publicidad muestra su carácter medial en doble sentido: porque empíricamente favorece que la historia se vaya ade-

<sup>109</sup> *RL.*, VI, 311.

<sup>110</sup> *Id.*

cuando a su modelo ideal, y porque, idealmente posibilita al Derecho su inserción –regulativa– en la historia empírica (y con ello, la *realización* misma de la historia ideal).

El Derecho público, además, es aplicable tanto a una nación como a una multitud de naciones: “no sólo el Derecho municipal, sino también el Derecho de naciones ha de ser pensado como perteneciendo al concepto general de Derecho público”. Y, “porque la superficie de la tierra no es ilimitada en extensión, ambas clases de derecho inevitablemente conducen a la Idea de Derecho internacional o Derecho mundial, (*Jus cosmopoliticum*).

Consecuentemente, si justamente una de estas formas posibles de condición jurídica carece de un principio que circunscriba la libertad externa mediante leyes, entonces la estructura de todas las otras será inevitablemente minada y finalmente colapsada”<sup>111</sup>.

Así, podemos concluir que sólo un *principio constitucional*, es decir, uno que circunscriba, mediante leyes, las libertades externas, puede ordenar y mantener la condición jurídica tanto nacional como internacional.

En la medida en que configura una condición jurídica nacional, expresa al Derecho municipal. En la medida en que configura una condición jurídica internacional, expresa al Derecho de naciones y al Derecho mundial.

#### b) *Derecho municipal*

Bajo el enfoque jurídico-público del Derecho municipal, lo que Kant hace es primero y principalmente postular la condición de posibilidad (*a priori*) según la cual una constitución configura una condición jurídica nacional, es decir, elaborar una teoría crítica del Estado.

Con este objetivo en mente, Kant inicia su argumentación recordando las características del estado de naturaleza y del estado civil de sociedad, no sin acudir –como en ocasiones anteriores–, a la noción de propiedad como título justificante del tránsito de uno a otro estado.

Dando por supuesto que la noción de *Estado* es aquella que apunta a la condición civil de una sociedad de escala *nacional*, Kant postula

<sup>111</sup> *RL.*, VI, 311.

entonces la Idea del contrato originario como condición (*a priori*) de posibilidad del Estado (y consiguientemente, del estado civil de sociedad).

Puesto que la constitución es la expresión legal de la voluntad general promulgada públicamente, la Idea del contrato originario hace de *término medio* que justifica *a priori* tanto al estado civil como a la constitución y que, así, explica, trascendentalmente, cómo la constitución configura una condición jurídica nacional.

*α) Estado de naturaleza y estado civil de sociedad: la Idea del contrato originario*

En primer lugar, Kant aclara que el estado de naturaleza no es necesariamente un estado de injusticia. Simplemente es un estado en el que la justicia (en su estricto sentido) está ausente; es a-jurídico. “Ciertamente, un estado de naturaleza no necesita ser condición de injusticia (...). Este es, sin embargo, todavía un estado en el que la justicia está ausente y uno en el que, cuando hay controversia respecto a los derechos, no puede encontrarse un juicio competente de una decisión que tenga la fuerza de la ley”<sup>112</sup>. Por ello Truyol y Serra comentan que el estado civil se contrapone al estado de naturaleza “en el sentido de un estado dotado de un poder coercitivo capaz de garantizar la integridad de los derechos de todos con respecto a un estado que carece de él. En el estado de naturaleza tal como lo concibe Kant, hay sociedad y existen ya derechos, como el de propiedad y los que nacen de convenios entre los individuos; pero no hay sociedad civil (*Bürgerliche Gesellschaft*), y falta la sanción de una autoridad pública con fuerza suficiente para imponer su respeto”<sup>113</sup>.

Por esta razón, en el estado de naturaleza la adquisición es *provisoria*: no hay sanción de la ley pública para ella; “la adquisición no está determinada por alguna justicia pública legal (distributiva) y no está garantizada por autoridad alguna que ejecute el derecho”<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> *RL.*, VI, 312.

<sup>113</sup> Truyol y Serra, *Historia de la filosofía del Derecho y del Estado*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, 306.

<sup>114</sup> *RL.*, VI, 312-313.

A juicio de Kant, es la necesidad de la adquisición perentoria lo que hace que los hombres busquen el *status* jurídico de sociedad: “si se mantuviese que la ausencia de adquisición, incluso de adquisición provisional, es jurídicamente válida (...), la misma sociedad civil sería imposible (...). Si no hubiese siquiera propiedad provisional en el estado de naturaleza, no habría deberes de justicia respecto a ella, y consecuentemente no habría exigencia de abandonar el estado de naturaleza”<sup>115</sup>.

Observamos entonces que la propiedad, en cuanto se dibuja como derecho (aún provisional, pero a fin de cuentas, derecho), en el estado de naturaleza, mueve a los hombres a buscar para dicha propiedad una situación perentoria, solamente lograda en una sociedad civil.

Bien cabe puntualizar que si bien la voluntad general *a priori* y su acto contractual aparecen como última condición trascendental que legitima el derecho privado de propiedad, en tal caso su *promulgación pública* no aparece aún; por ello su carácter provisional. Sólo tras la expresión pública de la forma legal de la voluntad general, es decir, la constitución, el derecho privado de propiedad alcanza carácter permanente.

Respecto al estado civil podemos decir, primero, que es un estado jurídico en estricto sentido: porque en él adviene la legislación externa compulsiva, o lo que es lo mismo, la coerción legal pública, en él queda garantizado el ejercicio pleno de la libertad jurídica.

Ahora bien, es importante enfatizar que el *estado civil*, con las propiedades antes mencionadas, no es principalmente un estado cuya *necesidad* provenga de la experiencia; su necesidad proviene primero y principalmente en cuanto se manifiesta como idea *a priori* de la razón, concordante, por supuesto, con las condiciones de posibilidad de la libertad jurídica: “aunque la experiencia nos enseña que los hombres viven en violencia (...) antes del advenimiento de la legislación externa compulsiva, no es la experiencia la que hace a la coerción legal pública necesaria. Esta necesidad no descansa en un hecho, sino en una idea *a priori* de la razón”<sup>116</sup>; idea que deviene de la justicia y del derecho natural: “un estado es una unión de multitud de hombres bajo leyes de justicia. En cuanto estas leyes son necesariamente *a priori* y vienen de los

<sup>115</sup> *RL.*, VI, 313.

<sup>116</sup> *RL.*, VI, 312. En el capítulo que explica la fundamentación trascendental del Derecho natural observamos que efectivamente, la coerción es una propiedad necesaria del Derecho como tal.

conceptos de justicia externa en general, (es decir, no son establecidos por un estatuto), la forma del Estado es aquella del Estado en general, esto es, la Idea del Estado como debe ser, acorde a los principios puros de justicia”<sup>117</sup>.

Ahora bien, como Idea de la razón, lo que hace es servir de modelo o ejemplar a las sociedades reales: “esta idea da una guía y una norma interna para cada unión real de los hombres en una mancomunidad”<sup>118</sup>.

Puesto que el contrato originario es pensado como el acto por el que “todos, todo el pueblo, renuncia a su libertad externa para retomarla nueva e inmediatamente, haciéndose miembro de la mancomunidad, esto es, el pueblo considerado como estado”<sup>119</sup>, podemos afirmar con Kant que “el acto mediante el cual el pueblo constituye él mismo un Estado es el contrato originario”, o, “más propiamente, (...) la idea de ese acto”<sup>120</sup>, idea que nos capacita para concebir la legitimidad del Estado<sup>121</sup>.

En este sentido, la voluntad común por la que se realiza el contrato originario, no puede ser distinta de la voluntad racional de los miembros del cuerpo político, como personas *autónomas*, sometidas tan sólo al imperativo categórico. El contrato originario surge, por tanto de la libre voluntad racional, autodeterminada por una legislación universal. Generalidad de la voluntad es aquí la validez general de la razón pura, de la que todo individuo debe participar como legislador en el reino de la libertad (genéricamente moral). Lo que une las voluntades no es el interés, sino el imperativo de la razón. Por consiguiente, la argumentación kantiana conduce a afirmar que no es propiamente el arbitrio de cada individuo el que a través del contrato da lugar al derecho, sino que la incondicionalidad del deber jurídico, conforme con principios de razón pura, es lo que debe hacer posible la fuerza obligatoria de los contratos.

<sup>117</sup> *RL.*, VI, 313.

<sup>118</sup> *Id.* En cuanto “el estado es por su misma forma una unión procedente de los intereses comunes de todos en tener una condición jurídica de sociedad, éste es llamado mancomunidad (*Common wealth, res publica latius sic dicta*)” *RL.*, VI, 311.

<sup>119</sup> *RL.*, VI, 315.

<sup>120</sup> *Id.*

<sup>121</sup> *RL.*, VI, 315. Es así como Williams afirma que la idea del contrato originario es de central importancia en la teoría política de Kant. A su juicio, Kant “cree que el Estado debería concebirse como realizándose por el ejercicio de la voluntad libre de sus miembros”. Por tanto, “la noción de un consentimiento anterior es esencial para situar al Estado en un marco moral”. Williams, *op. cit.*, 182.

Lo que conduce al Estado –si éste ha de tener legitimidad crítica– no puede ser el arbitrio del individuo, ni su interés bien entendido, sino la idea del derecho como imperativo categórico de la razón<sup>122</sup>.

Con este enfoque en mente, puede entonces afirmar Kant que el hombre no sacrifica parte de su libertad externa innata en el Estado (críticamente legítimo), sino mas bien, que abandona completamente su violenta e ilegal libertad para reencontrar su libertad total, no disminuida, en una dependencia plenamente legal, esto es, en un estado jurídico de sociedad, ya que esta dependencia viene de su propia voluntad legislativa<sup>123</sup>.

Es pues, la idea del contrato la que nos permite apreciar cómo en el estado civil la libertad se plenifica: la libertad externa –autónomamente–, se inserta en el ámbito del derecho estatutario, rompiendo el ámbito cerrado individualista y entregándose a una voluntad general legislativa de la que, por entregarse, termina haciendo parte.

No obstante, no podemos olvidar que esta plenificación de la libertad tiene su fundamento –*a priori*– en una idea de la razón pura, con lo cual, es una plenificación propuesta desde el ámbito trascendental que engloba a todo el derecho racional kantiano.

<sup>122</sup> Cfr., Truyol y Serra, *op. cit.*, 307.

<sup>123</sup> *RL.*, VI, 316. Respecto a la idea kantiana del contrato originario, Rodríguez Aramayo nos comenta: “Precisamente por esa inoperancia del patrón eudemonista, la noción kantiana del contrato social ha de ser un concepto *a priori*, que no dependa para nada de la experiencia. Con ello el legislador tiene a su disposición, como criterio infalible, “la idea del contrato originario, que es *a priori* (y no debe, como ocurre con el principio de felicidad, aguardar a que la experiencia lo instruya acerca de la idoneidad de sus medidas)”. Para nuestro autor, el contrato social “es una mera idea de la razón, pero que tiene su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador para que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad tal. Pues ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública”. En efecto, nos hallamos ante una *idea de la razón*, que tiene la indiscutible realidad práctica de *regular* las actividades del legislador, obligándole a promulgar sus leyes *como si* éstas hubieran podido emanar de la voluntad unida de todo un pueblo. Lo que contravenga la ficción heurística del contrato social (...) será contrario al Derecho y habría de ser expatriado automáticamente del orbe jurídico”. Rodríguez Aramayo, R., “La filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones en el formulismo ético y la filosofía crítica de la historia”, en *Revista de Filosofía*, 2a. Serie, IX, Enero-Junio, 1986, Ed. C.S.I.C., Madrid, 1986, 26-27.

β) Estructura a priori del Estado (en general)

Una vez establecida la condición *a priori* de posibilidad del estado civil de sociedad, Kant, en el mismo marco del Derecho municipal, presenta la estructura necesaria *a priori* de un Estado, sus posibles formas, y entre ellas, la forma ideal: la del *Estado republicano*.

En primer lugar, cada Estado ha de constituirse bajo tres autoridades, es decir, la Voluntad general unida ha de quedar representada por tres figuras: la autoridad soberana del legislador, la autoridad ejecutiva (que ha de conformarse a la ley), y la autoridad judicial (que asigna lo que es propio a cada uno por ley), y que reside en la persona del juez, “*potestas legislativa, rectoria et judiciaria*”<sup>124</sup>.

¿Qué son y cómo se relacionan las autoridades del Estado?

“Las tres autoridades en el Estado son *dignidades* y, en cuanto se derivan de la idea de Estado en general, pues son necesarias para la formación de un Estado (constitución), ellas son dignidades públicas o civiles (*Staatswürden*). Ellas encarnan la relación de un soberano universal (quien, si se considera bajo las leyes de la libertad, puede no ser otro que el pueblo unido), con el agregado de los individuos considerados como sujetos, esto es, la relación de un jefe (soberano) con uno que obedece (súbdito)”<sup>125</sup>.

Las relaciones mutuas de las tres autoridades son:

1. Como *personas morales* que están coordinadas y se complementan mutuamente para que la constitución estatal sea completa.
2. Están subordinadas entre sí de tal forma que una no puede hacer las funciones de la otra.
3. La combinación de estos dos aspectos asegura a cada sujeto lo que es justo y recto<sup>126</sup>.

Según su dignidad, “la voluntad del legislador respecto a la propiedad externa es irreprochable. La capacidad ejecutiva del jefe principal es irresistible; la adjudicación del juez supremo es inalterable”<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> *RL.*, VI, 313.

