

Con-Textos Kantianos, 2015.

La 'Introducción' de las lecciones de Kant sobre derecho natural anotadas por Feyerabend.

Marey, Macarena y Nuria Sánchez Madrid.

Cita:

Marey, Macarena y Nuria Sánchez Madrid (2015). *La 'Introducción' de las lecciones de Kant sobre derecho natural anotadas por Feyerabend.* Con-Textos Kantianos,.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/macarena.marey/15>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prUU/r3f>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**La “Introducción” a las *Lecciones sobre derecho natural* de
Kant anotadas por Feyerabend.**

***The “Introduction” to Kant’s Lectures on Natural Right Written
Out by Feyerabend***

MACARENA MAREY/NURIA SÁNCHEZ MADRID

UBA, CONICET, Argentina/UCM, España

TRADUCCIÓN Y PRESENTACIÓN

Resumen

Este artículo presenta por primera vez en castellano la “Introducción” de las lecciones kantianas conocidas como *Naturrecht Feyerabend* (1784), a partir de la nueva edición del manuscrito preparada por Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni (*Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“. Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010). La traducción está antecedida por un estudio crítico en el que sostenemos la tesis de que la obra en cuestión constituye una fuente jurídico-política crucial para entender la formación del pensamiento práctico de Kant. Intentamos mostrar que si bien el texto puede ser leído como complemento de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la preocupación central de la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* gira en torno a (por lo menos) tres ejes conceptuales que recaen, por entero, dentro del reino de la filosofía jurídica y política. En primer lugar, encontramos en el curso una preocupación por definir el concepto de la obligación jurídica desde la idea de coacción, distinguiéndolo así del de la obligación ética y asociándolo a la definición de derecho subjetivo como potestad o título para ejercer coacción de manera legítima. En segundo lugar, es central la tesis propiamente kantiana de que el derecho debe fundarse en la libertad externa y en la posibilidad de su compatibilidad universal, y no en la felicidad entendida como fin natural que todos los individuos deberían perseguir y como propósito del Estado. En tercer lugar, aparecen *in nuce* los fundamentos conceptuales por los cuales Kant delimita la obligación jurídica desde la realidad práctica del

derecho político, esto es, de un Estado, y no desde una supuesta confluencia pre-jurídica (natural) de intereses privados.

Palabras clave

Naturrecht Feyerabend; derecho; ética; obligación; coacción

Abstract

This paper offers the first Spanish version of the “Introduction” of *Naturrecht Feyerabend* (1784), translated from the new edition of the manuscript edited by Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske and Gianluca Sadun Bordoni (2010). Our translation is preceded by a study in which we claim that this is a juridical and political work. We try to show that although the text may complement the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, its central concern focuses on at least three conceptual axes that pertain to the realm of juridical and political philosophy. First, we find in the text a definition of the concept of juridical obligation based on the idea of coercion, which separates it from the concept of ethical obligation and associates it to the definition of subjective rights as legitimate *titula* to coerce. Second, the thesis that law must be grounded on external freedom and its possible universal concordance, and not on happiness as natural end and purpose of the state, is central in the text. Third, we can detect already in this work those conceptual foundations by which Kant situates juridical obligations within the practical reality of the state of law, and not in an alleged pre-juridical and natural confluence of private self-interests.

Keywords

Naturrecht Feyerabend; Law; Ethics; Obligation; Coercion

1. Breve presentación del texto: la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*, una fuente jurídico-política.

El curso sobre derecho natural a partir del manual de Gottfried Achenwall *Ius naturae in Usum Auditorum*, que nos ha llegado en las notas del alumno Gottfried Feyerabend, fue dictado por Kant en el verano de 1784. Por su datación, resulta inevitable asociar esta fuente con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, publicada en 1785. Mostrar la cercanía del texto que aquí presentamos con las fuentes éticas de la década de los 1780 es una de las intenciones principales de la sobresaliente edición que Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni realizaron de estas lecciones, a las que de ahora en adelante nos referimos como *Naturrecht Feyerabend*. En efecto, estos autores destacan que

«la investigación kantiana se encuentra en la feliz situación de que en la filosofía moral de Kant, en lo que atañe al estado de su reflexión en los años 1784-1785, cuenta con tres diferentes versiones que se completan e iluminan mutuamente [i.e. *Fundamentación*,

la *Moral Mrongovius II*¹ y la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*]. En el modo de proceder de la argumentación, estos tres textos se diferencian considerablemente. Sin embargo, en lo que atañe al contenido de sus afirmaciones, a su terminología y a los ejemplos elegidos por Kant, coinciden a menudo casi literalmente» (Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, p. IX).²

La cercanía entre la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*, por un lado, y la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y otras fuentes sobre filosofía moral de la década de 1780 que nos han llegado, como *Reflexionen* o anotaciones de sus lecciones sobre filosofía moral, por el otro, queda demostrada en base a los innumerables paralelismos textuales entre estas obras.³ Sin embargo, podemos trazar paralelismos textuales también con las obras jurídicas y políticas que Kant publicó en la década de los 1790, como *Teoría y praxis* y, sobre todo, con la obra culminante de su filosofía moral en general, la *Metafísica de las costumbres*. Por lo tanto, creemos que se debe tener especial precaución a la hora de sacar conclusiones acerca de la cercanía temática y conceptual entre *Fundamentación...* y la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*. En rigor, se trata de fuentes que se ocupan de dos ámbitos diferentes dentro de la filosofía práctica kantiana.

En efecto, si bien la hipótesis sobre la función de complementación que oficiaría *Naturrecht Feyerabend* respecto de *Fundamentación* tiene su validez, debemos remarcar que ello no implica que las dos obras versen sobre la ética de Kant, ni que la preocupación ética propia de la *Fundamentación* (a saber, la búsqueda del valor de *moralidad* en las razones para actuar y de la fuente de normatividad última de la ética) sea el hilo conductor que estructura el texto que aquí presentamos. La preocupación central de la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* gira en torno a (por lo menos) tres ejes conceptuales que recaen, por entero, dentro del reino de la filosofía jurídica y política. En primer lugar, encontramos una preocupación por (1) definir el concepto de la obligación jurídica con base en la idea de coacción, distinguiéndolo así del de la obligación ética y asociándolo a la definición de derecho subjetivo como potestad o título para ejercer coacción de manera legítima. En segundo lugar, (2) es central la tesis propiamente kantiana de que el derecho debe fundarse en la libertad externa y en la posibilidad de su compatibilidad universal, y no en la

¹ Esta fuente es conocida en la *Kant-Forschung* como “*Moral Mrongovius II*”. Según el manuscrito, se trata del curso sobre filosofía moral “dictado según la filosofía práctica de Baumgarten en el semestre de invierno, desde el día de San Miguel Arcángel [29 de septiembre de 1784] hasta la Pascua de 1785”. Fue compilada por Lehman en el tomo 27 de la *Akademie-Ausgabe*, pp. 597-642.

² Los editores también emplean esta cercanía de contenido y terminología como argumento para justificar la edición de la “Introducción” por separado del resto de las lecciones del curso: “Solamente así [i. e., editando la “Introducción” por separado] se puede impedir que los paralelos terminológicos con la *Fundamentación* y con la *Moral Mrongovius II* desaparezcan en la masa de los conceptos filosófico-jurídicos” (Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, p. X).

³ Véanse los paralelismos con la *Fundamentación* que marcan Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, pp. XL-XLI y 25-29. Para Sadun Bordoni, 2007, p. 206: “los paralelismos (a veces insólitamente estrechos) y las ligeras divergencias de *Fundamentación* con *Naturrecht Feyerabend* [...] constituyen un motivo ulterior de interés en este manuscrito, que por momentos parece casi ofrecer un comentario de *Fundamentación*, desarrollando argumentaciones y justificaciones de ciertas tesis no explícitas en ella”.

felicidad entendida como fin natural que todos los individuos deberían perseguir y como propósito del Estado. En tercer lugar, (3) aparecen *in nuce* los fundamentos conceptuales por los cuales Kant fundamenta la obligación jurídica en la realidad práctica del derecho político, esto es, de un Estado, y no en una supuesta confluencia pre-jurídica (natural) de intereses privados. Esto tres tópicos serán, asimismo, temas recurrentes del resto de las lecciones como muestran los comentarios críticos de Kant sobre el texto de Achenwall y sobre otros autores iusnaturalistas.

En pocas palabras, hay un motivo muy claro para establecer una distancia temática amplia entre *Fundamentación* y el texto que presentamos. En *Fundamentación* no existe, en efecto, una preocupación filosófica jurídico-política y la filosofía moral desplegada en ella se dirige *exclusivamente* a sostener la teoría ética. Por el contrario, como afirma correctamente Sadun Bordoni, “el tema central de la ‘Introducción’ de *Naturrecht Feyerabend*” coincide con el tema de “todo el pensamiento filosófico jurídico kantiano” (Sadun Bordoni, 2007, p. 223), a saber: “que el derecho se funda sobre leyes de la libertad y no sobre leyes de la naturaleza” (Sadun Bordoni, 2007).

