

Isegoría, 2010, pp. 519-544.

Libertad jurídica y comunidad interactiva en la justificación kantiana del ideal republicano.

Marey, Macarena.

Cita:

Marey, Macarena (2010). *Libertad jurídica y comunidad interactiva en la justificación kantiana del ideal republicano*. Isegoría,, 519-544.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/macarena.marey/26>

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



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>.

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

N.º 43 **julio-diciembre 2010** Madrid (España) ISSN: 1130-2097

ισηγορίας καὶ παρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς
σύστημα καὶ προαίρεσιν εὐκρινεστέραν οὐκ ἂν εὔροι τις...
(Polibio, *Hist.*, II, 38, 6)

Justicia global

Global Justice



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CIENCIA
E INNOVACIÓN



CSIC

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Libertad jurídica y comunidad interactiva en la justificación kantiana del ideal republicano *

Juridical Freedom and Interactive Community in the Kantian Justification of his Republican Ideal

MACARENA MAREY

UBA, Conicet, CIF

RESUMEN. El objetivo de este trabajo consiste en ofrecer algunas consideraciones acerca del esquema contractualista kantiano. Se analiza la particularidad de dos elementos que son fundamentales para las teorías contractualistas, en la medida en que determinan el modo en que cada una de ellas justifica la necesidad práctica del *exeundum* y del modelo político que se deriva de ello: (I) la concepción de libertad que se adscribe a los agentes que ingresan a un contrato, y (II) el modo de concebir la interacción práctica entre esos agentes. Respecto de (I), se propone (1) que la independencia entre ética y derecho (ambas dependientes de la moral en general) redundan en una diferenciación entre la aplicación de la idea de «libertad» en ambos ámbitos, diferencia que permite comprender en qué sentido el derecho kantiano se maneja con una concepción política de la autonomía (una concepción de la autonomía para la política). Respecto de (II), se intenta mostrar (2) que Kant no concibió al estado natural (ni, por lo tanto, a la sociedad civil) en términos individualistas, sino por el contrario en los términos de una comunidad interactiva.

ABSTRACT. The aim of this article is to offer some thoughts concerning Kant's contractualism. It analyzes two elements that are fundamental to every contractualism insofar as they determine the way the *exeundum* principle and the model of state thus derived are justified: (I) The notion of freedom that is ascribed to contracting agents, and (II) the conception of the practical interaction between them. In relation to (I), the article proposes (1) that the independence between Ethics and Right in Kant suggests that the concept of freedom will receive two different kinds of applications in each realm, and that this fact allows us to say that Kant's Doctrine of Right implies a political conception of autonomy. Concerning (II), we try to show that (2) Kant did not conceive the state of nature from an individualistic perspective, but in the terms of an interactive community.

* Este artículo fue elaborado en el marco de las investigaciones correspondientes a una Beca Doctoral del Conicet (2005-2010). Agradezco especialmente los valiosos y pertinentes comentarios críticos de los lectores anónimos de *Isegoría*, quienes me han instado a aclarar muchas de las posturas sostenidas aquí.

Palabras clave: Kant, derecho, metafísica de las costumbres, libertad.

Key words: Kant, Right, Metaphysics of Morals, Freedom.