<sup>125</sup> *RL.*, VI, 315.

<sup>126</sup> Cfr., *RL.*, VI, 316.

<sup>127</sup> *RL.*, VI, 316.

En primer lugar, la autoridad legislativa es la que representa a la voluntad unida general: sólo la voluntad, consentida, de todos –esto es, una voluntad general por la cual cada uno decide lo mismo para todos y todos deciden lo mismo para cada uno–, puede legislar<sup>128</sup>.

Ahora bien, el jefe del Estado (rey, príncipe), es aquella persona (moral o física) que tiene la autoridad *ejecutiva*: “es el representante del Estado, que nombra los jueces y prescribe las normas para el pueblo, por medio de las cuales cada uno puede, en conformidad con la ley, adquirir cosas o preservar su propiedad”<sup>129</sup>. No obstante, si este *jefe* es considerado como persona moral, es llamado *gobierno*, y las órdenes que dan al pueblo, jueces y ministros, no son leyes sino ordenanzas o decretos<sup>130</sup>.

Desde esta perspectiva, un *gobierno* que al mismo tiempo *hace leyes* sería denominado despótico, en contraste con un gobierno patriótico, en el cual, por lo demás, el estado trata a sus miembros como a una familia, aun cuando al mismo tiempo los trate como ciudadanos, es decir, de acuerdo con las leyes de su propia verdadera independencia<sup>131</sup>.

De esto se deduce que el legislador no puede ser al mismo tiempo la autoridad ejecutiva “pues éste está sujeto, él mismo, a la ley y a través de ella está obligado a otro: el soberano (legislador)”<sup>132</sup>. Ahora bien, el legislador no puede castigar al poder ejecutivo. “El Rey (o Príncipe) no puede ser castigado porque castigarle sería a su turno un acto de la autoridad ejecutiva, a la que solamente corresponde la capacidad suprema de usar la coerción de acuerdo con la ley. Castigar al rey significaría que la más alta autoridad estaría, ella misma, sujeta a coerción en sí misma”<sup>133</sup>.

Finalmente, “ni el soberano (legislador) ni el rey pueden juzgar. Ellos sólo pueden nombrar jueces como magistrados”<sup>134</sup>.

Así, hay tres distintas autoridades (*potestas legislativa, ejecutoria, judiciaria*), mediante las cuales el Estado adquiere su autonomía y, mediante las cuales se forma y se mantiene el acuerdo con la ley de la

<sup>128</sup> *RL.*, VI, 313.

<sup>129</sup> *RL.*, VI, 316.

<sup>130</sup> *Cfr.*, *RL.*, VI, 316.

<sup>131</sup> *Cfr.*, *RL.*, VI, 317.

<sup>132</sup> *RL.*, VI, 317.

<sup>133</sup> *Id.*

<sup>134</sup> *Id.*



libertad. La relación armónica entre ellas, representando la voluntad general, hace posible el *bienestar del Estado* consistente, en último término, en su *estar unido, condición en la que la constitución se conforma más acertadamente a los principios de justicia*, o lo que es lo mismo, condición –de la razón pura–, que mediante un imperativo categórico hemos de esforzarnos por alcanzar<sup>135</sup>.

Las tres autoridades de las que venimos hablando, son a juicio de Kant, aspectos o elementos que proceden del concepto de mancomunidad (y que son, por tanto, deducidos *a priori*); se configuran como relaciones en la voluntad unida del pueblo, voluntad “que tiene su origen *a priori* en la razón”<sup>136</sup>. Aun cuando sean tres autoridades, constituyen la idea pura de un jefe de estado. “Este jefe, (el soberano) es, sin embargo, solamente un objeto abstracto del pensamiento (que representa a todo el pueblo) en tanto en cuanto no hay persona física que represente la más alta autoridad del Estado y procure una influencia efectiva de esta idea sobre la voluntad popular”<sup>137</sup>.

La relación armónica de estas autoridades, que constituyen al estado republicano, representando la voluntad general, queda explicitada por Kant de la siguiente manera: “estas tres partes son como las tres proposiciones de un silogismo práctico: la ley de la voluntad soberana es como la premisa mayor. El mandato a actuar de acuerdo con la ley es como la premisa menor (...) y la adjudicación (la sentencia) que establece lo que es el derecho real de la tierra, en el caso bajo consideración, es como la conclusión”<sup>138</sup>. Si el estado civil, como quedó afirmado páginas atrás, es inicial y fundamentalmente una idea *a priori* de la razón (se configura según el contrato originario, idea proveniente del Derecho y la justicia), la forma tripartita como el estado (sociedad civil organizada a escala nacional) se estructura, deviene también de la razón. Con el fin de que la libertad externa alcance su verdadera plenitud y se mantenga salvaguardada, la voluntad general unida ha de quedar necesariamente *representada* de dicha manera.

<sup>135</sup> Cf., *RL.*, VI, 318.

<sup>136</sup> Cf., *RL.*, VI, 337-338.

<sup>137</sup> *RL.*, VI, 338.

<sup>138</sup> *RL.*, VI, 313.

γ) *Posibles formas de gobierno y la forma ideal: el Republicanismo*

Una vez que hemos visto la estructura necesaria de un Estado (en general), estamos en condición de considerar las posibles *formas de gobierno* anunciadas y su posibilidad de adecuarse al estado ideal kantiano.

Tres son las formas de gobierno, a saber, la autocracia, la aristocracia o la democracia. A juicio de Kant, ellas se configuran como tales según la relación que la más alta autoridad en el Estado tenga con el pueblo; puede suceder, bien que “una persona singular, en el Estado, manda sobre todos”: Autocracia. O bien que “muchas personas, iguales y unidas, tienen el mando sobre el resto”: Aristocracia. O bien que “todo el pueblo junto tiene el mando sobre cada persona, incluidos ellos mismos”: Democracia<sup>139</sup>.

Ahora bien, dadas estas tres formas de Estado, ¿cómo conseguir su adecuación al Estado ideal?

A juicio de Kant el Estado ideal ha de conseguirse mediante una transformación, no violenta, de la constitución, para que ella vaya acercándose progresivamente a la idea –crítico-trascendental– del contrato originario, idea que expresa al *modelo republicano*. Con palabras de Kant, “las formas del Estado son, (...) solo la *letra* de la legislación original en la sociedad civil y ellas, por tanto, han de continuar mientras estén mantenidas por las antiguas costumbres como necesarias a la maquinaria de la constitución del Estado.

Sin embargo, el *espíritu* del contrato originario acarrea la obligación de la autoridad constituida de hacer el tipo de gobierno conforme a esta idea, y, por consiguiente, cambiar el gobierno gradualmente y continuamente, si no puede ser hecho de una vez, para que sea conforme con la única y sola constitución legítima, a saber, la de una República pura<sup>140</sup>.

<sup>139</sup> *RL.*, VI, 339.

<sup>140</sup> *RL.*, VI, 340. Williams comenta en este sentido que “Kant construye su teoría del Estado según la misma línea dualista que caracteriza su aproximación al hombre en su filosofía moral. Defiende un ideal de Estado republicano, liberal-democrático, que lleva sobre sí el sello del contrato social de Rousseau, enfatizando la autonomía del individuo, su derecho a poseer y disponer de la propiedad, y el significado de consentir en el establecimiento de la autoridad política. Pero en cuanto éstas son ideas *a priori* de la razón práctica pura, el estado empírico será liberal y republicano en menor grado. Kant ve que cualquier estado actual se desarrolla bajo toda clase de circunstancias contingentes. En

Es decir, el *espíritu republicano*, “forma originaria y racional que es la única que hace libre sus principios y, de hecho, la condición de cada uso de la coerción”<sup>141</sup>, es el que *ha de informar la letra* de la legislación original, letra que puede presentarse como Autocracia, Aristocracia o Democracia.

La única constitución legítima, la constitución republicana, es aquella en la que “la ley es autónoma y no está anexada a cualquier persona particular”<sup>142</sup>.

Justamente por ello, posibilita la verdadera República; aquella cuyo sistema es *representativo del pueblo*. “Bajo un sistema representativo, estos derechos (los de los ciudadanos) están protegidos por los mismos ciudadanos unidos y actuando a través de sus representantes (diputados)”<sup>143</sup>. Es más, en una verdadera República, el pueblo –en conformidad con la voluntad general– es la soberanía: “la autoridad suprema reside originariamente en el pueblo, y todos los derechos de los individuos considerados (y especialmente los *oficiales políticos*) han de derivarse de esta autoridad suprema”<sup>144</sup>.

---

contra de este panorama, la idea de Estado que él presenta forma sólo una pauta o norma según la cual él mide el progreso de un Estado individual. Cuanto más maduro es un Estado más se aproxima a la norma. Es más, cualquiera que sea el nivel de desarrollo de un Estado, Kant usa la idea del Estado para exigir nuestro respeto hacia él, pues respetando la norma somos leales al estado existente, aún donde el estado existente es un poco menos de lo que debe ser”. Williams, *op. cit.*, 128.

<sup>141</sup> *RL.*, VI, 340.

<sup>142</sup> *RL.*, VI, 340-341.

<sup>143</sup> *RL.*, VI, 341.

<sup>144</sup> *Id.* En este sentido Murphy comenta que “aunque Kant cae en vaguedades respecto a lo que él entiende por *gobierno representativo*, claramente se coloca a su favor, y ello por dos razones. Primero, porque es la forma de gobierno que racionalmente la gente adopta en posición de elección. En cuanto el propósito del gobierno es escuchar y resolver con justicia las quejas, cada hombre en estado de naturaleza querría racionalmente adoptar instituciones en las que su voz fuese eficaz y por tanto optaría por instituciones representativas (...). Segundo, es visión de Kant (...) que evitar la guerra entre comunidades civiles es un deber fundamental de justicia. La violencia internacional mina la justicia doméstica y por ello ha de ser evitada. Así, puesto que el interés individual es adversamente afectado por la guerra, gobiernos representativos están menos a favor de la guerra que gobiernos totalitarios”. Murphy I. G., *Kant and the philosophy of right*, Mac Millan and Co LTD, London, 1970, 132-133.

Es por todo esto por lo que Kant afirma que la constitución republicana es “el último fin de todo Derecho público y la única condición bajo la cual cada persona recibe lo que se le debe perentoriamente”<sup>145</sup>.

Antes de pasar a la concepción kantiana del Derecho de naciones, haremos una breve alusión a la teoría de Kant acerca del ciudadano.

Ello porque a juicio de Kant no todo miembro del Estado puede ser verdadero ciudadano. Es decir, Kant distingue entre dos tipos de ciudadanos: los activos y los pasivos.

Si ciudadanos son aquellos que “están unidos por el propósito de hacer leyes”<sup>146</sup>, dichos ciudadanos han de gozar de las características de libertad (de no obedecer otra ley que aquella a la que han dado su consentimiento), de igualdad civil y de independencia (respecto a las voluntades arbitrarias de otras personas). Williams nos dice que también Kant en su ensayo *Sobre el decir común*: “esto puede ser verdad en la teoría, pero no se aplica en la práctica”, se pronuncia en este sentido; allí “Kant argumenta que hay tres características esenciales para una condición civil de sociedad:

1. La libertad de cada miembro de la sociedad como hombre.
2. La igualdad de cada uno respecto a los otros en cuanto súbditos.
3. La independencia de cada miembro de un cuerpo común como ciudadanos.

Se refiere a estos tres principios como *ideas a priori de la razón*. Esto les da un status que, a juicio de Kant, les coloca fuera de toda disputa (...), no sólo en el sentido moral de su aptitud para la comunidad de los hombres, sino también en el sentido lógico de que sin su existencia, una sociedad civil no puede concebirse (...). Ellos son tan indispensables para la teoría política como lo son, para el estudio del mundo natural, los conceptos de espacio y tiempo”<sup>147</sup>.

Pues bien, aquellos que dependen para su subsistencia y protección no de su propia industria, sino de planes de otros, (aprendiz de comerciante o artesano, funcionarios –que no están al servicio del Estado–, menores y mujeres), no son más que ciudadanos pasivos.

<sup>145</sup> *RL.*, VI, 341.

<sup>146</sup> *RL.*, VI, 314.

<sup>147</sup> Williams, *op. cit.*, 128-129.

Así, solo un ciudadano activo tiene derecho al voto: “para votar, una persona ha de ser independiente y no sólo parte de la mancomunidad”<sup>148</sup>.

Por tanto, Kant afirma que “sólo por la conformidad con estas condiciones puede el pueblo llegar a ser un estado y entrar en una constitución civil”<sup>149</sup>. El ciudadano pasivo puede exigir ser tratado “según las leyes de la libertad natural y de la igualdad” pero no por ello tendrá los derechos de los miembros activos “para guiar al Estado, para organizar y para trabajar por la introducción de leyes particulares”<sup>150</sup>.

Observamos, pues, que bajo el título de “Derecho municipal”, los *Elementos metafísicos del derecho* nos conducen a una teoría crítica del Estado, forma que toma a nivel nacional el estado civil de sociedad. El Estado es, simplemente, justificado trascendentalmente: Kant muestra cómo él proviene de la idea del contrato originario, idea que la razón pura pone para justificar la exigencia de plenitud de la libertad externa que deviene, moralmente, del imperativo categórico, e histórico-idealmente de la hipótesis finalista del progreso.

Al mismo tiempo, en esta teoría crítica del Estado, Kant muestra cómo el Estado ha de estar constituido (cuál ha de ser su estructura), para que la voluntad general (su condición posibilitante) se afirme en concordancia con los principios del Derecho.