Por otro lado, la importancia de esta fuente para los estudios sobre el pensamiento político de Kant radica en que en ella se despliega de manera integral su crítica a la tradición del derecho natural. En la “Introducción” que aquí presentamos, aparecen dos de las objeciones principales de Kant a los autores iusnaturalistas de su medio intelectual. En primer lugar, aparece la oposición al eudaimonismo político, es decir, a la idea de que el derecho y el Estado se justifican instrumentalmente por su capacidad de garantizar la felicidad de los individuos. Este es un motivo recurrente en la obra jurídico-política de Kant y lo encontramos también a lo largo de *Naturrecht Feyerabend*. En la “Introducción”, la estrategia argumentativa de Kant es eminentemente *crítica*, esto es, consiste en mostrar que la felicidad es siempre un fin empírico y, por lo tanto, incapaz de determinar con certeza un curso de acción y de proveer principios prácticos universales. Luego, una vez descartada la felicidad como candidata para fundar un principio universal del derecho, Kant propone que sólo la libertad externa puede servir de base para un principio jurídico con validez universal. En segundo lugar, la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* presenta una crítica conectada con la anterior, a saber, la imputación a la tradición del derecho natural de una doble incapacidad para determinar con exactitud las líneas demarcatorias entre naturaleza y libertad, por un lado, y entre ética y derecho, por el otro. Kant resalta que ubicar con precisión el lugar del derecho natural en la filosofía práctica es condición necesaria para poder definir el concepto mismo del derecho. Ambas críticas contienen el germen de dos tesis que Kant desarrollará en *Metafísica de las costumbres*: la fundación del derecho y del Estado en la libertad externa de todas las personas que pueden afectarse mutuamente en sus acciones, por un lado, y la división definitiva del sistema metafísico moral entre ética y derecho, con la consecuente distinción deontológica entre las obligaciones y deberes que corresponden a cada doctrina, por el otro.

En las lecciones que siguen a la “Introducción”, al comentar el texto de Achenwall, Kant desarrolla una serie ulterior de críticas al iusnaturalismo. Estas críticas descubren las posturas positivas que Kant presentará en la *Doctrina del derecho*. La reflexión más importante sobre el iusnaturalismo consiste en la indicación de que el derecho natural no justifica la aplicación de la coacción en el estado de naturaleza, pues “el derecho natural contiene *principios de enjuiciamiento [diudicationis]*, no de ejecución” (NRFey, 1337, 42, 27).⁴ Por esto, dado que “la *justicia conmutativa*” es “un principio de *enjuiciamiento*, no de *ejecución*”, ella “no tiene *efecto* sin *justicia distributiva*, [...] pues si yo juzgo lo que es derecho, entonces otros pueden juzgar de manera diferente y no se atienen a mi juicio” (ibídem). Dado que “la ley tiene que tener coacción” (ibídem) y que los principios del derecho natural no tienen aplicación válida por fuera del Estado, resulta que sólo “la coacción de aquel cuya voluntad es al mismo tiempo una ley es coacción acorde al derecho” (ibídem). Justificar hasta la extenuación esta tesis será tarea de la sección del “Derecho privado” de la *Doctrina del derecho*, pero ya en las lecciones sobre derecho natural la tesis queda formulada de manera taxativa: “El mero derecho natural no es suficiente para la ejecución. Yo actúo incorrectamente contra alguien cuando quiero hacer que mi voluntad sea su ley; de ahí que esté obligado a someterme a leyes externas que sean válidas para todos” (NRFey, 1338; 28; p. 34). En los términos que Kant usará en *Doctrina del derecho*, esto equivale a decir que una voluntad meramente unilateral o particular es insuficiente para justificar leyes jurídicas universales, que sólo son legítimas cuando se justifican en la voluntad omnilateral reunida del pueblo.

En efecto, a partir de las reflexiones recién citadas, Kant ofrece la siguiente reinterpretación de los dos últimos principios de Ulpiano, que citamos *in extenso*. La justicia distributiva:

«es el *estado civil* y ahí hay una legislación externa y un poder. El *principio* de la *justicia distributiva* es *suum cuique tribuere*. Ingresa en el estado de la *justicia distributiva*. Si no lo hace, cuando puede, entonces se *lesiona* a los otros. Pues entonces no se le da al otro ninguna seguridad para su derecho. Así pues, entrar en el *estado civil* es uno de los primeros deberes. La proposición *neminem laede* significa: ‘no debes privar a nadie de su derecho y de la seguridad de su derecho’. –Que la entrada en la sociedad civil sea uno de los primeros deberes todavía no lo ha comprendido nadie correctamente. Hobbes y Rousseau ya tenían algunos conceptos al respecto» (NRFey, 1337, 42, 27-28).

Como puede apreciarse en este pasaje, en *Naturrecht Feyerabend* ya encontramos uno de los argumentos principales que sostiene la compleja y novedosa teoría kantiana del contrato social. La originalidad de esta teoría consiste en sostener, en contra de la tradición del derecho natural y de los principales exponentes modernos del contractualismo y del contractarismo, que ingresar en el Estado es un deber categórico que vuelve a la

⁴ Al citar *Naturrecht Feyerabend*, indicamos las tres paginaciones: el primer número corresponde a la edición de la Akademie, el segundo, a la edición de Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni y el tercero, al manuscrito original. En todos los casos, trabajamos con la edición de Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni.

sociedad civil un fin y no un medio para la consecución de la felicidad o de la autoconservación. La tesis de que la coacción legítima es condición necesaria de posibilidad tanto para la garantía del derecho subjetivo de la libertad innata externa como para la adquisición de derechos ulteriores es, en pocas palabras, uno de los pilares conceptuales de *Naturrecht Feyerabend*. Consideramos que la preocupación central de la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* por determinar la obligación jurídica como coactiva, por contraposición a la obligación ética, forma parte del entramado argumentativo por el cual Kant llega a sostener esta tesis política.

Una segunda crítica consiste en que el principio del derecho no puede basarse en una relación de concordancia con la voluntad divina: “En sus *Prolegómenos*, el *Autor* toma como principio del derecho la concordancia de las leyes con la voluntad divina. Pero entonces tendría que saber qué es deber y de qué modo eso constituye la voluntad divina” (NRFey, 1332, 33, 22). A esta crítica metodológica, Kant contrapone inmediatamente su propio principio del derecho, basado en la idea de concordancia de las libertades externas, principio que a su vez se asocia con la definición de derecho subjetivo como título para ejercer una coacción legítima: “Nuestro principio del derecho es que una acción coexista con la libertad de todos según una ley universal; esta acción está permitida y nosotros tenemos una potestad. Tengo un derecho cuando tengo un fundamento para constreñir la voluntad de otro” (ibídem).

Una tercera crítica consiste en que la obligación no puede basarse en premios y castigos, crítica que también encontramos en la “Introducción” que presentamos:⁵

«el *autor* dice que todas las leyes *obligan per praemia y poenas*. Esto es falso. Dios no es bondadoso porque recompense las acciones que los seres humanos no tendrían el deber de hacer si él no las hubiera asociado con una recompensa, pues entonces la recompensa sería lo debido para Dios. Por el contrario, él es bondadoso si las acciones que ya teníamos que hacer por sí mismas además las recompensa» (NRFey, 1332, 32, 21).

Una cuarta crítica se dirige contra la fundamentación iusnaturalista de la obligación en la capacidad instrumental de una acción para conducir a la felicidad. Esta crítica retoma los análisis de la “Introducción” que aquí presentamos y consiste en que “las acciones tienen un valor completamente aparte que es del todo diferente del valor de las consecuencias. Si las acciones tuvieran valor meramente como medios para la felicidad, podría entonces seguir otros medios y la acción no sería necesaria” (NRFey, 1330, 19, 25). Como vemos, la crítica a la incapacidad del principio de la felicidad para generar obligatoriedad práctica, leitmotiv de la filosofía práctica kantiana, aparece también en *Naturrecht Feyerabend* como *pars destruens* que conduce a la posición positiva de Kant

⁵ 1326, 12-13, 18-19: “Nuestro *autor* y otros hablan de una *obligación por penas*, también Baumgarten. Pero obligar a alguien por medio de *penas y premios* es una *contradicción en los términos*; pues entonces lo nuevo a acciones que no hace por obligación, sino por miedo e inclinación”.

acerca de la obligatoriedad práctica en general (tanto ética como jurídica): la obligación jurídica se basa en la libertad.

Una quinta crítica que encontramos tanto en la “Introducción” como en el *Tratado* de las lecciones se dirige contra la imprecisión e incorrección con la que los autores del derecho natural diferencian entre deberes. Como mencionábamos, esta crítica es de suma importancia en la medida en que anuncia con una precisión que no se encuentra en *Fundamentación* la división definitiva entre ética y derecho que Kant publica recién en 1797. Como se recordará, en *Fundamentación* Kant es ambiguo respecto de la división de los deberes. En una conocida nota al pie, Kant decía en *Fundamentación* que

«[h]ay que notar aquí que me reservo la división de los deberes por entero para una futura *Metafísica de las costumbres*. Esta división [i. e., la “división usual de los deberes en deberes para con uno mismo y deberes para con los otros y en deberes perfectos e imperfectos”] vale aquí tan sólo como una división arbitraria para ordenar mis ejemplos. Por lo demás, entiendo aquí por ‘deber perfecto’ aquel que no permite excepciones para favorecer una inclinación, y entonces tengo no sólo *deberes perfectos* externos, sino también internos, lo que va en contra del uso terminológico aceptado en las escuelas. Pero aquí no tengo la intención de defender esta postura, pues para mi propósito es igual si se lo admite o no» (GMS, 421).