La historia de la interpretación de la filosofía política de Kant nos suele ofrecer una serie de rótulos que lo colocan en una y otra tradición de pensamiento político. Así, leemos a veces que Kant era un filósofo liberal o, por el contrario, un republicano cívico, y en contadas oportunidades que su filosofía política da lugar a la democracia radical. A mi entender, todos los rótulos terminantes presentan inconvenientes cuando los confrontamos con las fuentes kantianas pertinentes, esto es, con los textos sistemáticos jurídicos y políticos de Kant. Por su lado, también la recepción de la filosofía práctica kantiana nos presenta algunos obstáculos para su estudio. Por ejemplo, que existan propuestas llamadas «liberalismos kantianos» no significa que el pensamiento político de Kant y su ideal republicano nos provean realmente una base filosófica consistente con el liberalismo. Hubo en la historia de la filosofía política también neokantianos socialistas, como Hermann Cohen, quien en 1896 sostuvo que Kant «es el verdadero autor del socialismo alemán». ¹ Por este motivo, intentaré aquí evitar aceptar como válido cualquier rótulo para el pensamiento político de Kant y dar preferencia a la *Doctrina del derecho* en su marco conceptual: la «metafísica de las costumbres», esto es, aquel «conocimiento filosófico [...] en interconexión sistemática» que contiene «los principios que determinan *a priori* el hacer y el omitir, y los hacen necesarios» (*Crítica de la razón pura*, A 841/B 869s).

La *Metafísica de las costumbres* es la obra en la cual, en palabras de Wood, 2002, la filosofía práctica de Kant adquiere su «forma final». Por ello, se puede proponer como hipótesis metodológica que es este texto el que debe tener la última palabra cuando se trata de investigar la ética y el derecho en Kant, esto es, las dos ramas de la filosofía práctica que siendo dependientes de la «moral en general» son independientes entre sí, y cuando se suscitan discrepancias entre las tesis allí desarrolladas y los textos prácticos de la década de 1780. Después de todo, como advirtió Philonenko, en la *Doctrina del derecho* Kant «no sólo hace descubrimientos, sino que cambia de opinión»: en ella, sostiene Philonenko, Kant «progresa». Por esto, este autor propone como premisa metodológica a la hora de estudiar la filosofía práctica de Kant que,

la idea de análisis histórico y genético debe ser reemplazada por la idea de *sentido* [...]. Pero a través de esta dispersión y de esta evolución, ligadas también a condiciones históricas, una cosa permanece: todo lo que Kant escribió es profundamente inteligente y, para ser exactos, *genial*. Ningún lector debe olvidarlo —mucho menos un intérprete—. Podemos desconcertarnos frente

¹ Cohen, Hermann, 1896, p. 112.

a la movilidad intelectual, la agilidad de un espíritu como el de Kant. Sería nefasto acusarlo de esto; delataría un espíritu limitado (Philolenko, 1972, pp. 15, 16).

Este trabajo no pretenderá tampoco realizar una discusión exhaustiva con la tradición de interpretación de la filosofía política de Kant. Mi objetivo es más humilde y consiste en ofrecer *algunas* consideraciones acerca del esquema contractualista kantiano, esquema que, a mi entender, posee una originalidad que le otorga actualidad al pensamiento político de Kant: su ideal republicano contiene un *sistema* de derechos y deberes en el cual los derechos políticos de los ciudadanos (que podemos condensar en el giro «derecho a la co-legislación») no están justificados en base a libertades subjetivas y derechos de propiedad entendidos a partir de un modelo individualista, movimiento argumental que puede considerarse típico de la tradición contractualista tanto grociana-hobbesiana como propiamente liberal. Quisiera entonces analizar la particularidad kantiana de dos elementos que son fundamentales para todas las teorías contractualistas, en la medida en que determinan el modo en que cada una de ellas justifica la necesidad práctica del *exeundum* y del modelo político que se deriva de ello. Me refiero específicamente a (I) la concepción de libertad que se adscribe a los agentes que ingresan a un contrato, y al (II) modo de concebir la interacción práctica entre esos agentes. Respecto de (I), quisiera proponer (1) que la independencia entre ética y derecho (ambas dependientes de la moral en general) redundaría en una diferenciación entre la aplicación de la idea de «libertad» en ambos ámbitos, diferencia que permite comprender en qué sentido el derecho kantiano se maneja con una concepción política de la autonomía (*una concepción de la autonomía para la política*). Respecto de (II), quisiera indicar (2) que Kant no concibió al estado natural (ni, por lo tanto, a la sociedad civil) en términos individualistas, sino que por el contrario la descripción kantiana del estado natural (hipotético) contiene una concepción de la relación práctica entre los agentes que se entiende en los términos de una *comunidad interactiva*, concepción que luego da paso a la idea del *pueblo como origen de todos los derechos de las personas*.²