Y, para no romper esta armonía *crítica* subyacente, Kant finalmente postula al Republicanismo como única forma de gobierno que, acorde con la idea del contrato originario y la voluntad general que de ella deviene, posibilita la plenitud de la libertad jurídica.

### c) *El derecho de naciones y el derecho mundial*

Entramos ahora a considerar lo que viene a ser la segunda parte del Derecho de naciones. Seremos más breves aquí, puesto que salvo algunas consideraciones específicas, las líneas jurídicas fundamentales del pensamiento kantiano se mantienen en conformidad con lo estudiado anteriormente.

<sup>148</sup> *RL.*, VI, 314.

<sup>149</sup> *RL.*, VI, 315.

<sup>150</sup> *RL.*, VI, 343.

Lo que importa ahora tiene que ver con el Derecho que gobierna las relaciones entre *Estados* (más que entre pueblos o sociedades). “Bajo el nombre de Derecho de naciones, un Estado está considerado como persona moral que vive con y en oposición con otro Estado en una condición de libertad natural, la cual es ella misma una condición de guerra continua (por tanto, el Derecho de naciones tiene que ver con aquellos derechos del Estado que envuelven la guerra de una u otra manera)”<sup>151</sup>.

El Derecho de naciones reconoce que los Estados están primariamente en una relación natural no-jurídica (estado de guerra, aun cuando no haya hostilidades reales) y procura que esa relación se convierta en una relación jurídica. Sin embargo, para superar dicha situación, tiende a que se constituya una *liga de naciones* acorde con la Idea de contrato, que permita la protección contra agresiones externas<sup>152</sup>.

En este sentido, estipula los derechos a hacer la guerra, los derechos durante la guerra y los derechos después de la guerra<sup>153</sup>, todos ellos en función del establecimiento de una paz futura duradera: prohíbe el empleo de cualquier *medida traidora* que destruya *la fe mutua* que se requiere “si alguna paz duradera va a ser establecida en el futuro”<sup>154</sup>.

El Derecho de Naciones está todo él, en última instancia, en función del establecimiento de una unión universal de Estados mediante la cual se alcance “un verdadero estado de paz”<sup>155</sup>.

Es esta su meta, aún cuando a juicio de Kant, ella sea no plenamente realizable: “La paz perpetua (última meta del Derecho de naciones) es una idea que no puede ser realizada”. De todas formas, “intentar aproximarse a esta idea es un requerimiento basado en los derechos de los hombres y de los Estados”<sup>156</sup>.

He aquí la perspectiva crítica del Derecho de Naciones: el postulado de la paz inter-estatal como fin jurídico que la razón (pura) propone en conformidad con las exigencias de la Idea de contrato originario.

Truyol y Serra resume esto acertadamente; al respecto dice que “para Kant, como para el iusnaturalismo contractualista de su siglo, los Estados en cuanto personas morales viven en el estado de libertad natu-

<sup>151</sup> *RL.*, VI, 343.

<sup>152</sup> *Cf.*, *RL.*, VI, 346.

<sup>153</sup> *Cf.*, *RL.*, VI, 343.

<sup>154</sup> *RL.*, VI, 348.

<sup>155</sup> *RL.*, VI, 350.

<sup>156</sup> *Id.*

ral, el cual es un estado de guerra continua, actual o virtual. Ello implica que el derecho de gentes, (*Völkerrecht*) (...) es un derecho deficiente y precario. Pero Kant extrajo de tal comprobación una exigencia moral y jurídica a la vez. Siendo el estado de naturaleza en que viven los pueblos en cuanto Estados un estado de guerra regido por la ley de la fuerza, los pueblos deben salir de él en virtud de la misma exigencia racional del imperativo categórico que obliga a los individuos a asociarse en el Estado, y constituir una unión de Estados (*Staatenverein*) o Estado de los pueblos (*Volkstaat*). La idea de un Estado universal, cosmopolita, sirve de esta suerte, de principio regulativo en el ámbito internacional, y principalmente con respecto a la guerra, cuya eliminación es un deber y éste no puede realizarse fuera de dicho marco. Mientras no se llegue al Estado mundial, cosmopolita, el actual derecho de gentes no pasa de ser “provisional”: no podrá tener un valor “perentorio”, ni convertirse en verdadero orden de paz más que mediante la unión de todos los pueblos en un solo Estado, el cual será entonces regido por un derecho mundial que Kant llama “derecho cosmopolítico”, (*Weltbürgerrecht*), *ius cosmopolitanum*<sup>157</sup>.

Si bajo el nombre de Derecho de Naciones se engloba la relación de los Estados, en tanto en cuanto tal relación fuese de guerra, bajo el nombre de Derecho mundial Kant engloba las relaciones entre los Estados en tanto en cuanto son de *comercio y de negocios*.

El Derecho mundial se basa en un principio jurídico según el cual, dada la Idea racional de paz, “la comunidad universal de todas las naciones sobre la tierra (...) puede entrar en relaciones mutuas activas”<sup>158</sup>. Dando por sentado que cada nación y cada individuo tiene un derecho originario sobre una pieza de tierra sobre la que vive y a la que posee, “todas las naciones tienen originariamente una comunidad de la tierra, aunque ésta sea una comunidad jurídica de posesión”<sup>159</sup>. Esta comunidad original posibilita una interacción física (*comercium*); “esto es, una comunidad que envuelve una relación universal de cada uno con todos los otros, tal que ellos pueden ofrecer negocios”<sup>160</sup>.

“Estos derechos y deberes, en cuanto envuelven una unificación posible de todas las naciones con el fin de establecer ciertas leyes univer-

<sup>157</sup> Truyol y Serra, *op. cit.*, 311-312.

<sup>158</sup> *RL.*, VI, 352.

<sup>159</sup> *RL.*, VI, 350.

<sup>160</sup> *Id.*

sales en relación con el trato de unos con otros, puede ser llamado Derecho mundial<sup>161</sup>. Como se ha podido observar, tanto el Derecho de Naciones como el Derecho Mundial tienden –aún en la conciencia de que su Idea no es plenamente realizable– a la configuración de la Paz perpetua.

En este sentido y como conclusión a los *Elementos metafísicos del Derecho*, cabe afirmarse que la “razón práctico-moral dentro de nosotros clama su irresistible veto: no debe haber guerra, bien entre tú y yo en un estado de naturaleza o entre Estados que están todavía en condición ilegal en sus relaciones exteriores con otros aunque internamente no<sup>162</sup>; por tanto, no podemos preguntarnos si la paz perpetua es realidad o ficción, sino que debemos actuar “*como si* la paz perpetua fuese una realidad, (...) trabajando por su establecimiento y por la clase de constitución que parezca ser la mejor adaptada para traérmola (quizá el Republicanismo en cada Estado)”<sup>163</sup>.

Es desde esta perspectiva desde la que se confirma que la paz es el *objeto* práctico moral cuya construcción debe ser perseguida en la historia y en conformidad con los principios crítico-trascendentales del derecho: “el establecimiento de una paz duradera y universal no es siquiera parte, sino que constituye el total y último propósito del Derecho dentro de los límites de la razón pura<sup>164</sup>.”

La dimensión trascendental del Derecho público se define en la medida en que su normatividad no rige conductas basadas en la experiencia, sino que, por el contrario, es “derivada *a priori*, a través de la razón, de la idea de una asociación jurídica de hombres bajo leyes públicas en general (...). No debe ser intentado, sin embargo, realizar esta idea precipitadamente, a través de métodos revolucionarios (...). En cambio, esta idea debería ser intentada y llevada a cabo, mediante reformas graduales acordes a principios fijos. Sólo de esta manera es posible aproximarse continuamente al más alto bien político, la paz perpetua<sup>165</sup>.”

---

<sup>161</sup> *Id.*

<sup>162</sup> *RL.*, VI, 353.

<sup>163</sup> *Id.*

<sup>164</sup> *Id.*

<sup>165</sup> *RL.*, VI, 353.



d) *El Derecho: Condición trascendental de posibilidad del progreso histórico*

La filosofía del Derecho de Kant, tal como queda expresada en los *Elementos metafísicos del Derecho*, ofrece una nueva (por más amplia) manera de considerar la libertad; ella, de modo genérico, es presentada como libertad *moral* (cuando la voluntad se determina a la acción por el imperativo categórico); ahora bien, esta libertad *moral* es susceptible de manifestarse *ética y/o jurídicamente*.

Ahora bien, en conformidad con esta comprensión de la libertad, los *Elementos metafísicos del Derecho* exponen tres perspectivas básicas del derecho:

1. La que atiende al sentido del Derecho en sí mismo considerado y a la necesidad de su fundamentación trascendental: Teoría crítica del Derecho.

2. La que atiende al establecimiento de las condiciones que validan críticamente las relaciones sociales en tanto que privadas (justificación trascendental del carácter jurídico de la propiedad): Teoría crítica del Derecho privado, provisional en cuanto tiene legitimidad sólo para el Estado de naturaleza.

3. La que atiende al establecimiento de las condiciones que validan críticamente las relaciones sociales en tanto que públicas (justificación trascendental del carácter jurídico del orden civil): Teoría crítica del Derecho público, permanente en cuanto tiene legitimidad en el Estado civil.

Respecto al sentido del Derecho, éste queda determinado como el conjunto de principios *a priori* que se ordenan a regular la praxis humana inter-individual, generando así una libertad jurídica que salvaguarda las posibilidades de ejercicio de la libertad moral. El fundamento trascendental del Derecho no viene a ser otro que el Imperativo categórico, sólo que aquí la razón pura práctica enfoca su aplicabilidad a la sola exterioridad de las acciones inter-individuales.

Respecto a la justificación trascendental del carácter jurídico de la propiedad, Kant viene a mostrar que ésta (la propiedad) es consecuente –y concordante *a priori*– con la libertad moral del hombre y que más aún, confirma la libertad jurídica del mismo.

Respecto a la justificación trascendental del carácter jurídico del orden civil, Kant muestra cómo este orden también se adecua con y plenifica la libertad jurídica.

El orden de sociedad es aquél que está regulado por una *constitución*; la constitución no es otra cosa que el cuerpo de leyes promulgadas públicamente (y que por ello admiten sanción para quien las viole) y que representan la voluntad unida del pueblo. La constitución manifiesta, como condición suya de posibilidad, la idea *–a priori–* del contrato originario, la cual alude al abandono que el hombre hace respecto a una violenta e ilegal libertad, “para reencontrar su libertad total en una dependencia plenamente legal, esto es, en un estado jurídico de sociedad, ya que esta dependencia viene de su propia voluntad legislativa”<sup>166</sup>.

Así, en cuanto entendemos por Estado, el conjunto de hombres reunidos en torno a y regidos por una constitución de escala nacional, podemos decir con Williams que “Kant ve el Estado (...) desde un punto de vista ético, como encarnando la voluntad general del pueblo. [El Estado] deriva su autoridad de la libre voluntad del ciudadano, quien es concebido como estando de acuerdo con todos los demás ciudadanos para crear autoridad común sobre ellos; este acuerdo es el origen de toda ley pública y de todo gobierno sólido”<sup>167</sup>.

Bajo el marco de este triple análisis crítico del Derecho comprendemos que todo él es, para Kant, un sistema racional que alumbra y posibilita la libertad jurídica, contribuyendo –aunque sólo indirectamente– a posibilitar la libertad moral: la libertad jurídica contribuye al establecimiento de la paz y concordia social, justo porque impide la *violencia* (limita el *arbitrio compulsivo de todos*). Así, la libertad jurídica da al hombre un campo de independencia (externa) que auspicia la autonomía moral.

Como Truyol y Serra, pone de manifiesto, “a pesar de las diferencias que separan la moral y el derecho, ambos persiguen el mismo fin último, pues pretenden asegurar la libertad del hombre, impidiendo que éste pueda ser rebajado al rango de un simple medio”<sup>168</sup>.

Finalmente, si la filosofía de la historia de Kant se nos mostró como la elaboración de una propuesta de una *historia ideal* teñida por el signo teleológico del progreso hacia la paz, que sirva de modelo para la *praxis*

<sup>166</sup> *RL.*, VI, 316.

<sup>167</sup> Williams, *op. cit.*, 162.

<sup>168</sup> Truyol y Serra, *op. cit.*, 304.

histórico empírica del hombre, comprendemos que el Derecho es entonces, para Kant, el *faro iluminador* de esa historia. Por ello Höffe dice que la filosofía de la historia de Kant “es ya una historia de los progresos de la libertad. La historia debe progresar hasta llegar a una convivencia de los hombres dentro de la máxima libertad externa, de suerte que puedan desarrollarse todas las fuerzas y disposiciones humanas. La convivencia dentro de la libertad externa se realiza en el Estado de derecho, que pone fin al despotismo y a la barbarie. El sentido de la historia se encuentra en la fundación de Estados de derecho y en una convivencia de los estados entre sí basada en el derecho, en el constante progreso jurídico de toda humanidad hasta que se forme una comunidad pacífica de dimensión planetaria en el marco de la sociedad de naciones”<sup>169</sup>.

---

<sup>169</sup> Höffe, *op. cit.*, 228.



## IV

### LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT

#### I. LA PAZ EN EL MARCO DEL SISTEMA CRÍTICO-PRÁCTICO KANTIANO

En un intento de síntesis, que nos sitúe respecto a lo expuesto hasta el momento (en este trabajo) y que nos permita, a la vez, continuar con claridad la tarea que nos queda, pretendemos delinear una estructura temática que se corresponda con el sistema crítico-práctico que Kant configura.