La división definitiva entre deberes que Kant fija en la tabla de MS, 240 deja en claro que todos los deberes que pertenecen a la ética son imperfectos y que todos los deberes que pertenecen al *ius* son perfectos. Ahora bien, la división que aparece en el *Tratado de Naturrecht Feyerabend* se acerca a esta última división y ya presenta una modificación respecto de la división de deberes expuesta en *Fundamentación*, texto en el que todavía Kant habla de deberes éticos perfectos. En *Naturrecht Feyerabend*, Kant sugiere que tal categoría es, en rigor, inexacta:

«Todas las obligaciones están bajo leyes y son o bien *perfectas* o bien *imperfectas*. A las primeras puedo ser coaccionado, a las segundas no. La coacción es la limitación de mi libertad. Si no limito la libertad de otros, nadie puede tampoco limitar la mía. Por eso, todas las *obligaciones perfectas* pertenecen al *derecho natural* y las imperfectas a la moral. –Se deberían llamar “*obligaciones perfectas externas*”. [...]. *Obligación externa* es la que está bajo leyes externas» (NRFey, 1333-1334, 34-35, 23-24).

A partir de esta separación novedosa de las obligaciones entre éticas y jurídicas, Kant explica su crítica central a la obligación fundante del iusnaturalismo achenwalliano:

«El autor dice: estoy obligado de manera natural a conservar mi vida, eso es el principio del derecho. Pero eso no pertenece en lo absoluto al derecho, pues yo puedo hacer con mi vida lo que quiero. *Es un mero deber de virtud*. Cada uno está obligado a omitir todo aquello que contradice la auto-preservación de los otros en la medida en que uno pueda, es decir *moraliter*, dice el autor. En primer lugar, eso es indeterminado, pues no sé hasta dónde se

extiende. –Hasta donde sé que es apropiado a mi auto-preservación. Uno calcula más, el otro menos, para su auto-preservación» (NRFey, 1334, 24, 35, el primer resaltado es nuestro).

Finalmente, Kant propone que “se debería hacer la división de todos los deberes según pertenezcan a la ética o al derecho” (NRFey, 1337, 43, 28).

En resumen, la posición crítica de Kant respecto del derecho natural es una constante de su pensamiento político. Resulta, así, evidente que detectar las razones por las que Kant se distancia de la corriente principal del iusnaturalismo racional moderno es una tarea ineludible para comprender de qué modo Kant retoma y reformula sus conceptos principales con el fin de elaborar su propia teoría del Estado. Que el texto que aquí presentamos sea una fuente en la que se deja ver con claridad la recepción crítica del iusnaturalismo en Kant hace de él una pieza imprescindible para cualquier investigación sobre la filosofía política de Kant. Un segundo rasgo conceptual del texto atañe a su tema moral o práctico general: el modo en que en él se presenta la tesis fundamental de que el ser humano y la humanidad son, a causa de su libertad (y no de su racionalidad), fines de valor absoluto a los que debe subordinarse cualquier búsqueda de la felicidad como fin natural o iusnatural.

En su estudio introductorio a la edición del texto que nos ocupa, los editores Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni comentan sobre él que se trata de una “parte casi independiente [del resto del texto de las lecciones del curso], cerrada en sí misma” y que “transmite una imagen vívida de la lucha de Kant por conseguir una clarificación intelectual y presentación de los problemas” (Delfosse, Hinske y Sadun Bordoni, 2010, p. IX). Al respecto, enfatizan que “esta lección comienza no con algo relativo a una introducción a las cuestiones específicas de una filosofía del derecho o de su historia, sino con una minuciosa ‘introducción’ a la filosofía moral como un todo” (ibídem). Esta caracterización es sin duda correcta: la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* se preocupa por cuestiones que corresponden a la filosofía práctica en general y no exclusivamente a la filosofía jurídica. Ahora bien, esto es también lo que podemos decir de la “Introducción a la metafísica de las costumbres” con la que comienza la *Doctrina del derecho* y cuyas tercera y cuarta partes (“De la división de una metafísica de las costumbres” y “Conceptos previos para la metafísica de las costumbres (*Philosophia practica universalis*)”, respectivamente) presentan y explican la división entre ética y derecho y todos los elementos conceptuales y temas “comunes a las dos partes de la metafísica de las costumbres” (MS, 222) que también aparecen –si bien en un estadio de menor desarrollo– en la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*. En lo que atañe a la preocupación central de estos textos, podríamos trazar la siguiente analogía. La *Metafísica de las costumbres* es la obra en la que Kant publica la forma final de su filosofía práctica como un todo sistematizado y, en el marco de la organización que presenta la filosofía moral allí, la *Doctrina del derecho* y la *Doctrina de la virtud* mantienen entre sí la misma relación que vincula conceptualmente *Naturrecht Feyerabend* y *Fundamentación*. Las preocupaciones morales (metaéticas) son comunes a ambas obras tal como lo son a las

sendas doctrinas respectivas, pues tanto la ética como el derecho pertenecen a la moral en general en tanto que terreno de la libertad en el que las leyes se diferencian, eminentemente, de las leyes naturales.

Si seguimos los paralelismos *conceptuales* entre ambas introducciones, resulta fácil advertir que la razón por la que Kant ahonda en cuestiones morales generales responde, en las dos obras, a un interés jurídico y político. En este sentido, podemos decir que la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* se aboca a la búsqueda del fundamento de la obligación moral en general por la razón particular de que su tema es la búsqueda de la fundamentación última de la obligación jurídica, que finalmente se encuentra en la libertad externa universal. Así, es correcta la postura de Sadun Bordoni, quien en su erudita introducción a la traducción italiana del texto que presentamos indica que

«[e]l tema central de la ‘Introducción’ a la NRFey y, en realidad, de todo el pensamiento filosófico jurídico kantiano: la libertad es el bien más precioso, sólo que en cuanto venga limitada, lo que no es posible a través de leyes naturales. La crítica fundamental al derecho natural tradicional es precisamente el no haber comprendido la distinción necesaria entre leyes de la naturaleza y leyes de la libertad» (Sadun Bordoni, 2007, p. 223).

También estamos de acuerdo con Sadun Bordoni en que “en este estadio de su evolución teórica” Kant ya tiene definidos los “principios de su pensamiento jurídico y político” (Sadun Bordoni, 2007, p. 224). En rigor, Kant empieza a fijar sus tesis políticas centrales en una época tan temprana como la década de los 1760. Es célebre la carta a Lambert del 31 de diciembre de 1765 en la que Kant menciona su proyecto de escribir dos ensayos metafísicos, “los *principios metafísicos de la filosofía natural* y los *principios metafísicos de la filosofía práctica*” (Br, 10, 56). La primera de estas obras apareció en 1786 bajo el título *Principios metafísicos de la ciencia natural*. La segunda de las obras proyectadas verá la luz recién en 1797 y 1798, bajo los títulos *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797) y *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud* (1798), es decir, las dos partes que componen la *Metafísica de las costumbres*. Entre su primer propósito y la elaboración de esta última obra, Kant publicó su obra crítica como propedéutica para toda metafísica.

Kuehn, 2010, pp. 11-21, propone la siguiente periodización de los avatares del proyecto kantiano de producir una metafísica de las costumbres: “la división de la postergación de Kant de la propuesta *Metafísica de las costumbres* puede ser organizada en tres períodos, con el primero que data desde 1762 hasta alrededor de 1770, el segundo desde 1770 hasta 1785 y el tercer período desde 1785 a 1797” (ibidem, p. 15). Las discusiones en torno a la relación de continuidad o discontinuidad entre los períodos giran, por lo general, en torno a ejes metodológicos y a la cuestión sobre el carácter crítico o pre-

crítico de la filosofía política de Kant.⁶ De todos modos, es innegable que las tesis políticas que Kant sostiene y desarrolla sistemáticamente en 1797 aparecen, en cuanto a su contenido *temático*, ya en las anotaciones que Kant hizo en sus ejemplares de las obras de Achenwall y de Baumgarten desde la década de los 1760s. En ellas, como también en las lecciones cuya “Introducción” presentamos, se pueden ver tanto el distanciamiento explícito de Kant respecto de las tradiciones iusnaturales wolffiana y achenwalliana en lo que atañe al fundamento del derecho y de la obligación jurídica como la recepción positiva de algunas de las tesis centrales de Hobbes y Rousseau.

Por citar un solo caso emblemático, encontramos la siguiente glosa a la obra de Baumgarten *Initia philosophiae practicae primae*, en la que Kant esboza un orden para el estudio de los seres humanos:

«5. [El ser humano] en el estado exterior.* El *social contract* (pacto civil) o el ideal del derecho político (según la regla de la igualdad) considerado *in abstracto*, sin atender a la naturaleza especial del ser humano.

6. Leviatán: el estado de la sociedad que es conforme a la naturaleza del ser humano. Según la regla de la seguridad. (Puedo o bien estar en estado de igualdad y tener libertad y al mismo tiempo ser injusto y sufrirlo, o bien estar en estado de sujeción sin esta libertad).