En primer lugar, una *moral pura*, constituida mediante el método trascendental, cuyo punto de partida han sido los juicios morales ordinarios, se nos presenta toda ella como posible *a priori* por el *imperativo categórico*.

En segundo lugar, esta *moral pura* manifiesta la pretensión de servir de modelo rector de la praxis humana; y ello en un doble sentido: en el de la praxis nouménico-individual y en el de la praxis fenoménico-social. Desde esta perspectiva es desde la que podemos comprender que el hombre tenga la posibilidad de actuar por el sólo motivo del deber (deber ínsito al Imperativo categórico), es decir, de manera ética, o que, en conformidad con el deber, tenga la posibilidad de actuar legal-jurídicamente (y en ese sentido, de manera solo genéricamente moral)<sup>1</sup>. Como afirma Herrero, “ahora el problema de la filosofía práctica es: ¿bajo qué condiciones puede ser libre el libre arbitrio humano? Estas condiciones tienen en vista tanto la realización interna de la libertad

---

<sup>1</sup> F. J. Herrero concreta argumentos que ratifican lo afirmado; nos dice, por ejemplo, que la ley moral, expresada por el imperativo categórico, “debe ser realizada en la existencia del hombre, precisamente en libertad”; ahora bien, con vistas a esta realización, es decir, a su aplicabilidad, él explica que las tres formulaciones del imperativo categórico, correspondientes a tres conceptos puros del entendimiento: ley de la naturaleza, fin en sí, y autonomía, son las que expresan las formas posibles de aplicación real de tal imperativo. Cfr. Herrero. F. J., *op. cit.*, 34-37.

como la realización externa. El hombre, como ser también de naturaleza sensible, deberá realizar su libertad en el mundo sensible, deberá pues, unificar la libertad con la naturaleza sensible (...). El hombre deberá, por otro lado, realizar su libertad externa en el confrontamiento con los otros hombres libres (...).

Puesto que a la superación de todos los impulsos sensibles opuestos a la libertad Kant le llama *virtud* y la suma de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser conciliado con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad es el derecho (...), la libertad debe ser en la moralidad y debe ser en la legalidad”<sup>2</sup>.

En cuarto lugar, la forma que el imperativo categórico toma para proponer el deber ilustrado de la historia es el derecho; es decir, es en su *forma jurídica* como el imperativo categórico fundamenta trascendentalmente la hipótesis del progreso social hacia la época ilustrada. Así, en la medida en que el último propósito del derecho es la paz y la concordia universal, podemos afirmar que la paz y la ilustración son respectivamente la expresión jurídica o histórica de un mismo deber moral-social.

Nuestro objetivo, en esta cuarta y última parte del trabajo, es mostrar el sentido que la filosofía política kantiana tiene dentro de este sistema crítico-práctico que hemos delineado. En función de ello, nos centraremos en el análisis de la *Paz perpetua*, ensayo que, aunque anterior a los *Elementos metafísicos del Derecho*, adelanta presupuestos jurídicos, y, al mismo tiempo que recoge presupuestos centrales de la filosofía de la historia, ofrece el enfoque kantiano de la política.

## 1. El derecho público desde la *Paz perpetua*

Decíamos que la *Paz perpetua* adelanta presupuestos jurídicos expuestos posteriormente en los *Elementos metafísicos del derecho*. Esto es así en la medida en que expone artículos (leyes) de carácter “provisional” o “definitivo”, que se insertan en el ámbito del Derecho público, bien sea del derecho municipal, del derecho de naciones o del derecho mundial.

---

<sup>2</sup> Herrero. *op. cit.*, 46

a) *El Derecho municipal desde la “Paz perpetua”*

Como quedó definido en su momento, el Derecho municipal es una teoría crítica del Estado que muestra cómo es posible *a priori* que una constitución configure una condición jurídica nacional y que justifica además la propuesta del Republicanismo como forma ideal de un Estado. En última instancia, todo ello para establecer la manera como la libertad jurídica puede alcanzar en el ámbito nacional su plenitud<sup>3</sup>.

Pues bien, la *Paz perpetua* adelanta afirmaciones que convergen en éste mismo punto, ya que tematiza la Autonomía estatal y la constitución intra-estatal de corte republicano, es decir, apunta al status jurídico de independencia que debe corresponder a una nación que se configura como tal según los principios del Derecho racional crítico y se anticipa a una concepción del Estado según la cual éste tiene su justificación *a priori* en la Idea del contrato originario. Al tematizar una constitución intra-estatal de corte republicano se introduce el ideal jurídico-crítico de Estado<sup>4</sup>.

Respecto a la *autonomía estatal*, ella queda concretada en dos artículos:

1. “Ningún Estado debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución y el gobierno de otro Estado”<sup>5</sup> y ello porque “la intromisión de las potencias extranjeras será siempre una violación de los derechos de un pueblo libre, que lucha sólo en su enfermedad interior”<sup>6</sup>.

2. “Ningún Estado independiente –pequeño o grande, lo mismo da– podrá ser adquirido por otro estado mediante herencia, cambio, compra o donación”<sup>7</sup>, y ello porque un Estado no es un haber, un patrimonio, sino “una sociedad de hombres sobre la cual nadie, sino ella misma, puede mandar y disponer”<sup>8</sup>.

Respecto al principio de libertad, en este contexto *externa*, ella no puede definirse como “facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal

<sup>3</sup> Cfr., RL., VI, 43-49.

<sup>4</sup> Cfr., “Fetscher, Immanuel Kant y la Revolución Francesa”, en *Immanuel Kant*, 1724/1974, 36.

<sup>5</sup> *Frieden*, VIII, 346.

<sup>6</sup> *Frieden*, VIII, 346.

<sup>7</sup> *Frieden*, VIII, 344.

<sup>8</sup> *Frieden*, VIII, 346.

de no perjudicar a nadie”, sino como “la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento”<sup>9</sup>.

A la luz de este sentido de la libertad es como queda suficientemente justificado el carácter representativo del gobierno, propuesto en la constitución republicana; se impide así el despotismo y la arbitrariedad<sup>10</sup>; y respecto al principio de igualdad, (igualdad jurídica), aclara que consiste en una relación entre los ciudadanos según la cual “nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez”<sup>11</sup>.

#### b) *El derecho de naciones en la “Paz perpetua”*

Pues bien, la *Paz perpetua* se inserta en –y prefigura– este ámbito del Derecho de naciones en la medida en que propone una serie de artículos que se orientan a impedir toda guerra futura.

1. Que no es admisible ningún tratado de paz (entre Estados) que deje abierta la posibilidad de guerra futura: “no debe considerarse como válido un tratado de paz que se haya ajustado con la reserva mental de ciertos motivos capaces de provocar en el porvenir otra guerra”<sup>12</sup>.

2. Que “ningún Estado que esté en guerra con otro debe permitirse el uso de hostilidades que imposibiliten la recíproca confianza de paz futura”<sup>13</sup>, por ejemplo, el empleo de asesinos o envenenadores en el estado enemigo, el quebrantamiento de capitulaciones o la excitación a

<sup>9</sup> *Frieden*, VIII, 349. (Nota a pie de pág.).

<sup>10</sup> Cfr., *Frieden*, VIII, 351-353. Kant distingue entre Republicanismo y Democracia. El Republicanismo es una “fórmula de gobierno” y “se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder”: según el principio político de la separación de poderes ejecutivo y legislativo. La Democracia es una “forma de soberanía”, aquella poseída por todos y que a juicio de Kant se convierte necesariamente en despotismo, “porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y a veces contra uno –si no da su consentimiento–; todos, por tanto, deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo y con la libertad” (*Id.*, 351. (tr. 104-105).

<sup>11</sup> *Frieden*, VIII, 349. (Nota a pie de pág.).

<sup>12</sup> *Frieden.*, VIII, 343. (Estos artículos son de carácter preliminar; de ellos, los dos primeros exigen inmediata aplicación, y el tercero admite demora).

<sup>13</sup> *Frieden.*, VIII, 346.



traición, ya que –a juicio de Kant–, aun en guerra ha de haber cierta confianza en la conciencia del enemigo<sup>14</sup>; “de lo contrario, no podría nunca ajustarse la paz y las hostilidades degenerarían en guerra de exterminio”<sup>15</sup>.

3. Que en tanto en cuanto los ejércitos permanentes constituyen una amenaza de guerra, “deben desaparecer por completo con el tiempo”<sup>16</sup>. Más aún cuando “tener gentes a sueldo para que mueran o maten parece que implica un uso del hombre como mera máquina en manos de otro –el Estado–; lo cual no se compadece bien con los derechos de la humanidad en nuestra propia persona”<sup>17</sup>.

Sin embargo, aclara Kant, el pacto mediante el cual los Estados constituyen una federación, ha de ser semejante pero no igual al que los hombres realizan para unirse en un Estado. Ello, principalmente, porque tal federación no implica leyes coactivas; es, mas bien, un pacto de asociación, constantemente libre; esta federación se propone “mantener y asegurar la libertad de un Estado en sí mismo, y también la de los demás Estados federados, sin que estos hayan de someterse por ello –como los individuos en el estado de naturaleza– a leyes políticas y a una coacción legal”<sup>18</sup>.

### c) *El Derecho mundial y la “Paz perpetua”*

Respecto a la deuda externa, Kant afirma en la *Paz perpetua* que siempre que ella sea adquirida para sostener la política exterior (y no para fomentar la economía del país), “es un tesoro de guerra” y por tanto, una “amenaza de paz perpetua”<sup>19</sup>.

Tal derecho velaría por el establecimiento de las condiciones de una hospitalidad universal, entendiendo por hospitalidad el derecho de un extranjero a no recibir trato hostil por el mero hecho de llegar al territo-

<sup>14</sup> Cfr., *Id.*

<sup>15</sup> *Id.* La “guerra de exterminio” es aquella que “llevaría consigo el aniquilamiento de las dos partes y la anulación de todo derecho”. *Frieden.*, VIII, 347.

<sup>16</sup> *Frieden*, VIII, 345.

<sup>17</sup> *Id.*

<sup>18</sup> *Frieden*, VIII, 356.

<sup>19</sup> *Frieden*, VIII, 345.

rio de otro. A juicio de Kant, este derecho, que se funda en la posesión común de la superficie de la tierra<sup>20</sup>, incluiría las relaciones pacíficas entre comarcas lejanas, que convertidas en públicas y legales, “llevarían quizá a la raza humana a instaurar una constitución cosmopolita”<sup>21</sup>.

En este sentido, “la política kantiana debe ser el progreso de la humanidad desde la guerra hacia la paz –un progreso que la humanidad no sólo debe sino que puede llevar a cabo siempre y cuando se interese más por la libertad que por la violencia, más por el derecho que por el poder, más por la moralidad que por la habilidad, más por la crítica y la lucha legal que por la (...) quietud y más por una relación a la trascendencia que por la satisfacción con la pura inmanencia”<sup>22</sup>.

## 2. Perfiles históricos en la *Paz perpetua*

### a) *La “Paz perpetua” desde el finalismo natural*

Pues bien, la *Paz perpetua* confirma esta conclusión: si tenemos en cuenta que la paz perpetua es el *último propósito del Derecho dentro de los límites de la razón pura*, es decir, una exigencia imperativo-categorica, afirmar que “la garantía de paz perpetua la hallamos nada menos que en ese gran artista llamado Naturaleza”<sup>23</sup>, porque “en su curso mecánico se advierte visiblemente un finalismo que introduce en las dimensiones humanas, aun contra la voluntad del hombre, armonías y concordia”<sup>24</sup>, afirmar esto es ratificar la conclusión expuesta.

<sup>20</sup> Cfr., *Frieden*, VIII, 358.

<sup>21</sup> *Frieden*, VIII, 358.

<sup>22</sup> Saner, *op. cit.*, 312.

<sup>23</sup> *Frieden*, VIII, 360.

<sup>24</sup> *ID.* Finalidad que “no podemos ciertamente conocerla, en puridad, por esos artificios de la Naturaleza, ni siquiera inferirla de ellos; pero podemos y debemos pensarla en ellos –como en toda referencia a la forma de las cosas afines en general–, para formar concepto de su posibilidad, por analogía con los actos del arte humano”. *Frieden*, VIII, 361.

b) *La insociable sociabilidad y su sentido finalístico en el encamiamiento moral-jurídico hacia la paz*

Pues bien, con el mismo enfoque metodológico, Kant se propone ahora mostrar de qué manera la Naturaleza, bajo el principio de finalidad, posibilita el deber (moral) de la paz perpetua<sup>25</sup>.

Más aún, la naturaleza –también a juicio del Kant de la *Paz perpetua*– incita a que los hombres se organicen no de cualquier manera, sino en un Estado *Republicano*. En ese sentido impulsa a la voluntad general, aprovechando las tendencias egoístas de los hombres. Es decir, sólo si el hombre organiza bien el Estado, entonces “las fuerzas de estas tendencias malas chocan encontradas y contienen o detienen mutuamente sus destructores efectos”<sup>26</sup>. Así es como el hombre, aunque moralmente malo, “queda obligado a ser buen ciudadano”<sup>27</sup>; ordenando su vida bajo una constitución, la hostilidad y oposición mutua de los sentimientos íntimos de los hombres queda contenida, “y el resultado público de la conducta de esos seres (es) exactamente el mismo que si no tuvieran malos instintos”<sup>28</sup>.