7. La liga de pueblos: el ideal del derecho de gentes, como la consumación de las sociedades en lo que atañe a sus relaciones externas.

El *social contract*. O el derecho público como un fundamento del poder [público] supremo. Leviatán o el poder supremo como un fundamento del derecho público.

⁶ Puede verse una adecuada reconstrucción de los periplos del plan de una metafísica de las costumbres en Ludwig, 1998, pp. XIII-XXIV. Un estudio riguroso de la evolución del pensamiento jurídico de Kant desde 1762 hasta 1780 se encuentra en Busch, 1979. Busch retoma la cuestión acerca de si el pensamiento jurídico de Kant es o no es propiamente “crítico”, en respuesta a la pregunta planteada por Ritter, 1971, quien responde negativamente a la cuestión. Busch plantea correctamente numerosas objeciones metodológicas al trabajo de Ritter y acertadamente enfatiza la centralidad de la cuestión de la obligación tanto en el pensamiento práctico de Kant como en su oposición a la tradición iusnatural y wolffiana. Hirsch, 2012, por su parte, rastrea la continuidad entre el texto que aquí presentamos y la *Doctrina del derecho*. Su tesis central consiste en que “el concepto de derecho de la Metafísica de las costumbres ya estaba elaborado en 1784 [en las lecciones morales *Mrongovius II* y en las lecciones *Feyerabend*] y fue concebido en una sola pieza conjuntamente con la filosofía moral crítica que Kant formuló en la *Fundamentación*” (Hirsch, 2012, p. 2). Coincidimos con lo primero, pues la formulación del principio del derecho en las lecciones *Feyerabend* y en la *Doctrina del derecho* es virtualmente idéntica. Sin embargo, disentimos respecto de lo segundo, pues en 1784-1785 Kant no había aún distinguido completamente entre obligaciones jurídicas coactivas y obligaciones éticas como dos tipos de obligación propiamente morales, si bien ya podemos detectar afirmaciones en ese sentido. En la década de los 1780s, la tendencia principal que encontramos, que será abandonada en 1797, es la de localizar la fuente última de la obligación en general en la moralidad interna, lo que contradice conceptualmente la idea misma de una obligación coactiva legítima. Otro estudio sobre las fuentes tempranas y su relación con la doctrina del derecho se encuentra en Oberer, 1973.

*(el estado de naturaleza: un ideal de Hobbes. Aquí se considera el derecho en el estado de naturaleza y no el *factum*. Se prueba que salir del estado de naturaleza no es arbitrario, sino que es necesario según reglas del derecho [...])» (Refl.6593, 99-100).

La presentación de los argumentos sistemáticos que sostienen las tesis como la necesidad racional categórica de salir del estado de naturaleza, la perspectiva jurídica teórica objetiva –por contraposición al acercamiento motivacional- sobre el estado natural, el derecho público como fundamento del poder político estatal artificial y la tesis de que el derecho estatal no queda culminado sin un derecho internacional sancionado, ocurre recién con la publicación de la *Metafísica de las costumbres*. Pero las fuentes jurídicas tempranas y la “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend* son testimonios importantes por dos motivos básicos. Por un lado, porque el estudio de la génesis evolutiva del pensamiento práctico y moral en general y del jurídico y político en particular nos permite detectar la originalidad de la nueva forma sistemática de la filosofía moral que constituye *Metafísica de las costumbres*. Por el otro, las anotaciones de las lecciones sobre derecho natural descubren que el pensamiento político de Kant se forma también en diálogo crítico con el iusnaturalismo racional moderno que él termina por reformular, especialmente según se había configurado en su medio intelectual y académico. Determinar el alcance de la crítica al eudaimonismo en su rama jurídico-política resulta de especial importancia para la comprensión de la teoría kantiana del Estado.

Por las razones aquí expuestas, la fuente que presentamos aquí por primera vez en castellano es, en resumen, una obra imprescindible para los estudios sobre las filosofías jurídica, política y moral de Kant.

* * *

Kant dictó lecciones sobre derecho natural en los años 1767, 1769, 1772/23, 1774, 1775, 1777, 1778, 1780, 1782, 1784, 1786 y 1788. Las notas de Gottfried Feyerabend, tomadas en el curso de 1784, son las únicas que nos llegaron. En nuestra traducción, seguimos la edición de Heinrich Delfosse, Norbert Hinske y Gianluca Sadun Bordoni, *Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. *Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“* y *Teilband 2: Abhandlung des „Naturrechts Feyerabend“*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2010 y 2014. La edición del texto por parte de Gerhard Lehmann en la Akademie Ausgabe aparece en el tomo XXVII, 2. 2., pp. 1317-1329 de los *Kants gesammelte Schriften*, Berlín y otros, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften y otras, 1900ss. Entre llaves, indicamos la paginación de la edición de Delfosse, Hinske y Bordoni. Entre barras, la paginación de la edición de la Akademie. Entre paréntesis angulares, la paginación del manuscrito original. Respetamos las cursivas de la edición base, que resalta las palabras latinas usadas y de origen latino, que nosotras solemos verter al castellano para facilitar la lectura del texto.

Hasta el momento, las lecciones han sido traducidas en su totalidad sólo al italiano en la edición bilingüe de Sadun Bordoni, Gianluca (traductor y editor) y Hinske, Norbert

(editor), *Immanuel Kant, Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, Milano, Bompiani, 2016. Una versión italiana (también bilingüe) de la “Introducción” había aparecido en Sadun Bordoni, Gianluca, 2007, “Kant e il diritto naturale. L’*Introduzione* al *Naturrecht Feyerabend*”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n°2, 2007, pp. 201-282.

Una versión portuguesa realizada a partir de la edición de Lehmann apareció en Costa Mattos, Fernando, “*Introdução ao Direito Natural Feyerabend*, de Immanuel Kant”, *Cadernos de filosofia alemã*, XV, 2010, pp. 97-113.

Existe una versión inglesa, también a partir de la edición de Lehmann, realizada por Vinx, Lars, 2003 (manuscrito). Próximamente se publicará la traducción completa del curso al inglés de Frederick Rauscher, contenida en I. Kant, *Lectures and Drafts on Political Philosophy*, Cambridge University Press.

* * *

Immanuel Kant, “Introducción” de *Naturrecht Feyerabend*.

/1317/ {3} Derecho Natural. Lección impartida por Kant en el semestre de invierno⁷ de 1784.

/1319/ <1> {5} INTRODUCCIÓN

La naturaleza entera —nunca otros seres humanos y seres racionales— está sometida a la voluntad del ser humano, hasta donde la fuerza de éste lo permita. Consideradas desde la razón, las cosas en la naturaleza sólo pueden ser consideradas como medios para fines, pero el ser humano es el único que puede ser considerado propiamente como fin. A propósito de otras cosas, no se me ocurre ningún valor distinto del que les atribuyo cuando las considero como medios para otros fines; por ejemplo, la luna tiene un valor para nosotros en la medida en que ilumina la tierra, produce la bajamar y la pleamar, etc. La existencia de las cosas no racionales carece de valor si no hay nada que pueda servirse de ellas, esto es, si ningún ser racional las usa como medios. Tampoco los animales tienen valor en sí mismos, pues no son conscientes de su existencia —el ser humano es, así, fin de la creación. Sin duda, otro ser racional puede usarlo como medio, pero nunca se trata de un mero medio, sino al mismo tiempo de un fin; por ejemplo, cuando el albañil me sirve <2> como medio para construir una casa, yo le sirvo a mi vez como medio para ganar dinero.

⁷ Según la edición manejada, se trata en realidad del semestre de verano.

En su *Ensayo sobre el ser humano*, Pope pone en boca del ganso: “el ser humano también me sirve a mí, pues me esparce el pienso”.⁸ Sin embargo, en el mundo como sistema de los fines tiene que haber en último término un fin y ese fin es el ser racional. Si no hubiera ningún fin, todos los medios serían en vano y carecerían de valor. –El ser humano es fin, por lo que es contradictorio que tenga que ser mero medio. –Cuando cierro un contrato con un sirviente, él tiene que ser tan fin como yo y no meramente un medio. Tengo que contar con su voluntad. –La voluntad humana está, por lo tanto, restringida a la condición del acuerdo universal de la voluntad de otros. –Si ha de haber un sistema de los fines, el fin y la voluntad de un ser racional tienen que ponerse de acuerdo con los de cualquier otro. La voluntad del ser humano no está restringida por la naturaleza en su conjunto, por mucha potencia que ésta tenga, sino por la voluntad de otros seres humanos. –Pues todo ser humano es en sí mismo fin y de ahí que no pueda ser meramente medio. Yo no puedo sustraer nada del campo de otro para beneficiar con ello al mío <3>, pues en ese caso el otro sería meramente medio. Esta restricción descansa sobre las condiciones del mayor acuerdo universal posible con la voluntad ajena. Con excepción de los seres humanos, nada ocupa una posición más digna de respeto que el derecho [de los seres humanos]. –El ser humano es, ciertamente, fin en sí mismo, por lo que sólo puede tener un valor interno, esto es, tener dignidad; en su lugar no podría ponerse nada {6} *equivalente*. Otras cosas tienen un valor externo, esto es, precio, por el que cualquier cosa apta para precisamente el mismo fin puede ser considerada como *equivalente*. El valor intrínseco del ser humano radica en su libertad, en el hecho de que tiene una voluntad propia. Porque él tiene que ser el fin último: por ello su voluntad no tiene que depender de nada. –Los animales tienen /1320/ una voluntad, pero no se trata de su propia voluntad, sino de la voluntad de la naturaleza. La libertad del ser humano es la condición bajo la cual él mismo puede ser fin. Las otras cosas no tienen voluntad, sino que tienen que regirse por otra voluntad y dejar que se las use como medios. Si el ser humano ha de ser, por lo tanto, fin en sí mismo, tiene que tener una voluntad propia, pues él no puede dejarse utilizar como medio. El derecho es la restricción de la libertad con arreglo a <4> la cual esta puede coexistir con la libertad de