A este respecto, lo que parece pertinente comentar es que si el principio de finalidad no es más que una hipótesis heurística de la facultad de juzgar reflexionante (de la subjetividad trascendental), la precedente afirmación kantiana es traducible por otra, a saber, que es la *subjetividad trascendental* la que quiere, a toda costa –en la armonía de los principios de sus facultades– conservar la supremacía. Por ello, “la teleología de la naturaleza, garantía del soberano bien político, se muestra así como un medio hábil para asegurar el sentido de la autorrealización de la libertad”<sup>29</sup>.

Respecto al derecho de gentes, Kant dice que dicho derecho “presupone la separación de numerosos Estados vecinos independientes unos

<sup>25</sup> Como comentan Strauss y Cropsey, “para superar la disyunción entre moralidad y política está precisamente la tarea de la filosofía de la historia, cuyo deber es apuntar la dirección de y dar esperanzas para el progreso hacia el orden plenamente legal que permitiría la unión definitiva”. Strauss and Cropsey, “Immanuel Kant”, en *History of political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987, 595-596.

<sup>26</sup> *Frieden*, VIII, 366 (tr. 125).

<sup>27</sup> *Frieden*, VIII, 366 (tr. 126).

<sup>28</sup> *ID.*

<sup>29</sup> Herrero. F., *op. cit.*, 207.

de otros<sup>30</sup>; la tendencia de todo Estado –o de su príncipe– es alcanzar la paz mediante la conquista; la naturaleza, en este contexto, evita la confusión de los pueblos y los mantiene separados con la diferencia de idiomas y de religiones. Pero aun cuando estas diferencias encierran un *germen de odio* y un *pretexto de guerras*, con el aumento de la cultura y la paulatina *aproximación de los hombres*, unidos por principios comunes, conducen –en conformidad con el derecho– a inteligencias de paz<sup>31</sup>. Así se anuncia en la naturaleza el equilibrio de fuerzas activas que luchan en noble competencia a favor de los fines de la libertad.

En este sentido, Saner pone de manifiesto una paradoja; si bien con el establecimiento del Estado, ello no implica el destierro de lo ilegal para la interrelación de esas áreas. Por tanto, el Estado de naturaleza prevalece entre Estados y entre grupos de Estados y no obstante, la guerra ilegal es el último medio de una política exterior.

## II. LA GUERRA Y EL DERECHO DE RESISTENCIA

### 1. Explicación histórico-jurídica de la guerra

¿Cómo conciliar estas dos posiciones?

Por esto, coincidimos con Saner en su explicación de la guerra: para él, el antagonismo social pre-estatal y la guerra inter-estatal pre-cosmopolita son situaciones respecto de las cuales la razón prohíbe su aceptación como fines en sí mismas, pero ambas son racionalmente entendibles como medios de la naturaleza. Es más, lucha y guerra quedan sublimadas en el proceso creador de la humanidad inteligible que el Derecho (crítico) propone: “están justificadas (...) en tanto en cuanto existen en función de un acuerdo legal y una libertad general externa<sup>32</sup>”.

<sup>30</sup> *Frieden*, VIII, 367 (tr. 127).

<sup>31</sup> Cfr., *Frieden*, VIII, 367 (tr. 127-128).

<sup>32</sup> Saner, *op. cit.*, 14.

## 2. Explicación histórico-jurídica de la revolución

En la medida en que toda revolución participa de un carácter violento (instintivo-natural) semejante al de la guerra, ahora cabe analizar cómo ha tematizado Kant la revolución y la cuestión del derecho de resistencia. Como es sabido, se ha tildado a Kant de paradójico también en ello, en cuanto que aparentemente se manifiesta a favor y en contra de la revolución<sup>33</sup>.

Como pudimos observar en el análisis de la filosofía de la historia de Kant:

a) Tal historia *ideal* queda estructurada según dos coordenadas *a priori*: el *principio de finalidad* (bajo el cual se explica cómo la naturaleza y un fenómeno suyo, las acciones sociales del hombre, son un medio al servicio de los fines de la razón) y el *derecho*, (según el cual se explica cómo la libertad –en su manifestación externa, social,– ha de conducirse para que se adecue con los fines de la razón).

Sin embargo, Kant, posteriormente, intenta mostrar que, *de hecho*, la historia empírica tiene signos que corroboran la posibilidad real de que esa historia *ideal* sea realizada.

b) Si luego miramos su Filosofía del derecho, ésta viene a ser el sistema que Kant configura para mostrar cómo, con validez crítica, éste –el derecho– puede regir y conducir la *praxis* social y humana hacia los fines de la razón.

Es pues, en este marco de referencia donde podemos comprender la ausencia de paradoja en lo relativo a su posición frente a la Revolución: histórico-empíricamente, la revolución es *signo* de la historia ideal: ello porque es signo de la hipótesis teleológica sobre la que la historia ideal

---

<sup>33</sup> Rodríguez Aramayo dice: “se han derramado mares de tinta en torno a esta escabrosa cuestión, pues desde siempre produjo escándalo que un supuesto admirador de la Revolución francesa negara estatuto jurídico a toda sublevación popular y las hipótesis para explicar esta paradójica postura del filósofo de Königsberg cubren un amplio espectro”. (En este sentido, Rodríguez Aramayo cita entre otros, el exhaustivo estudio de J. Berkemann, *Studie über Kants Haltung zum Widerstandsrecht*, Hamburg, 1972, [Véase especialmente páginas 50-125]. También cita la obra de W. Haensel, *Kants Lehre von Widerstandsrecht*, Berlin, 1926 [especialmente las páginas 74-96], y el denso capítulo que dedica W. Kersting a la cuestión en *Wohlgeordnete Freiheit*, Walter de Gruyter, Berlin, 1984, 311-357). Rodríguez Aramayo, *Teoría y práctica. Immanuel Kant*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986, XVII-XVIII del Estudio preliminar.

se levanta. La violencia que encierra la Revolución es expresión del antagonismo social natural del hombre. Pero su razón de ser, y los fenómenos que le acompañan –al menos en lo que respecta a la Revolución Francesa, única que Kant presencia–, muestran una aspiración a la instauración de principios jurídicos que garanticen la paz, y por tanto, muestran a la razón pura –y a sus fines–, un deseo de moralidad y una libertad subyacente que –aunque no conscientemente–, tiende a conformarse con los principios de la razón misma.

Justamente, para que comenzara esa realización de la historia ideal, era preciso que la otra coordinada fundamental suya, (no ya el principio de finalidad, sino el Derecho crítico) tomase vigencia.

Es pues, así, como entiendo que si la Revolución, desde una interpretación histórico-empírica, tiene sentido medial, en función de los fines de la razón pura, la Revolución misma, desde una interpretación crítico-jurídica tiene, simplemente, ausencia de sentido.

Así, la revolución, que en el pasado y presente kantianos tenía sentido de medio (natural) al servicio de los fines de la razón, una vez configurado el derecho crítico y confirmada la posibilidad de realización de la historia ideal, ha de ir desapareciendo progresivamente. “Buscad primeramente el reino de la razón pura práctica y su justicia y vuestro propósito (el beneficio de la paz perpetua) os vendrá espontáneamente”<sup>34</sup>.

a) Textos kantianos, complementarios a la *Paz perpetua*, que iluminan la explicación histórica de la Revolución.

Los textos kantianos que son reconocidos como ilustrativos de su interpretación de la revolución como *signo* de la finalidad subyacente a la historia empírica son, fundamentalmente, tres: el párrafo 65 de la *Crítica del Juicio*, una célebre nota casi al final de la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, y las alusiones respectivas hechas en el *Conflicto de las facultades*, en concreto en su segunda sección, titulada “Pregunta reiterada: Si el género humano está en constante progreso hacia mejor”<sup>35</sup>.

Como podemos observar, Kant está aquí valorando un hecho colindante a la Revolución: el empleo de un término que, como comenta

<sup>34</sup> *Frieden*, VIII, 378.

<sup>35</sup> Cfr., Irig Fetscher, “Immanuel Kant y la revolución francesa”, en *Immanuel Kant, 1724-1974, op. cit.*, 29-33.

Fetscher, refleja la intención de situar al ciudadano no como mero medio, “objeto de disposición superior y de dominio feudal”, sino como “mutuamente fin y medio”<sup>36</sup>. Se hace posible proponer, así, una tendencia –confluyente con la Revolución– a la adecuación del albedrío humano –en sus manifestaciones sociales– con la norma del imperativo categórico.

Como se puede juzgar por el propio texto, Kant critica la suposición de que un pueblo no pueda pasar de un estado ilegal a un estado legal. Ello significa negar la posibilidad de que la historia ideal se realice como historia empírica; significa que el hombre se halla incapacitado para alcanzar la verdadera libertad.

Es así como Fetscher comenta que “la *demora* en la concesión de la libertad no puede justificarse arguyendo la *inmadurez* de los súbditos, más aún cuando la razón de esta inmadurez es justamente una defectuosa manera de gobernar”<sup>37</sup>.

Veamos, finalmente, el famoso pasaje del *Conflicto de las facultades* en el que Kant considera la Revolución francesa.

Con lo cual, esa “*participación* (...) rayana en el entusiasmo” de los espectadores “(que no están complicados en el juego)”, es la que manifiesta una disposición moral del género humano como causa del progreso. Y ello porque el pueblo (espectador) expresa así una tendencia a *derecho*, es decir, a que todo pueblo pueda darse a sí mismo una constitución, y una tendencia a un *fin* (moral), es decir, hacia una constitución que, en cuanto evite toda guerra agresiva, sea *republicana*<sup>38</sup>.

No es que Kant alabe a la revolución; simplemente la asume como hecho incuestionable, y la sitúa como aspecto histórico que permite comprobar –gracias a los factores que confluyen en ella–, una tendencia moral del género humano: la manifestación *pública* de entusiasmo (ante la Revolución Francesa) es legítima, ya que hace “referencia a lo *ideal*,

---

<sup>36</sup> Fetscher, *op. cit.*, 30.

<sup>37</sup> Fetscher, *op. cit.*, 31. Kant, en el *Conflicto de las Facultades*, dice al respecto que la propensión a la indignación y a ser testarudos es algo a lo que los ciudadanos son convertidos “a causa de una coacción injusta y de los atentados traidores puestos en manos del gobierno”. Cfr., *Streit*, VII, 80.

<sup>38</sup> Cfr., *Streit*, VII, 85.

a lo moral puro, esto es, al concepto del derecho y no puede ser henchido por el egoísmo<sup>39</sup>.

b) Textos kantianos que ilustran la explicación jurídica de la Revolución y de la resistencia activa.

Veamos ahora los textos kantianos que nos ofrecen una óptica jurídica en torno a la Revolución y a la resistencia activa de los súbditos ante el soberano. Es decir, veámos cómo el derecho crítico, en tanto que segunda coordenada de la historia ideal, comprende y regula la resistencia, brindando una norma para que la historia empírica se conduzca efectiva y progresivamente hacia la Ilustración y la paz universal, fines ideales de la razón pura.

Ello queda claro en textos situados en el *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*<sup>40</sup>; en *Los elementos metafísicos del derecho* y en *La paz perpetua*<sup>41</sup>.

Por tanto, dada la idea del contrato originario, es la *voluntad general* la que tiene la soberanía en el Estado constituido, con la salvedad de que esa voluntad general admite *representación*.

Kant, en los *Elementos metafísicos del derecho* dice: “no existe (...) ninguna resistencia legítima del pueblo contra el soberano legislador

<sup>39</sup> *Streit*, VII, 85. Múgica lo dice de la siguiente manera: “Tal certidumbre –la de que la naturaleza quiera un progreso del género humano– no puede consistir en un conocimiento teórico; tampoco sería lícito pretender inferir una evolución natural, a partir del deber indiscutible de contribuir al progreso moral y político, lo cual se deriva de las máximas de la razón práctica. Dicha certeza se origina en la aplicación a la historia de una manera de pensar teleológica orientada por la idea de finalidad, a la que Kant denomina juicio reflejo. Esta aplicación sería un puro “milenarismo filosófico” si no existiesen tanto en la naturaleza como en la historia indicios de la pertinencia de tal aplicación. El indicio más importante de todos es la revolución francesa, pues ha puesto de manifiesto en la naturaleza del hombre una disposición moral y, con ello, se ha convertido en una prueba de la tendencia moral del género humano”. Múgica, F., *op. cit.*, 51.

<sup>40</sup> Este es un extenso artículo que apareció publicado en la *Berlinische Monatschrift* en 1793 y que trata en su segunda parte (“Acerca de la relación entre teoría y práctica en el Derecho político”) y en especial en la Conclusión, aspectos en torno al derecho de resistencia y a las relaciones entre el pueblo y el soberano. Como dice Múgica, “los temas que aborda Kant en esta segunda parte corresponden a una perspectiva eminentemente filosófico-jurídica y el orden de problemas al que esta perspectiva responde es claramente revolucionario”. Múgica, *op. cit.*, 37.

<sup>41</sup> *La Paz perpetua* (1795) y los *Elementos metafísicos del derecho* (1797) desarrollan el punto de vista filosófico-jurídico que Kant habría adoptado ya en 1793. Cfr., Múgica, *op. cit.*, 39.



*del estado*, ya que sólo por sumisión a su voluntad legisladora general es posible un estado legal; no cabe, pues, un *derecho a la sedición* ni, mucho menos, *a la rebelión*, y *muchísimo menos todavía* contra él como persona individual (monarca), *so pretexto de que abusa de su poder (tirano)*<sup>42</sup>, ya que, para que la resistencia fuese legítima, “tendría que haber una ley pública que la permitiese. Esto es, la suprema legislación tendría que contener una cláusula (según la cual) en uno y el mismo juicio el pueblo como súbdito se haría soberano de aquel a quien está sujeto. (Y) esto es una contradicción en sí misma”<sup>43</sup>.

Allí, con el fin de mostrar la aplicabilidad de la denominada “fórmula trascendental” del derecho público, (aquella que reza “las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad”<sup>44</sup>), dice Kant: “En lo que se refiere al derecho político interior –*ius civitatis*– hay un problema (...) que el principio trascendental de la publicidad resuelve muy fácilmente: ¿es la revolución un medio legítimo para librarse un pueblo de la opresión de un tirano *non titulo, sed exercito talis*?”<sup>45</sup>.

Pues bien, Kant ha criticado con tres argumentos similares toda resistencia activa, es decir, violenta, del pueblo hacia el soberano: ella se opone a los fines del Derecho (crítico) en el mismo sentido en que lo hace la guerra: impidiendo la conservación del estatuto jurídico del Estado.

### 3. De la única resistencia legítima

Queda por hacer simplemente una salvedad: si la resistencia *activa* es ilegítima, hay otro tipo de resistencia que Kant admite, puesto que no se opone a los fines del derecho: “puesto que todo hombre tiene, sin embargo, sus derechos inalienables, a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar, (...) resulta que se ha de otorgar al ciudadano –y además con permiso del propio soberano– la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca

<sup>42</sup> RL., VI, 320.

<sup>43</sup> *Id.*

<sup>44</sup> *Frieden*, VIII, 381.

<sup>45</sup> No tenía el nombre de tirano, pero sí los hechos.

de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para la comunidad. Pues admitir que el soberano ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo como un ser sobrehumano (...). Por consiguiente, la *libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (...). Querer negarle esa libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario (...) sino también privar al mandatario supremo (...) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo”<sup>46</sup>.

Es así como Kant establece la medida legítima de progreso histórico hacia la Ilustración; el único medio de acercarse al ideal puro del Republicanismo.

Como dice Fetscher, para la realización de cualquier reforma, Kant “parte de la creencia de que por vía de la *ilustración progresiva que ascienda hasta los tronos* podrían implantarse reformas que por causas evolucionarias condujeran hacia ese ideal político y social de la república civil descrito por él. Condición indispensable de ese progreso reformador es, según Kant, *la libertad de la pluma* dentro de los límites del respeto y el amor hacia la constitución”<sup>47</sup>.

Una nota en el *Conflicto de las facultades* ratifica dicha postura; en ella Kant viene a decir que el entusiasmo por la afirmación del Derecho se enmarca en el concepto de una *resistencia lícita*, a la cual el soberano, como ser dotado de libertad, no puede ni debe oponerse: él “ni puede ni debe (...) pedir a su pueblo (...) ningún otro gobierno que aquel en que ese pueblo sea también legislador”; –esto es obedecer al *Derecho de los hombres*–<sup>48</sup>.

Lo importante es que la realización de esta idea esté “limitada a la condición de la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir”, con lo cual, la realización de esta idea “no debe ocurrir por revolución, que es siempre injusta”<sup>49</sup>.

Valga decir que ya desde *¿Qué es la Ilustración?*, la legitimidad de una resistencia no-violenta tenía sentido. Por ello dice allí Kant que un *príncipe ilustrado* es aquél que comprende “que tampoco en lo que respecta a la *legislación* hay peligro porque los súbditos hagan uso pú-

<sup>46</sup> *Gemeinspruch*, VIII, 304.

<sup>47</sup> Fetscher, *op. cit.*, 42.

<sup>48</sup> *Streit*, VII, 86-87.

<sup>49</sup> *Streit*, VII, 86-87.

blico de su razón y expongan libremente al mundo sus ideas sobre una mejor disposición de aquélla, haciendo una franca crítica de lo existente”<sup>50</sup>.

Resumiendo, podemos decir con Beck que desde la óptica jurídica, “en lugar de la Revolución, Kant está a favor de la evolución. Y Kant cree que la evolución del Estado hacia una forma mas justa de administración es inevitable sólo si hay ilustración pública y libertad de expresión”<sup>51</sup>.

### III. LA POLÍTICA EN EL MARCO DE LA PAZ PERPETUA

Al finalizar la conclusión de los *Elementos metafísicos del derecho*, Kant afirma que la paz perpetua, último propósito del derecho (racional), es el más alto bien político<sup>52</sup>.

Mi propósito es, en este último capítulo, mostrar cómo la *Paz perpetua* explicita el sentido de tal afirmación.

#### 1. Sentido crítico de la política

Se entiende por sentido crítico de la política la función que ésta desempeña en el marco de la filosofía práctica trascendental. En este sentido, el texto que más adecuadamente lo expresa se encuentra en la *Paz perpetua* y dice así:

“La moral es una práctica, en sentido objetivo; es el conjunto de las leyes, obligatorias, sin condición, según las cuales *debemos* obrar. Habiendo pues, concedido al concepto del deber su plena autoridad, resulta manifiestamente absurdo decir luego que no se *puede* hacer lo que él manda. En efecto; el concepto del deber se vendría abajo por sí mismo, ya que nadie está obligado a lo imposible –*Ultra posee nemo obliga-*

<sup>50</sup> *Aufklärung*, VIII, 41. Ello no basta para que, al mismo tiempo, ese príncipe ilustrado disponga de un disciplinado ejército que garantice la tranquilidad pública (Cfr., *Id.*).

<sup>51</sup> Beck, L., “Kant and the right of revolution”, en *Journal of Ideas*, 32, 1971, 414.

<sup>52</sup> Cfr., RL., VI, 353.

*tur*-. No puede haber, por tanto, disputa entre *la política, como aplicación de la doctrina del derecho y la moral que es la teoría de esa doctrina*<sup>53</sup>; no puede haber disputa entre la práctica y la teoría. A no ser que por moral se entienda una doctrina general de la prudencia, es decir, una teoría de las máximas convenientes para discernir los medios más propios de realizar cada cual sus propósitos interesados, y esto equivaldría a negar toda moral<sup>54</sup>.

Quedan así varias cosas afirmadas con precisión: 1. Que la moral, en sentido crítico, no es una mera doctrina general de la prudencia, sino que es una práctica *objetivamente fundada* en el concepto del deber; 2. Que en este contexto, la moral es la teoría a la luz de la cual la doctrina crítica del derecho alcanza su pleno sentido; 3. Que tanto la moral como la doctrina del derecho, en cuanto fundados en el concepto del deber, exigen su realización fáctica; 4. Que la política es, en su sentido crítico, la aplicación de la doctrina del derecho y la moral, es decir, la acción mediante la cual éstas se han de realizar fácticamente.

Si insertamos estas conclusiones en el marco general de la filosofía práctica que hemos venido estudiando, comprendemos entonces:

– Que la política es la *praxis* real mediante la cual el imperativo categórico en su forma jurídica se realiza en el mundo, y en concreto, en el ámbito social-fenoménico del hombre.

– El derecho, doctrina cuya norma suprema es la forma del imperativo categórico regulando la exterioridad de las acciones humanas sociales, orienta (crítico-ejemplarmente) la historia empírica posibilitando su conformidad con la historia ideal. Por ello comenta Kelly que “fluctuando entre los requerimientos empíricos de un orden antro-po-histórico y la relación crítica al hombre como fin en sí mismo, el derecho busca comprender (incluir) al mismo tiempo los medios de la coerción o la disciplina y los fines de la autonomía<sup>55</sup>”.

– La política es pues el medio práctico que conduce (que debe poder conducir) a las sociedades hacia su configuración estatal, hacia el Republicanismo y hacia la consecución de la paz universal.

<sup>53</sup> (Enfasis mío).

<sup>54</sup> *Frieden*, VIII, 370.

<sup>55</sup> Kelly, *op. cit.*, 519.

– La política es por tanto, la acción gracias a la cual la voluntad general y la legislación pura que de ella deriva, se exterioriza conduciendo así la historia empírica hacia la historia ideal; o lo que es lo mismo, la política es el medio práctico del progreso hacia la plenitud de la ilustración.

– En tanto en cuanto la libertad es la condición real-nouménica por la cual el hombre es susceptible de progreso, y la publicidad su condición real-empírica, la política queda definida como *praxis* libre-pública que ha de incrementar tanto en gobernantes como en ciudadanos (y para no contradecirse consigo misma) las libertades y el fenómeno de la publicidad en la historia humana.

– Finalmente, la política es, en el contexto de la filosofía crítica, la *praxis* que la subjetividad trascendental propone como necesaria para que el hombre, como ser social, asuma los principios de sus facultades. Es decir, la política viene a ser el instrumento apto para la consecución de los fines de la razón pura: su despliegue y su hegemonía en el mundo.

## 2. Política *ideal* y política *empírica*

La política definida anteriormente es la política tal como debe ser. No obstante, ha habido en la historia empírica –y puede haber– una política que en cuanto disconforme con la moral auténtica (crítica), sea mas bien “pseudo-política”.

En la medida en que la política es una *praxis*, es ejercida por el hombre. Por ello al tratar de política auténtica o de pseudo-política, Kant lo que hace es aludir al *político-moral* o al *moralista-político*: el político-moral, dice Kant, es aquél que considera “los principios de la prudencia política como compatibles con la moral”<sup>56</sup>; en cambio, el moralista-político es aquél que se forja “una moral *ad hoc*, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado”<sup>57</sup>.

Así, el político-moral ha de intentar remediar los vicios estatales, “conformándose al derecho natural, tal como la idea de la razón nos lo

<sup>56</sup> *Frieden*, VIII, 372.

<sup>57</sup> *Frieden*, VIII, 372.

presenta ante los ojos (...). El gobierno debe irse acercando lo más que pueda a su fin último, que es la mejor constitución, según leyes jurídicas. Esto puede y debe exigirse de la política”<sup>58</sup>.

Sin embargo, hay políticos “que construyen una moral para disculpar los principios de gobierno más contrarios al derecho, los políticos que sostienen que la naturaleza humana no es capaz de realizar el bien prescrito por la idea de la razón”<sup>59</sup>, es decir, en el contexto del pensamiento kantiano, aquéllos que no creen en las posibilidades de una libertad ilustrada. Son éstos los que a juicio de Kant hacen imposible toda mejora y todo progreso, y establecen una dicotomía entre la teoría y la práctica: “tributan a la idea del derecho todos los honores convenientes, sin prejuicio de inventar mil triquiñuelas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir a la fuerza y a la astucia la autoridad y la supremacía, el origen y lazo común de todo derecho”<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> *Id.* “En la visión kantiana, el mundo moral y el político están muy cercanamente atados. El mundo moral nos provee con una concepción de la comunidad ideal donde cada individuo trata al otro como fin en sí mismo. El mundo político provee de un terreno importante en el cual esforzarse por realizar tal ideal. Por virtud de la buena voluntad del político moral el ideal puede jugar su propio rol en política. Pero el político moral no debe ser muy entusiasta sobre la posibilidad de realizar sus propósitos. La meta de una comunidad perfecta tiene que ser alcanzada de una manera gradual: el uso de medios violentos y precipitados puede, fácilmente, traer resultados opuestos a los deseados. Igualmente, no sería sabio por parte del político moral pretender lograr su propósito contra los deseos de las autoridades establecidas. Si es prudente –cosa que una disposición política y moral exige– se esforzará en alcanzar sus fines sólo mediante acciones legales de la soberanía”. Williams, *op. cit.*, 45.

<sup>59</sup> *Frieden*, VIII, 373 (tr. 138).

<sup>60</sup> *Frieden*, VIII, 376 (tr. 142-143). Williams comenta al respecto: “el moralista político, por su parte, une la política y la moral de manera totalmente errónea. El moralista político toma ventaja de los deseos naturales de los hombres por ver las metas de sus líderes bajo una luz moral y crea una ética que sirve solamente a los propósitos de los pocos que estén en el poder. Es verdaderamente una buena cosa que la gente sea sensible a metas morales, pero éstas pueden, con bastante frecuencia, ser confundidas con las que son las propias metas de los políticos. El moralista político toma ventaja de esta confusión para presentar fines particulares y limitados como generales y morales (...). Kant no quiere ver a los políticos empleando la moralidad para fines políticos, sino que quiere ver medios políticos empleados para la consecución de fines morales. El moralista político fácilmente explota el sentido del deber que se encuentra en cada individuo para lograr cosas equivocadas. El ciudadano ha de estar atento, como debe estarlo el político moral. El político moral debe desarrollar el lado ético del ciudadano ético, responsable de estar constantemente precavido respecto a los motivos políticos. Sólo por el ejercicio continuo de nuestra libertad de conciencia, tanto como políticos y como ciudadanos, podemos esperar poner la política de acuerdo con la moral”. Williams, *op. cit.*, 43.

Desde esta perspectiva afirma Kant que una política auténtica que impida la dicotomía entre teoría y práctica, ha de concebir la paz perpetua como un bien *moral* (no técnico); es decir, como precedido por el principio formal de la libertad, el cual sostiene: “obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en ley universal, sea cualquiera el fin que te propongas”<sup>61</sup>.

Por lo tanto, “las máximas políticas no deben fundarse en la perspectiva de felicidad y ventura que el Estado espera obtener de su aplicación (...); debe, por el contrario, partir del concepto puro del derecho, de la idea moral del deber, cuyo principio *a priori* da la razón pura, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven”<sup>62</sup>.