⁸ Kant se refiere, citándolos en paráfrasis, a unos versos de la Epístola III, titulada “De la naturaleza y estado del ser humano en lo que respecta a la sociedad”, del *Ensayo sobre el ser humano* (1734), de Alexander Pope, uno de los poetas favoritos de Kant: “Know, Nature’s children shall divide her care: / The fur that warms the monarch, warm’d the bear. / While Man exclaims, “See all things for my use!” / “See man for mine!” replies a pamper’d goose: / And just as short of Reason He must fall, / Who thinks all made for one, not one for all” (Pope, *An Essay on Man*, edición ampliada y mejorada por Pope y con notas del obispo de Gloucester, London, Millar y Tonson, 1763, versos 43-48, p. 61). La edición citada repone los siguientes versos, que aparecían en ediciones anteriores luego del verso 46: “What care to tend, to lodge, to cram, to treat him / All this he knew; but not that ‘twas to eat him. / As far as a Goose could judge, he reason’d right; / but as to man, mistook the matter quite”. Según Jerome B. Scheewind, *The Invention Of Autonomy*, Cambridge, CUP, 1998, p. 494, la traducción usada por Kant era la de Barthold Brockes. En rigor, y como queda claro en las oraciones que siguen, Kant se distancia de la postura de Pope y de su recepción en la cultura alemana del siglo XVIII, pues no concibe al ser humano sumido en orden teleológico natural, sino precisamente como “fin final”. Estas tesis son desarrolladas en varios lugares del corpus kantiano y especialmente en los parágrafos 83 y 84 de la *Kritik der Urteilskraft*.

cualquier otro según una regla universal. Pongamos que a alguien le gustara un lugar, ocupado por otro, al que quisiera expulsar de él. Yo puedo sentarme donde quiera y él también. Ahora bien, si él se sienta, yo no puedo hacer lo mismo simultáneamente: de ahí que tenga que haber una regla universal bajo la cual ambas libertades puedan coexistir. Así, yo le prometo algo a alguien y, a pesar de que puede ser medio, él es también fin. ¿Es necesario restringir la libertad y, para que ella sea autoconsistente, no pueden imponérsele limitaciones a ésta de otra manera que por sí misma según leyes universales? Si los seres humanos no fueran libres, su voluntad obedecería a leyes universales. Pero si cada uno fuera libre sin ley, no podría pensarse nada más aterrador. Pues cada uno haría lo que quisiera con el prójimo, y así, nadie sería libre. Ante el animal más salvaje no habría tanto que temer como ante un ser humano sin ley. Por eso, *Robinson Crusoe*, transcurridos unos años en su isla desierta, se asustó tanto al ver pisadas humanas, que a partir de ese momento todo lo intranquilizaba y pasaba las noches en vela. –Por eso mismo también los marineros no tienen reparos a la hora de disparar a muerte contra un salvaje nada más arribar a una isla <5> desconocida, porque no saben qué pueden esperar de él. –Puede tomarse también en consideración la muerte en Nueva Zelanda del caballero *Marion*, que vivió durante un mes en la mejor de las amistades con los salvajes, sin hacerles ningún daño, pero al que poco después terminaron engullendo junto a 22 marineros, simplemente porque les apetecía comérselo.

Pues el animal se guía según su instinto, que tiene reglas, pero respecto a un ser humano tal [el salvaje] no sé a qué atenerme en absoluto. En su *Viaje al Cabo de Buena Esperanza*, *Sparman* cuenta que los leones no cazan su presa de inmediato, sino que la siguen sigilosamente y cuando creen estar lo suficientemente cerca, dan un salto súbito, y si no aciertan su botín vuelven sobre sus pasos, como si quisieran ver dónde se equivocaron, y entonces avanzan desde allí. Las personas lo saben y actúan en consecuencia. Por ejemplo, un león se aproximó de lejos a un hotentote que volvía a casa. {7} Entonces, este cobró conciencia de que no podría volver a casa antes del atardecer y de que el león lo devoraría en cualquier momento. Por ello, se despojó de sus ropas y las puso sobre un bastón, de manera que pareciera que estaba parado ahí. Mientras tanto, hizo un hoyo en la colina y se escondió. El león se acercó sigilosamente y dio de súbito un salto; como el bastón cedió, <6> se despeñó con él colina abajo hasta desaparecer. Pero en caso de tener mucha hambre, el león cazaría a la presa.⁹

/1321/ Por tanto, hay que restringir la libertad, pero eso no puede suceder a través de leyes naturales, pues de lo contrario el ser humano no sería libre. Así pues, él tiene que ponerse limitaciones a sí mismo. En consecuencia, el derecho se basa en la restricción de la

⁹ Vd. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 7, p. 189, donde se recoge la anécdota transmitida por Sparman como botón de muestra del conocimiento del que los hotentotes hacen gala con respecto a la etología de los leones. Kant olvida mencionar, en su reconstrucción de la anécdota, que el hotentote elige para construir su parapeto un terreno cercano a un precipicio, con el fin de propiciar la caída de la fiera, lo que hubiese facilitado la comprensión de la escena.

libertad. Es más fácil de explicar que el deber. —Cuando se trata del derecho, la felicidad no se toma en absoluto en consideración, pues cada uno puede intentar alcanzarla como deseo.

No se ha sabido determinar el lugar del *derecho natural* [*ius naturae*] en la filosofía práctica a partir de principios ni señalar los límites entre él y la moral. De ahí que diversas proposiciones de ambas ciencias se confundan unas con otras. —Con vistas a conseguir diferenciarlas, hay que intentar desplegar el concepto de derecho. Ahora querríamos proponernos volver más metódico lo que antes fue expuesto de manera desordenada.

El que alguna cosa tenga que existir como fin en sí mismo y que no todas puedan existir meramente como medios es algo tan necesario en el sistema de los fines como el que en la serie de las causas eficientes tenga que haber un *ser por sí* [*ens a se*]. Una cosa que sea en sí misma fin es un *bien en sí* [*bonum a se*]. Aquello que puede considerarse meramente como medio, tiene sólo valor como medio cuando es usado como tal <7>. Por esto, tiene que existir un ser que sea fin en sí mismo. En la naturaleza, cada cosa es un medio para otra y así sucesivamente y es necesario pensar en último término de la serie una cosa que sea ella misma fin. De otra manera, la serie no tendría fin.

En la serie de causas eficientes hay un *ser por otro* [*ens ab alio*], pero finalmente tengo que dar con un *ser por sí*. Cuando se quiere algo, el fin es la razón de la existencia del medio. Una cosa es medio de otra, de ahí que tenga que haber en último término una cosa que no sea medio, sino en sí misma fin. Pero cómo un ser pueda ser en sí mismo meramente fin y nunca medio es justamente tan inconcebible como el que en la serie de las causas tenga que haber un ser necesario. No obstante, tenemos que admitir ambas cosas a causa de la necesidad subjetiva de nuestra razón de verlo todo completo. Desde luego, es propio de la naturaleza de la razón humana que no pueda comprender nada que no esté bajo alguna condición, ni comprender nada que carezca de fundamento. Sin embargo, ni el *ser por sí* ni el *bien en sí* tienen un fundamento por encima de ellos. Si digo que el ser humano existe para ser feliz, entonces me pregunto qué valor tiene ser feliz. Sólo tiene un valor condicionado, precisamente porque es la existencia del ser humano la que tiene un valor. Pero ¿por qué tiene valor la existencia? Porque plugo a Dios. Pues la existencia no tiene un valor en sí misma. Pero puedo seguir preguntando por qué la existencia de un Dios tiene un valor.

{8} El ser humano es fin en sí mismo y nunca meramente medio; esto sería contrario a su naturaleza. Si alguien <8> me confía un depósito y yo no se lo doy cuando quiere recuperarlo, alegando que puedo emplearlo mejor que él para el bien de mundo, entonces uso su dinero y a él meramente como medios. Si él debe ser fin, su voluntad tiene que tener el mismo fin que tengo yo.