Así, pues, aunque *subjetivamente* (dada la inclinación egoísta de los hombres) encontremos oposición entre política y moral, *objetivamente* no hay –dice Kant– tales oposiciones: “la verdadera política no puede dar un paso sin haber previamente hecho pleito homenaje a la moral (...). El derecho de los hombres ha de ser mantenido como cosa sagrada, por muchos sacrificios que le cueste al poder dominador. No caben aquí componendas; no cabe inventar un término medio entre derecho y provecho, un derecho condicionado a la práctica. Toda la política debe inclinarse ante el derecho; pero, en cambio, puede abrigar la esperanza de que, si bien lentamente, llegará un día en que brille con inalterable esplendor”<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> *Frieden*, VIII, 377 (tr. 143-144).

<sup>62</sup> *Frieden*, VIII, 379 (tr. 147).

<sup>63</sup> *Frieden*, VIII, 380 (tr. 149-150).

Es así como Kelly puede afirmar: “Kant pone la visión dinámica del destino frente al más fuerte ideal posible de obligación. De alguna manera ambos términos han de acomodarse si no se quiere caer bien en una política de prudencia o bien en una política quimérica imposible. La “quimera” debe informar el fluir del tiempo, sirviendo al hombre en cuanto constructor de una cultura sin que sacrifique su fundamento ético *a priori*. En general, esta mediación es intentada a través de la ley (del Derecho). El derecho, a su turno, recibe tanto los atributos trascendentales de la idea de justicia como las disposiciones técnicas de orden del sistema positivo socio-político. Éste último obliga a los hombres a “respetar” la idea mediante la inminencia de la coerción, asegurándose así contra el retroceso del desarrollo colectivo y ayudando también a actualizar la Idea. En la metafísica legal kantiana uno encontrará tensiones complejas entre ética y positividad, criterios funcionales y espirituales, normas racionales e históricas. No las menos de estas tensiones estarán en la dialéctica entre lo *a priori* de la justicia en cuanto corolario del imperativo categórico, y el rol fenoménico del soberano o autoridad política”. G. A. Kelly, “Estructura y legalidad en Kant”, en *The Journal of Politics*, *op. cit.*, 514.

Este texto, que de suyo manifiesta el carácter optimista de la filosofía práctico-política kantiana, y que anuncia las posibilidades de realización de la paz mundial en la historia humana, en un contexto de plena armonía del derecho y la política con la moral, pierde mucha de su fuerza cuando recordamos el contexto crítico global en el que se inserta: proponer la construcción de la paz de las naciones y entre ellas, de modo análogo a como se construye la ciencia físico-matemática moderna implica reducir la comprensión del hombre; o, por lo menos, implica invitar al hombre a que limite su vida a lo que la antropología crítico-transcendental alcanza al respecto: *espontaneidad causal sometida al puro deber* –al imperativo categórico– de modo que actúe siempre que sea posible la *universalización* de su acción, en *hipotética armonía* con una naturaleza corporal que se comporta siempre *mecánicamente*.

### 3. La publicidad: un fenómeno político

De acuerdo con lo expuesto en la segunda parte de este trabajo *¿Qué es la Ilustración?*, y en cuanto que ensayo introductorio a la filosofía de la historia de Kant, se pudieron encontrar allí alusiones muy concretas respecto al fenómeno de la publicidad. Desde ellas, pudimos concluir que ésta se presentaba como condición –empírica– necesaria para la “liberación” histórica, es decir, para la efectiva conducción de la historia hacia la ilustración.

Si, como hemos visto también, la política es la *praxis* real mediante la cual el derecho se aplica en el mundo y en concreto en el ámbito social fenoménico del hombre, conduciendo la historia empírica hacia la historia ideal, el fenómeno de la publicidad ha de ser un fenómeno eminentemente político<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> En este sentido Habermas afirma respecto a *¿Qué es la Ilustración?*: “Minoría de edad, comienza el célebre tratado, es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. A la propia culpa hay que imputar esa minoría de edad si la causa de la misma no radica en la carencia de entendimiento, sino en la de resolución o de valor (...). La liberación respecto de la minoría de edad por culpa propia se llama Ilustración. Ésta indica al individuo una máxima subjetiva, a saber, pensar por sí mismo. A la humanidad como un todo le señala una tendencia objetiva, a saber, el progreso hacia el orden justo. En ambos casos debe aceptar la Ilustración a la publicidad como mediadora: Es difícil para todos los hombres individualmente considerados esforzarse por salir de la minoría de edad a que han sido abandonados por naturaleza (...). Pero es más posible que



Esta tesis es la que viene a ser confirmada en la *Paz perpetua*. Allí Kant afirma que “las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deberán ser tenidas en cuenta y estudiadas por los estados apercibidos para la guerra”<sup>65</sup> y que la autoridad legisladora ha de dejar a sus súbditos que se expresen “libre y públicamente sobre las máximas de la guerra y de la paz”<sup>66</sup>.

Así, Habermas afirma que “Kant, como los enciclopedistas, se representan la Ilustración, el uso público de la razón, por lo pronto como asunto de sabios, particularmente de aquéllos que tengan que ver con los principios de la razón pura, esto es, los filósofos (...). –Éstos–, independientes de los intereses del gobierno, sólo por la razón se dejan guiar. Su espíritu está llamado a la *exposición pública de la verdad*. Es necesario que, (...) le sea a la razón “legítimo el hablar públicamente, porque (de lo contrario) no podría la verdad salir a la luz del día, y ciertamente, –como añade Kant–, para mal del mismo gobierno”<sup>67</sup>.

La publicidad es, pues, un fenómeno político, porque, permitiendo a los filósofos –y a los expertos en general–, la pública expresión de sus ideas, se está contribuyendo a que la fuerza (primordialmente perteneciente al gobernante) no perjudique el ejercicio libre de la razón<sup>68</sup>: se configura “la publicidad como principio de mediación entre política y moral”<sup>69</sup>.

Así, viene a decir Kant que la armonía entre la política y la moral se alcanza cuando se obra en conformidad con el criterio *a priori* de la publicidad de las máximas jurídicas: “sin la publicidad no habría justicia pues la justicia no se concibe oculta, sino públicamente manifiesta; ni habría por tanto, derecho, que es lo que la justicia distribuye y define”<sup>70</sup>.

---

un público se ilustre a sí mismo; con sólo que se le deje en libertad, es casi inevitable. Por eso en la concepción ilustrada el pensar por sí mismo parece coincidir con el pensar en voz alta, exactamente igual que el uso de la razón equivale a su uso público”. Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili, S. A., Barcelona, 1981, 137-138.

<sup>65</sup> *Frieden*, VIII, 368.

<sup>66</sup> *Frieden*, VIII, 369.

<sup>67</sup> Habermas, *op. cit.*, 136.

<sup>68</sup> Cfr., *Frieden*, VIII, 369.

<sup>69</sup> Habermas, *op. cit.*, 136.

<sup>70</sup> *Frieden*, VIII, 380.

De aquí que Habermas afirme que “Kant entiende la publicidad sobre todo como principio de la ordenación jurídica y como método de la Ilustración”. Habermas, *op. cit.*, 137.

Desde esta perspectiva se entiende que la fórmula trascendental del derecho público diga que “las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas, si su máxima no admite publicidad”<sup>71</sup>.

Puesto que la moral es la “teoría del derecho” y la política su ejercicio<sup>72</sup>, la publicidad de las máximas jurídicas se erige como axioma (cierto pero indemostrable) que regula el que la *praxis* política sea conforme a derecho y, por tanto, moral<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> *Frieden*, VIII, 381.

<sup>72</sup> Cfr., *Frieden*, VIII, 370.

<sup>73</sup> *Frieden*, VIII, 381.

## CONCLUSIONES

I. El presente trabajo ha tenido como primer objetivo ofrecer al lector una comprensión articulada de los argumentos kantianos que, presentes en las obras relevantes del filósofo concernientes a la teoría y a la práctica política, desvelan el sentido crítico de la misma.

Desde esta perspectiva, se han podido alcanzar las siguientes conclusiones:

1. Que las obras de filosofía de la historia, de filosofía del derecho y de filosofía política de Kant, aparentemente inconexas y de escasa relevancia, se relacionan muy estrechamente entre sí, y convergen, tanto temática como metódicamente, con tesis centrales de las tres grandes críticas. Si bien la *Fundamentación de la crítica de las costumbres* y la *Crítica de la razón práctica* se despliegan a la luz de argumentos que tienen su punto de partida en la “Dialéctica trascendental” de la primera *Crítica* y que alcanzan la plenitud de su comprensión y sentido en la “Crítica del Juicio teleológico”, el sistema de pensamiento crítico político que Kant delinea en las obras de referencia, presupone, por una parte, a la *Fundamentación* y a la segunda *Crítica*, aun cuando amplía y complementa sus tesis centrales; y, por otra parte, o justamente por ello, mantiene los mismos presupuestos, desde la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, hasta la “Crítica del juicio teleológico” de la *Crítica del juicio*.

2. El *Imperativo categórico*, como ley de la razón pura práctica y el *principio de finalidad* de la facultad de juzgar reflexionante permanecen como condiciones *a priori* de la subjetividad trascendental, a la luz de las cuales es posible la construcción del *objeto moral*. Condiciones, por lo demás, plenamente concordantes.

3. Lo novedoso en el contexto de la filosofía política crítica, con relación a la filosofía moral, es la propuesta de la *paz* como *soberano bien*, susceptible de ser proseguido y parcialmente conseguido intrahistóricamente.

4. “Deducir” las condiciones de posibilidad para la legítima construcción de dicho “objeto” es de lo que aquí se trata; en este sentido, la tarea crítica parte de la *historia empírica*, y desde ella, como manifestación fenoménica de las acciones sociales de los hombres, asciende hacia la subjetividad trascendental y los principios *a priori* que postulan la *historia ideal*. Es así como aparece la *forma jurídica del imperativo categórico* en plena armonía con el *principio de finalidad*.

5. Aparece, entonces, la noción de moralidad como una noción genérica, aplicable tanto a las acciones que se conforman con el sentido ético del imperativo como a aquéllas que se conforman con su sentido jurídico.

6. Ahora bien; la realidad de la libertad moral, alcanzada en la *Crítica de la razón práctica* desde el *Faktum* del deber, mantiene en la filosofía crítico-política su situación. No obstante, su alcance se amplía. O dicho tal vez mejor, su direccionalidad admite no ya una única, sino dos sentidos: el *ad intra*, cuando la voluntad del agente se determine por el sólo deber legislado autónomamente por la razón pura práctica y con independencia de todo influjo de la sensibilidad, lo que da lugar a actos éticos, o el *ad extra*, cuando la voluntad del agente determine sus acciones de tal modo que ellas, en su exterioridad, se conformen con la forma jurídica del imperativo categórico, forma que incluye en su legislación la independencia respecto de las inclinaciones no ya propias sino ajenas.

7. Cabe decirse también que la libertad, en el marco de la filosofía crítico-política, y en cuanto libertad jurídica, queda complementada por el principio de la *publicidad*. Principio a la luz del cual se inicia la vía descendente (del método crítico-trascendental) que explica la posibilidad de *construcción del objeto práctico*, en este caso, la paz.

La historia ideal podrá “realizarse” como historia empírica si, a la luz del ordenamiento jurídico conforme con el imperativo categórico, las acciones sociales de los hombres respetan el ámbito de la libertad externa (de todos); ahora bien, la más importante de dichas acciones es el *uso público de la razón-experta* que impulsa el progreso hacia la ilustración, o el *carácter público de la ley*, que favorece el orden civil de la sociedad, o la *opinión pública* del ciudadano, como única forma legítima (no violenta), de resistencia ante el soberano.

8. Por último, la manera de posibilitar la efectividad de la historia ideal, a la luz del derecho crítico, y de ir construyendo, en sintonía con

el carácter progresista-teleológico de la historia empírica, el “soberano bien” que es la *paz* de las naciones, es la *política*. Es decir, en el contexto de la filosofía kantiana, aquellas acciones de los hombres, que en el contexto social se manifiestan como determinadas –o sujetas– a la constitución *republicana*, y que bien en calidad de acciones del *ciudadano* o de acciones del *gobernante* se manifiestan en la historia, son acciones *políticas* que favorecen el encaminamiento moral de los pueblos hacia la *paz*.

II. Una vez puesta de manifiesto la articulación interna del pensamiento político kantiano, primer objetivo del presente trabajo, considero no menos relevante enfatizar su positiva contribución.

1. Kant entiende que los principios jurídicos a la luz de los cuales se debe regir la *praxis* social del hombre no deben estar al margen de los principios morales. Más aún, Kant se esfuerza en derivar los derechos naturales del mismo centro del que emanan los principios éticos del hombre, y luego, insiste en la necesidad de que el ordenamiento jurídico positivo se desarrolle desde y a la luz del ordenamiento jurídico natural.

2. La filosofía crítico-política no se entiende al margen de la libertad. El hombre es, sobre todas las cosas, un ser capaz de libertad. Y así, ninguna dimensión suya, ni privada ni pública, ni individual ni social, debe proyectarse si atenta contra la libertad.

3. El pensamiento político del filósofo de Königsberg integra en una concepción *finalística* del hombre, exterioridad e interioridad, naturaleza y libertad, progreso histórico y justicia social. El hombre y su actuar deben ser pensados –y tratados– desde el horizonte de los fines, y de los fines últimos, si es que se pretende abrir el camino al bien moral, tanto ético como político. En este sentido, ni abandona al hombre al azar o al caos, ni tampoco lo postula como una cosa más de la naturaleza, sometida exclusivamente a la legalidad mecánica.