Si sólo los seres racionales pueden ser fines en sí mismos, no pueden serlo porque tengan razón, sino porque tienen libertad. La razón es simplemente un medio. —El ser humano podría producir mediante la razón, sin /1322/ libertad, con arreglo a leyes universales de la naturaleza, lo que el animal produce por medio del instinto. —Sin razón

un ser no puede ser fin en sí mismo. En efecto, puede ser consciente de su existencia, pero no reflexionar sobre ella. Pero la razón no es la causa de que el ser humano sea fin en sí mismo ni de que tenga dignidad, que no puede ser reemplazada por ningún *equivalente*. La razón no nos da la dignidad. Pues observamos que la naturaleza produce en los animales por el instinto lo que la razón sólo descubre a través de largos rodeos. No obstante, la naturaleza podría haber constituido nuestra razón enteramente con arreglo a leyes naturales, de manera que cada ser humano aprendiese a leer por sí mismo, que pudiese inventar todo tipo de artes y todo ello según reglas determinadas. En ese caso no seríamos mejores que los animales. Pero la libertad, únicamente la libertad, hace que nosotros seamos fines en nosotros mismos. Por ella tenemos capacidad de actuar según nuestra <9> propia voluntad. Si nuestra razón estuviese organizada con arreglo a leyes universales, mi voluntad no sería mía, sino la voluntad de la naturaleza. —Si las acciones del ser humano consisten en el mecanismo de la naturaleza, el fundamento de ello no se encontraría en él mismo, sino fuera de él. —Si un ser tiene que ser un fin ante sí mismo, tengo que presuponer la libertad de ese ser. Un ser tal tiene que tener, por lo tanto, una voluntad libre. Cómo puedo comprender esa libertad, lo desconozco; pero se trata de una hipótesis necesaria para pensar seres racionales como fines. Si un ser no es libre, está en manos de *otro*, por lo tanto, es siempre el fin de otro, es decir, meramente medio. Por ende, la libertad no es sólo la condición suprema, sino también la condición suficiente. Un ser que actúa libremente ha de tener razón; pues, si no, yo sería afectado sólo por los sentidos y entonces estaría gobernado por ellos. ¿Bajo qué condición puede un ser libre ser fin en sí mismo? Que la libertad sea ella misma una ley. Tiene que poder considerarse siempre como fin y nunca como medio. Las leyes son o bien leyes naturales o bien leyes de la libertad. Si ha de estar sometida a leyes, la libertad tiene que darse esas leyes a sí misma.

Si la libertad tomara las leyes de la naturaleza, no sería libre. — ¿Cómo puede la libertad ser una ley para sí misma? Sin ley no se puede pensar ninguna causa y, por lo tanto, ninguna voluntad, en la medida en que una causa es aquello de lo cual se sigue algo de acuerdo con una regla constante. {9} Si la libertad se somete a una ley de la naturaleza, no es libertad. De ahí que tenga que ser <10> ella misma ley. Entender esto parece ser difícil y todos los teóricos de derecho natural han dado vueltas para encontrar la clave de este punto sin haberla encontrado nunca. Todas las leyes de la voluntad son prácticas y expresan una necesidad ya sea *objetiva*, ya sea *subjetiva*. De ahí que haya leyes de la voluntad *objetivas* y leyes de la voluntad *subjetivas*. Las primeras son reglas de una voluntad buena en sí misma, de cómo ella se conduciría, las otras serían aquellas con arreglo a las cuales una voluntad dada procede de hecho. —Las reglas *subjetivas* de la voluntad son muy diferentes de las *objetivas*. El ser humano sabe que no debe comer algo porque es perjudicial para él. Ésa es una regla *objetiva*. Pero si se deja seducir por su sensibilidad y come, entonces actúa con arreglo a reglas *subjetivas* de la voluntad. —/1323/ Si la voluntad de un ser es buena en sí misma, las leyes *objetivas* de su voluntad no se diferencian de las *subjetivas*. —La voluntad del ser humano no es de una clase tal que los fundamentos *subjetivos* del querer concuerden con los *objetivos*. Así, pues, la regla

objetiva del querer que se aplica a una voluntad cuyas reglas *subjetivas* no concuerdan con las *objetivas* se llama *imperativo*. Con respecto a un ser cuya voluntad sea ya buena en sí misma, no hay ninguna regla como *imperativo*. Ninguna regla de un ser cuya voluntad sea buena en sí misma funciona como *imperativo*. Imperativo es una ley en la medida en que constriñe a una voluntad que no es en sí misma buena mediante la idea de una voluntad que lo es en sí misma.¹⁰ Presupone una voluntad que no se somete a esa ley de buena gana <11>, por lo que tiene que ser constreñida. Se trata aquí de *necesitación* [*Neceßitation*], por la cual algo contingente tiene que hacerse necesario. El ser humano puede elegir el bien y el mal, de manera que la voluntad buena es en el ser humano una voluntad contingente. En Dios, su voluntad buena no es contingente; de ahí que no tenga lugar en él una ley *imperativa* para constreñirlo a una voluntad buena. Pues algo así sería redundante. La *necesitación* de una acción en sí misma contingente por razones *objetivas* es *necesitación* práctica, que es diferente de la *necesidad* [*Neceßitaet*] práctica. En Dios también hay leyes, pero unas leyes que tienen necesidad [*Notwendigkeit*] práctica. —La *necesitación* práctica es *imperativa*, un mandato. Si la voluntad es buena en sí misma, no puede recibir mandatos. De ahí que en Dios no tenga lugar mandato alguno. La necesidad práctica *objetiva* es en Dios también necesidad práctica *subjetiva*. Coacción es constricción [*Nötigung*] para realizar una acción que no se hace de buena gana. Por consiguiente, tengo que tener en ese caso un motivo impulsor para lo contrario. —Las leyes prácticas pueden, por lo tanto, ser también coactivas; aunque el ser humano haga algo sin tener ganas de hacerlo, sin embargo, tiene que hacerlo. “*Debo hacer eso*” significa que una acción que es necesaria para mí sería buena. De ello no se sigue que yo vaya a realizarla, pues tengo también fundamentos *subjetivos* contrarios. Me represento aquella acción como necesaria. Por consiguiente, los mandatos son para una voluntad <12> imperfecta. Las leyes prácticas, como fundamentos necesitantes [*neceßitirend*] de las acciones, se llaman imperativos. No se ha encontrado ninguna virtud en el ser humano para la que no pudiera reconocerse también un grado de tentación ante la que podría ceder. De ahí que la súplica “no nos dejes caer en la tentación” sea un pensamiento soberbio. Tenemos tres imperativos: técnicos, pragmáticos y morales, reglas de la habilidad, {10} de la prudencia y de la sabiduría. Los imperativos que mandan algo bajo la condición de un querer posible, meramente como medio de un fin meramente posible y discrecional, son imperativos de la habilidad. Se trata de ciencias prácticas, por ejemplo: “tienes que hacer un corte transversal sobre una línea”. Eso no es un *imperativo* para todos, sino sólo bajo la condición de que uno quiera a alcanzar un fin meramente posible (la división de una línea en dos partes iguales). Por lo tanto, eso es bueno como medio para un fin meramente posible. Se trata de *imperativos* del arte, de la habilidad. Aprendemos primero la habilidad y los medios para fines, sin saber ni suponer si habrá necesariamente fines para ello. Por esto, los padres no preguntan tanto si su hijo está moralizado cuanto si ha aprendido lo suficiente. La naturaleza ha dado el impulso para que los seres humanos sobrevivan. Pero desconozco si /1324/ llegaré a estar en condiciones de poder usarlo. Los imperativos de la habilidad son

¹⁰ El manuscrito recoge aquí, por error de transcripción, una coma en lugar de un punto.

meramente condicionados y mandan <13> bajo la condición de un fin meramente contingente y posible. 2.¹¹ Los imperativos de la prudencia son aquellos que prescriben los medios para el fin universal al que se refieren todos los fundamentos subjetivos del querer en el ser humano, esto es, la felicidad, de la que han menester todas las criaturas. Aquí los imperativos mandan bajo la condición de un fin efectivamente real. 3. El imperativo de sabiduría manda la acción como fin en sí misma. La regla que dice “no debes mentir”, puede ser habilidad y un medio para engañar a otros. Puede ser prudencia, porque con ella puedo conseguir todos mis propósitos. Seré considerado honesto por ello, se confiará en mí, se me elogiará, *etc.* Pero puedo comprender esta regla también como sabiduría. En ese caso no la considero como medio para un fin mío. —Puede irme como sea, bien o mal, eso no me importa. Sin embargo, ella sigue siendo siempre una ley. Incluso si no la puedo cumplir, la ley sigue siendo para mí siempre venerable. —Consideramos este bien incondicionado como algo mucho más elevado que todo lo que pudiéramos conseguir mediante la acción si la usáramos como medio. —La buena acción es en sí misma mucho más valiosa que el bien que un benefactor consigue con ello, por ejemplo, que se le quiera, *etc.* —Las buenas consecuencias no determinan el valor. La virtud en sí tiene una dignidad, incluso cuando ella no puede ser ejercida; las consecuencias buenas son valores que pueden ser reemplazados por un *equivalente*. Todos los *imperativos* son <14> condicionados o incondicionados, los condicionados son o bien problemáticos, un imperativo de la habilidad, o bien asertóricos, un imperativo de la prudencia. El imperativo incondicionado de la sabiduría es *apodíctico*, por lo que todos los imperativos son *hipotéticos* o *categoricos*. Hay que decir la verdad, eso es enteramente incondicionado. ¿Cómo es posible tal imperativo categórico? Los imperativos categóricos mandan sin condiciones empíricas. Pueden, naturalmente, tener condiciones, pero *a priori*, y entonces la condición es ella misma *categorica*. Todos los fines arbitrarios se refieren en última instancia a la felicidad. La felicidad es la suma de la consecución de todos los fines. Pero la felicidad es una condición empírica, pues no puedo saber si algo contribuirá a mi felicidad {11} ni cómo seré feliz, sino que primero tengo que experimentarlo. —Los imperativos de la prudencia son pragmáticos. A aquellas leyes que tienen como mira favorecer el bien común se las llama sanciones pragmáticas. La historia pragmática es aquella que vuelve a uno prudente. Pragmático es lo que sirve para el fomento de la feli <15> cidad. Los *imperativos pragmáticos* son diferentes de los morales. Los *imperativos* de la habilidad tienen como fundamento los pragmáticos, pues aprendo precisamente porque pienso que eso puede contribuir en algo para mi felicidad. Por esto, la felicidad no es un *principio moral*. ¿No puedo dar *a priori* reglas de la felicidad? No. Puedo muy bien figurarme la felicidad de una cosa, pero en qué consiste, eso no puedo figurármelo *a priori*. Pues lo agradable no es un concepto, sino /1325/ una sensación, cómo me *afecta* la cosa. De ahí que tampoco pueda tener *a priori* una regla de la felicidad, dado que no conozco ningún caso *in concreto*. Por lo tanto, el *imperativo* pragmático descansa sobre condiciones meramente empíricas. *Shaftesbury* dice que la felicidad no da a la *moral* ningún valor. En

¹¹ El “1” (que correspondería a los imperativos de la habilidad) no está indicado en el original.

consecuencia, para dar valor a la *moralidad*, tenemos que presuponer que el ser humano tiene una complacencia y disgusto inmediatos en la acción. A eso lo llamó él sentimiento *moral*. Las acciones no tienen valor si yo siento deleite solamente por sus consecuencias, pues en ese caso la acción tiene meramente un valor como medio. También piensa así *Hutcheson*. Por lo tanto, el *imperativo moral* no es categórico, pues eso presupone que tendría valor en sus acciones *morales* solamente el ser al que se le atribuye ese sentimiento <16>. Y este sentimiento no puede indicarse *a priori*, sino a partir de la experiencia. Lo que la experiencia nos enseña es contingente: no podríamos comprender *a priori* la necesidad de este sentimiento. Así pues, el valor de la acción *moral* reside solamente en aquel que tiene un sentimiento *moral* y depende de la voluntad del Ser supremo darnos un sentimiento tal, con lo que las acciones *morales* no son en sí ni buenas ni malas. Hay ciertamente en el ser humano un sentimiento moral tal, pero no precede al conocimiento de la regla *moral*, ni la hace posible, sino que más bien se sigue de ella. Si el sentimiento *moral* es en el ser humano la causa de que él reconozca la acción como buena o como mala, estos sentimientos pueden existir en diferentes grados. Y puesto que el sentimiento *moral* no es más fuerte que el resto de sentimientos y no puede ser probado, ocurre lo mismo que con todos los sentimientos físicos y, así, el ser humano escogerá entre los sentimientos aquellos que le parezcan más satisfactorios. No importa en absoluto la procedencia del sentimiento. Todo nos estimula. Los sentimientos se diferencian solamente según el grado, son idénticos según la *especie*. Pero las leyes *morales* mandan de modo tal que ningún instinto ni sentimiento pueden imponerse a ellas. Ahora bien, de ello no se sigue que el sentimiento *moral* sea el más fuerte. El ser humano sería necio si pudiera seguir un sentimiento más débil en perjuicio de otro más fuerte. Si {12} el sentimiento *moral* fuera el más fuerte, todos serían virtuosos. La virtud agrada sobre todas las cosas; si me la represento *a priori*, entonces lo que más desearía tener sería un sentimiento que me atrajera con la mayor fuerza hacia la virtud. El agrado descansa en la aprobación de la doctrina que dice que si la virtud pudiera estar para mí por encima de todo deleite, entonces querría ser siempre virtuoso. Las leyes *morales* son siempre categóricas y tienen obligación, esto es, constricción *moral* a una acción. La acción a la que estoy constreñido mediante leyes *morales* es *deber*. Una ley *moral* precede. Si la voluntad es buena en sí misma, la ley *moral* no necesita de ninguna obligación. Pero si no lo es, tiene que ser constreñida. La *moral* no tiene que generarse en la inclinación, eso lo sabe el entendimiento más común. Todos los seres humanos tienen inclinación a vivir. Cuando uno está enfermo y busca todas las ayudas posibles, lo hace por inclinación. Cuando un ser humano es infeliz en su vida y, con todo, cuando enferma, /1326/ se preocupa por su vida, no lo hace ciertamente por inclinación, sino por deber. En lo último hay un contenido *moral*. Si un ser humano se casa con una mujer bella, la amará por inclinación. Pero si ella se estropea con los años y él sigue amándola, lo hace por deber. Una acción *moral* no tiene valor cuando surge de la inclinación, sino cuando surge del deber. Una acción puede ser conforme a deber, pero no suceder por deber. Tenemos que realizar las acciones *morales* sin los más mínimos motivos impulsores, meramente por deber y respeto hacia la ley *moral*. La ley tiene que determinar por sí misma desde la voluntad. Si las acciones ocurren

por deber, entonces tienen un <18> valor *moral*. Únicamente la conformidad universal a la ley tiene que obligarme. Si alguien no mantuviese su promesa y esto fuese una regla universal, eso no podría ser válido como una ley universal, pues entonces nadie prometería al saber que no mantendría la promesa y que el otro también lo sabe.

La obligación es *necesitación* [*Neceßitation*] *moral* de la acción, esto es, la dependencia por parte de una voluntad que no es buena en sí respecto del *principio* de la *autonomía* o de leyes prácticas necesarias *objetivamente*. El deber es la necesidad *objetiva* de la acción por la obligación. El respeto es la estima de un valor por cuanto restringe toda inclinación. Respetamos a alguien en la medida en que lo apreciamos de manera tal que restringimos nuestro amor propio, *etc.* Lo apreciamos por encima de nosotros. Las acciones no tienen que ocurrir por necesidad de las inclinaciones. Si la acción acontece por miedo, tampoco es por deber. De ahí que el valor tenga que consistir en el deber mismo. Todas las leyes pueden constreñir la voluntad por su conformidad a ley o por sus motivos impulsores ajenos, o bien también por coacción y miedo. La ley no constriñe en sí misma por inclinación y miedo, sino condicionadamente: la ley que constriñe por sí misma tiene que constreñir por respeto. Con el respeto dejo a un lado mi inclinación, pongo en las acciones un valor *absoluto*. Nuestro *Autor* y otros hablan de una *obligación por penas* [*obligatio per poenas*], también Baumgarten. Pero obligar a alguien por medio de *penas* [*poenas*] y *premios* [*praemia*] es una *contradicción en los términos* [*contradictio in adjecto*]; pues entonces lo mueve a {13} acciones que no hace por obligación, sino por miedo e incli <19> nación. De este modo, también puedo coaccionarlo a cosas que ni siquiera son obligatorias para él. Pero ¿cómo puede una ley exigir por sí misma respeto y también constreñir por ello? Dios no tiene respeto por la ley, pues no tiene inclinación que el respeto deba restringir. El respeto es algo constrictivo, pero en Dios nada puede ser constrictivo. Un ser racional como fin en sí mismo tiene que tener su propia voluntad y, por eso, esta voluntad tiene que ser libre. La voluntad humana en tanto que libre no puede estar determinada por motivos impulsores, pues entonces no sería libre, sino que sería como la de los animales. Estaría determinada por la naturaleza. Por consiguiente, como no la determinan los motivos impulsores y, no obstante, no puede estar sin ley, tiene que determinarla la ley en tanto que ley. Por eso, su forma tiene que determinarla y por lo tanto tiene que tener respeto por la ley. Planteemos la pregunta de si debo devolver a otro un *depósito* que me ha sido confiado /1327/ solamente a mí. Si ese alguien estuviese determinado por su inclinación, tendría que quedárselo. Pero él es libre, de manera que tiene que tener una ley. La ley es lo que establece que tienes que devolver un depósito. ¿Me beneficiaré con ello? No. ¿Tengo que temer que salga a la luz? Puede ocurrir que el acreedor esté ya muerto y que yo pueda negar el asunto. Si yo convirtiera en una regla universal que cualquiera quisiera y pudiera retener el *depósito* cuando le pluguiera, eso no podría volverse nunca una ley universal, pues entonces nadie *depositaría* nada. Por lo tanto, si mi voluntad no tiene que ser desbocada, sino que ha de tener leyes, éstas tienen que ser así. El respeto por la ley se basa en el hecho de que es la posibilidad <20> de que la acción pueda estar bajo leyes universales. —Pagar la deuda contraída es deber. La