4. Kant defiende el uso público de la opinión del experto, del ciudadano, del maestro, del filósofo. En este sentido, Kant incentiva el saber, la educación y la cultura como causas para el ejercicio de la libertad y la prosecución de la paz.

5. Kant apuesta contra la violencia, contra cualquier forma de agresión, bien sea entre individuos, o bien sea entre pueblos, y propone un

ordenamiento jurídico que contribuya a la progresiva disminución de dichas manifestaciones en la historia.

6. El pensamiento político kantiano se adelanta a su tiempo con la consideración de una federación de naciones, una sociedad cosmopolita y una propuesta de derecho mundial.

III. De la misma manera que se han puesto de relieve algunos de los aspectos de la filosofía kantiana que de manera positiva contribuyen al bien de la teoría y de la práctica política, también ha sido objetivo de este trabajo explicitar algunos de los límites de la propuesta.

Desde este último punto de vista, considero,

1. Que justamente porque la propuesta política que Kant elabora se inserta de manera tan clara en el contexto de su sistema crítico, por ello mismo participa de los límites de dicho sistema; en este sentido, identificar las condiciones *a priori* de posibilidad del progreso histórico y de la construcción social de la paz, a la luz de las preguntas ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, y de las respuestas alcanzadas a dichas preguntas con el método de la filosofía trascendental y en conformidad con el modelo de la ciencia físico-matemática del siglo XVIII es, a mi juicio, reductivo. En última instancia porque el hombre, tal como lo puse ya de manifiesto en el trabajo, no puede ser pensado del mismo modo –ni con el mismo método– como se piensa un objeto científico.

De hecho, la filosofía kantiana ofrece, ya desde la primera *Crítica*, una comprensión antropológica según la cual, es posible al hombre, con propiedad, solamente el conocimiento de “los fenómenos físicos”; por tanto, todo aquello que no admita “experiencia”, o “evidencia fáctica”, escapa al conocimiento. Tal es el caso de las realidades *meta-físicas*, frente a las cuales solo cabe la *suposición*, el *postulado* o simplemente el *pensamiento de*.

En este contexto, el deber del hombre queda condicionado a un *Faktum de razón*; a la evidencia fáctica de la espontaneidad causal de su conciencia, y a las categorías de necesidad y universalidad para la acción; por ello el carácter formal de la ley moral, el imperativo categórico.

Por ello la necesidad de que la subjetividad trascendental, o la razón pura en general, se piense a sí misma como fin, como fin último de la

naturaleza y como fin capaz de autopropone fines. Por ello el carácter hipotético-regulativo del principio de finalidad.

Pero por ello también, lo que el hombre puede esperar, si hace lo que debe, es, en realidad, bien poco: porque el *sumo bien (ético-moral)* o el *soberano bien (político-moral)*, tienen, en última instancia, mucho de *formales* y mucho de *hipotéticos*.

2. A la luz de estas condiciones, la libertad humana termina limitando también sus posibilidades; bien visto, en conformidad con una ley puramente formal (formulada por una razón finita pero simultáneamente autónoma) y bajo la hipótesis de la finalidad de la naturaleza, la libertad sólo puede manifestarse en sentido técnico.

3. La *universalidad*, en cuanto que es pensada por la razón como categoría del entendimiento, es una universalidad que si bien puede aplicarse a fenómenos físicos, no es en modo alguno suficiente para ser aplicada al mundo humano de la libertad. Ello presupone, a mi modo de ver, una consideración igualitaria del hombre, que prescinde de las esenciales diferencias del ser personal, diferencias que si en algún ámbito son dignas de consideración, es en el ámbito moral, tanto ético como socio-político.

4. Por último, no tiene suficiente consistencia la defensa de la libertad humana, cuando ella queda finalmente condicionada y sometida a los fines de una subjetividad no real, sino de carácter lógico trascendental.

Por tanto, la contribución de la filosofía crítico-política kantiana llama al hombre, al político y al filósofo contemporáneo a que, en el horizonte de sus aportes positivos, –y sin transgredirlos–, trascienda la óptica científica del método crítico, y elabore una propuesta suficiente para la comprensión del ser personal y del obrar moral, propuesta según la cual la libertad quede plenamente fundada y el sumo bien ético, o el soberano bien político, la paz, admitan su verdadera prosecución.





## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes

Edición alemana: *Kant's Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Koniglich Preussischen Akademie, Berlin-Leipzig, 1910-66.

- Band III. *Kritik der reinen Vernunft*.
- Band IV. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
- Band V. *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft*.
- Band VI. *Die Metaphysik der Sitten. I: Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*.
- Band VII. *Der Streit der Fakultaten II: Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht mi bestandigen Fortschreiten zum Besseren sei*.
- Band VIII. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welburgerlicher Absicht*.  
*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklarung?*  
*Muthasslicher Angang der Menschengeschichte*.  
*Uber den Gemeinspruch: Das mach in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fur die Praxis*.  
*Das Ende aller Dinge*.  
*Zum ewigen Frieden*.

### 2. Traducciones

*Crítica de la razón pura*, Ed. Alfaguara, S. A., Madrid, 1978.

*Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Biblioteca de iniciación filosófica, Ed. Aguilar, Argentina, 1968.

*Crítica de la razón práctica*, Librería "El Ateneo" Ed., Buenos Aires, 1951.

- Crítica del Juicio*, Biblioteca filosófica, Ed. Losada S. A., Buenos Aires, 1961.
- Kant. Introducción a la teoría del derecho*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1954.
- The metaphysical elements of justice, Part I of the Metaphysics of Morals*, The Bobbs-Merrill company, INC., United States of America, 1965.
- “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Emmanuel Kant, Filosofía de la historia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1994.
- “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Emmanuel Kant, Filosofía de la historia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1994.
- “¿Qué es la Ilustración?”, en *Emmanuel Kant, Filosofía de la historia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1994.
- “Comienzo presunto de la historia humana”, en *Emmanuel Kant, Filosofía de la historia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1994.
- “En torno al tópico: ‘Tal vez eso sea correcto en teoría pero no sirve en la práctica’”, en *Teoría y Práctica*, Ed. Tecnós, Buenos Aires, 1986.
- “El fin de todas las cosas”, en *Emmanuel Kant, Filosofía de la historia*, Fondo de cultura económica, Madrid, 1994.
- La paz perpetua*, Trad. de F. Rivera Pastor, Espasa Calpe, S. A., Madrid, (5<sup>a</sup>. Ed.), 1972.

### 3. Abreviaturas utilizadas

<i>Anfang</i> :	Comienzo presunto de la historia humana.
<i>Aufklärung</i> :	¿Qué es la Ilustración?
<i>Ende</i> :	El fin de todas las cosas.
<i>Frieden</i> :	La paz perpetua.
<i>Gemeinspruch</i> :	En torno al tópico: “Tal vez sea eso cierto en teoría pero no sirve para la práctica”.
<i>Grundlegung</i> :	Cimentación para la metafísica de las costumbres.
<i>Idee</i> :	Idea de una historia universal en sentido cosmopolita.
<i>KprV</i> :	Crítica de la razón práctica.

<i>KrV</i> :	Crítica de la razón pura.
<i>KU</i> :	Crítica del juicio.
<i>RL</i> :	Elementos metafísicos del derecho.
<i>Streit</i> :	El conflicto de las facultades.

#### 4. Comentarios

- BECK, L. W., *A commentary on Kant's Critica of practical reason*, De. Chicago, Chicago, 1960.
- BITTNER, R., "Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", en O. Höffe (ed.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein Kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main., 1990.
- HEIMSOEHT, H., *Transzendentes Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft I-IV*, Walter de Gruyter, Berlin, 1966.
- TEICHERT, D., *Immanuel Kant: "Kritik der Urteilskraft". Ein einführen-der Kommentar*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1992.

#### 5. Estudios y monografías

- ACTON, H. B., *Kant's moral philosophy*, MacMillan and Co Ltd, London, 1970.
- ALLISON, H. E., *El Idealismo trascendental de Kant: una interpretación y una defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- ARENDT, H., *Lectures on Kant's political philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- AXINN, S., "Kant, Authority and the french revolution", en *Journal of History of Ideas*, 32, 1971.
- BECK, L., "Kant and the right of revolution", en *Journal of History of Ideas*, 32, 1971.
- CRUZ CRUZ, J., "Derecho e Historia en Kant. El proyecto final de una paz democrática", en *Persona y derecho*, Vol. 13., Eunsa, Pamplona, 1985.

- DENKER, R., “La historia kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal”, en *Immanuel Kant, 1724/1974*, 1974 Internaciones, Bonn-Bad Godesberg.
- FACKENHEIM, E., “Kant’s concept of history”, en *Kant-Studien*, XLVIII, 1956-57.
- FETSCHER, I., “Immanuel Kant y la revolución francesa”, en *Immanuel Kant, 1724/1974*, 1974 Internaciones, Bonn-Bad Godesberg.
- FIRLA, M., *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Peter Lang, Frankfurt am Main/ Bern, 1981.
- FLAMARIQUE, L., *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano*, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie universitaria n. 7, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- FORSCHNER, M., *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei Kant*, Pustet, München/Salzburg, 1974.
- GALSTON, W., *Kant and the problem of history*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1975.
- GLAUNER, F., *Kants Begründung der Grenzen der Vernunft*, Köln, Janus-Verlag-Gesellschaft, 1990.
- GUNKEL, A., *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Haupt, Bern/Stuttgart, 1989.
- HABERMAS, J., *Historia y crítica de la opinión pública*, Ed. Gustavo Gili S. A., Barcelona, 1981.
- HANCOCK, R., “Kant and the right theory”, en *Kant-Studien*, III, 1960-61.
- HERRERO, F. J., *Religión e Historia en Kant*, B.H.F., Ed. Gredos, Madrid, 1975.
- HÖFFE, O., *Immanuel Kant*, Biblioteca de Filosofía, Herder, Barcelona, 1986.
- KAULBACH, F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, Berlin, 1978.
- *Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988.
- KELLY, G. A., “The structure and spirit of legality in Kant”, en *The Journal of politics*, vol 31, 1969.
- KRÄMLING, G., *Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Verlag Karl Albe, Freiburg/München, 1985.
- LACROIX, J., *Historia y misterio*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1963.

- LAFUENTE, M. I., *Ideas, principios y Dialéctica. La sistematización racional como proyecto libre en la filosofía de Kant*, Centro de Estudios Metodológicos e interdisciplinares, Universidad de León, León, 1990.
- LANGTHALER, R., *Kants Ethik als System der Zwecke. Perspektiven einer modifizierten Idee der moralischen Teleologie und Ethiktheologie*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1991.
- LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1973.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- MARTÍNEZ ACUÑA, M. E., *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- MÚGICA, F., “Kant, espectador filosófico de la Revolución francesa”, en *Persona y Derecho*, Vol. 17, Eunsa, Pamplona, 1973.
- MUGUERZA, J. / RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la ‘Crítica de la razón práctica’*, Instituto de Filosofía del CSIC., Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- MURPHY, I. G., *Kant: The philosophy of right*, Mac Millan and Co. Ltda., London, 1970.
- PATON, H. J., *The categorical Imperative. A Study in Kant’s moral philosophy*, Horper Torchbooks, N. Y., 1967.
- PETER, J., “Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Stuktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant”, *Kant-Studien*, (Ergänzungshäfte), Hrgg. v. G. Funke u. R. Malter, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1992.
- PRAUSS, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.
- “Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft”, en *Kant-Studien*, 72 (1981), 286-303.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., “La filosofía kantiana del derecho a la luz de sus relaciones con el formulismo ético y la filosofía crítica de la historia”, en *Revista de Filosofía*, a. Serie, IX, Enero-Junio 1986, CSIC, Madrid, 1986.
- *Teoría y práctica. Immanuel Kant*, Ed. Tecnos, Madrid, 1986.
- RODRIGUEZ ARAMAYO, R. / VILAR, G., (eds), *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la ‘Crítica del Juicio’ de Kant*, Antropos, Barcelona, 1992.
- SANER, H., *Kant’s political Thought*, The University of Chicago Press, Chicago, and London, 1967.

- STRAUSS AND CROUSEY, “Immanuel Kant”, en *History of political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1987.
- TRUYOL Y SERRA, *Historia de la Filosofía del derecho y del estado*. Vol. II., *Del Renacimiento a Kant*, Biblioteca de Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- TUSCHLING, B., “The system of transcendental Idealism: questions raised and left open in the Kritik der Urteilskraft”, en *The Southern Journal of Philosophy*, 1991, Vol. XXX., Supplement, 109-127.
- VANNY ROVIGHI, S., *Introducción al estudio de Kant*, Ed. Fax, Madrid, 1948.
- VLEESCHAWER, H., *La evolución del pensamiento kantiano. Historia de una doctrina*, Trad. de R. Guerra, Centro de estudios filosóficos, Universidad Autónoma de México, 1962.
- WILLASCHEK, M., *Praktische Vernunft. Handlungs theorie und Moralbe-gründung bei Kant*, Metzler, Stuttgart, Weimar, 1992.
- WILLIAMS, H., *Kant's political philosophy*, T. J. Press Ltd., Padsow, Great Britain, 1983.
- VVAA.: *Teleologie. Ein philosophisches Problem in Geschichte und Gegenwart*, Königshausen & Neumann, Jürgen-Eckardt Pleines (Hrsg.), 1994
- Rudolph Langthaler, “Idee des praktischen Endszwecks bei Kant”, 183-209.
  - Lutz Koch, “Kants Begründung einer kritischen Teleologie”, 113-131.