obligación es la *relación* con la ley, en este caso con el *contrato*. La *legalidad* es la concordancia de la acción con el deber, con independencia de si éste es o no el fundamento de determinación de aquella. La *moralidad* es la concordancia de la acción con el deber, en la medida en que éste es su fundamento de determinación. En todas las acciones *jurídicas*, la *legalidad* es conformidad al deber, pero no *moralidad*, porque no suceden por deber. En la *legalidad* sólo se presta atención a si yo actúo conforme al deber. Por lo demás, es lo mismo si actúo por respeto o por inclinación y miedo. Pero si observo la ley, pero no por respeto hacia ella, las acciones no son *morales*. La mayoría de las acciones humanas conformes al deber son en su mayor parte *legales*, especialmente aquellas que pueden ser exigidas por la fuerza. Es *legal* saldar mi deuda en el tiempo establecido. Si yo sé que el acreedor es una persona puntual, lo hago por miedo. Si él fuera condescendiente, quizás seguiría vacilando. La *ética* es la ciencia que enjuicia y determina las acciones con arreglo a su *moralidad*. El *derecho* [*jus*] es la ciencia que enjuicia las acciones con arreglo a su *legalidad*. La *ética* se llama también doctrina de la virtud. El *derecho* puede referirse a acciones que pueden ser exigidas coactivamente. Pues a este efecto es indiferente si las acciones acontecen por respeto, temor, coacción o inclinación. {14} La *ética* no se ocupa de acciones que puedan ser exigidas coactivamente; la *ética* es la filosofía práctica que se ocupa de la acción considerando las intenciones morales. El *derecho* es la filosofía práctica que se ocupa de las acciones sin tomar en consideración las intenciones morales. Todo lo que comporta obligación pertenece a la *ética*, por lo tanto, todos los deberes. El *derecho* trata de deberes y acciones que son conformes a la ley y pueden ser exigidos coactivamente. La acción se llama correcta cuando concuerda con la ley; virtuosa, cuando surge por respeto hacia la ley. Así, pues, una acción puede ser correcta y, sin embargo, no ser virtuosa. La intención moral para actuar por deber, por respeto hacia la ley, es la virtud. La *ética* contiene la doctrina de la virtud y el *derecho* la doctrina del derecho. Incluso cuando la acción es conforme a coacción, puede ser sin embargo también conforme a ley. Se dice que el derecho es una doctrina de los deberes que deben y pueden ser exigidos coactivamente por medio de la fuerza: pero la fuerza se funda en el derecho. El deber es constricción. Por ello, si ha de ser necesario un deber sin respeto por la ley, entonces tiene que ocurrir por medio de la coacción. A excepción de la coacción y del respeto, nada constrañe a una acción. La coacción /1328/ es limitación de la libertad. Una acción es justa cuando concuerda con la ley; *correcta*, cuando concuerda con las leyes de la coacción, esto es, con las doctrinas jurídicas. Se llama correcto en general a lo que concuerda con una regla. Por eso, se llama *línea recta* a la que transcurre *paralela* a la regla [*Lineal*], y ésta se llama precisamente así, “regla” [*Regel*]. Así, lo correcto es o bien virtuoso, o bien correcto. ¿Cuándo una acción es conforme a coacción? Una acción que está guiada por una regla universal de la libertad es correcta; pero si contradice la libertad según una regla universal, entonces es injusta. Ahora bien, el propósito puede ser aquí el que se quiera. Basta con que mi acción pueda ser llevada a cabo de manera que se ajuste a la libertad general. No debo <22> robar a otro nada, pero tampoco darle nada. Por eso, no actúo de manera injusta si veo morir a alguien sin prestarle ayuda. Esa es una *acción justa* [*actio justa*]. La acción es externamente correcta, aunque internamente no lo es. Lo único que no

quiero es arrebatar al otro su felicidad. Por el resto, me es indiferente, puede buscar su felicidad como quiera. Una acción que se opone a aquella acción que se contrapone a la libertad universal es correcta. La oposición a una acción injusta es un obstáculo para la acción que se opone a la libertad universal; por lo tanto, promueve la libertad y la concordancia de la libertad privada con la libertad universal. La oposición contra la acción de la libertad de otro se llama coacción. La concordancia de la libertad privada con la universal es el *principio* supremo del derecho y éste es una ley coactiva.

Nuestro *Autor* y otros definen al derecho sin un conocimiento de las leyes a cuya observancia uno puede ser coaccionado y cuya coacción no entra en conflicto con el deber. La coacción es conforme a derecho cuando fomenta la libertad universal. Una ley de las acciones que se pueden exigir coactivamente de alguien es una *ley coactiva* y el derecho a ello es un derecho de coacción. Un derecho que no es de coacción es la equidad. Ésta es *derecho en el sentido lato* [*jus late dictum*], aquél *derecho en sentido estricto* [*jus stricte dictum*]. La equidad es el derecho no coactivo. La obligación [*Schuldigkeit*] que uno tiene de observar una ley a la que, sin embargo, {15} uno no puede ser coaccionado, es obligación [*Schuldigkeit*] libre de coacción. Yo puedo ser coaccionado <23> a hacer todo aquello que sea necesario para la conservación de la libertad universal. La equidad es un derecho ético. Si puedo demandar algo a otro en derecho estricto, puedo coaccionarle a ello si rehúsa. Pero si puedo exigir algo por equidad, entonces es obligación [*Schuldigkeit*] del otro, pero no puedo coaccionarlo. La acción que concuerda con la ley universal según las intenciones morales expresadas y no según las intenciones morales internas, no es equitativa. Esto es un derecho imperfecto y no uno perfecto o estricto, que es aquello a lo que puedo ser coaccionado. Es imperfecto, pero sigue siendo derecho. Mi libertad concuerda con la de otro cuando éste concuerda con ella. Si yo pacto con mi sirviente pagarle 20 táleros imperiales por año, pero mientras tanto la vida se encarece tanto que es imposible que se las arregle con ese dinero, no le hago /1329/ nada injusto en absoluto si, aunque me lo pida, no le entrego más de los 20 táleros, pues actúo con arreglo a sus intenciones morales externas. Sin embargo, en tal caso no estaría actuando con equidad, pues él tenía la intención de quedar satisfecho con los 20 táleros imperiales anuales solo hasta que lo permitiera aquella época de bonanza. Yo podía presuponer su intención. Por tanto, él tenía un derecho efectivo, pero no un derecho coactivo; pues las intenciones morales no podrían estar bajo leyes coactivas, al ser internas. Lo equitativo puede llamarse lo *éticamente* correcto.

Por lo tanto, no trataremos de lo equitativo, sino meramente del derecho estricto. Los juristas se equivocan con frecuencia al coaccionar <24> a lo equitativo. La *ética* contiene deberes del derecho estricto y de la equidad. El derecho concierne a la libertad; la equidad, a la intención. Si no promuevo la felicidad de otro, no perjudico su libertad, sino que lo dejo hacer lo que él quiera. La libertad tiene que concordar con la universalidad; si esto no sucede, se puede coaccionar a alguien, porque obstaculiza la libertad. Aquí la causa del derecho no es ni la felicidad ni el mandato de los deberes, sino la libertad. El *Autor* ha

establecido en sus *Prolegomena* que hay una ley divina y que por medio de ella nosotros seríamos felices; pero aquí no hay ninguna necesidad de esto. Sus *Prolegomena* parecen haber formado parte del esquema de un *Collegium* específico.

Referencias bibliográficas

Kant, Immanuel, NRFey, en: Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca, 2010, *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010, pp. 1-15 y en: Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca, 2014, *Indices. Kant-Index. Section 2: Indices zum Kantschen Ethikcorpus. Band 30.2: Stellenindex und Konkordanz zum »Naturrecht Feyerabend« Teilband 2: Abhandlung des »Naturrechts Feyerabend«: Text und Hauptindex*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2014.

Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften (tomos 1–22), Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (tomo 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (desde tomo 24), 1900ss:

GMS: *Grundlegund zur Metaphysik der Sitten*, Op. Cit., tomo 4, pp. 385-463.

MS: *Metaphysik der Sitten*, Op. Cit., tomo 6, pp. 205-493.

Br: *Briefwechsel*, Op. Cit., tomos 10-13.

Refl: *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*, Op. Cit., tomo XIX.

V-Mo / Mron II: *Moral Mrongovius II*, Op. Cit, tomo 29, pp. 597-642.

Achenwall, Gotfried (1774). *Ius naturae in usum auditorum*, Göttingen, Bossiegel, (séptima edición).

Busch Werner (1979). *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants: 1762-1780*, Berlin, Walter der Gruyter.

Costa Mattos, Fernando (2010). “*Introdução ao Direito Natural Feyerabend*, de Immanuel Kant”, *Cadernos de filosofia alemã*, XV, pp. 97-113.

Delfosse, Heinrich P., Hinske, Norbert y Sadun Bordoni, Gianluca (2010). *Kant-Index. Band 30: Stellenindex und Konkordanz zum „Naturrecht Feyerabend“*. Teilband 1: Einleitung des „Naturrechts Feyerabend“, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2010.

Hirsch, Philipp-Alexander (2012). *Kants Einleitung in die Rechtslehre von 1784*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2012.

Oberer, Hariolf (1973). “Zur Frühgeschichte der Kantischen Rechtslehre”, *Kant-Studien*, 64, 1, 1973, pp. 88-102.

Ritter, Christian (1971). *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1971.

Sadun Bordoni, Gianluca (2007). “Kant e il diritto naturale. L’*Introduzione al Naturrecht Feyerabend*”, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, n°2, pp. 201-282.

Sadun Bordoni, Gianluca (traductor y editor) y Hinske, Norbert (editor) (2016). *Immanuel Kant, Lezioni sul diritto naturale (Naturrecht Feyerabend)*, Milano, Bompiani.