1. *Libertad, metodología de la doctrina del derecho y arquitectónica de una metafísica de las costumbres*

Una de las tesis fundamentales de la *Metafísica de las costumbres* es la tesis de la distinción deontológica entre la ética y el derecho. La diferencia en sus «modos de obligar» y entre sus legislaciones morales correspondientes (interna y externa, respectivamente) se traduce en una diferencia *metodológica* que

² *Doctrina del derecho*, 341.

impide que se pueda considerar sin más que la teoría jurídica kantiana sea un derivado de su teoría ética:

Se puede concebir la relación del fin con el deber de dos maneras. O bien partiendo del fin se averigua la *máxima* de las acciones conformes al deber, o por el contrario, partiendo de la máxima se averigua el *fin* que es al mismo tiempo deber. La *doctrina del derecho* toma el primer camino. Se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones. La máxima de esas acciones, sin embargo, está determinada *a priori*: que la libertad del agente pueda coexistir con la libertad de cada uno de los otros de acuerdo a una ley universal. / La *ética* toma un camino opuesto (*Doctrina de la virtud*, 382).

Podemos observar en esta cita de qué manera las dos definiciones respectivas de los modos de proceder de las doctrinas de la ética y del derecho son establecidas por Kant en términos que se pueden reducir a la diferencia entre los dos tipos de obligación moral, i. e., coacción y autocoacción, y los dos tipos correspondientes de *legislación moral*, i. e., externa e interna, respectivamente. En efecto, Kant describe el movimiento que toman las respectivas argumentaciones en los términos de la relación doble que los «fines» —o principios prácticos— de los agentes mantienen con las obligaciones correspondientes, a la vez que con las «máximas» (y acciones) que estos mismos fines o principios en gran medida informan. Dado que la adopción de un «fin», entendido ya sea como el propósito particular y contextual de una acción que un agente mantiene en un momento determinado, ya sea como el principio práctico más general que informa su plan de vida, sólo tiene sentido como una especie de acto que pertenece exclusivamente a la «libertad interna», el único tipo de obligación que es pertinente en relación con esta adopción es la autocoativa, así como el único tipo de legislación que le es adecuada es la interna. A partir de esta sencilla indicación puede comprenderse la afirmación de Kant: «*fin y deber distinguen las dos divisiones de la doctrina general de las costumbres*». ³ Esta tesis de Kant estructura la forma arquitectónica de una metafísica de las costumbres como «sistema de conocimientos puros *a priori*» (*Doctrina del derecho*, 217) que contiene los principios normativos (i. e., «que determinan a prior el hacer y el omitir, y los hacen necesarios», *Crítica de la razón pura*, A 841/B 869) que no dependen de perspectiva teórica alguna y, por lo tanto, sirve para entender la arquitectónica completa de la filosofía práctica que Kant publica de modo sistemático por primera vez en *Metafísica de las costumbres*. Con esto quiero decir que la división de la doctrina general de las costumbres se entenderá de modo eminente a partir de las diferencias entre las legislaciones ética y jurídica.

Las leyes de la libertad se llaman —a diferencia de las leyes de la naturaleza— *morales*. Cuando conciernen únicamente a acciones meramente ex-

³ *Doctrina de la virtud*, 381.

ternas y a su legalidad, se llaman *jurídicas*. Cuando se exige que las leyes mismas deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*. Se dice, entonces, que la coincidencia con las primeras es la *legalidad* y que la coincidencia con las segundas es la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el uso externo. La libertad a la que se refieren las segundas puede ser la libertad tanto en el uso externo como en el interno del arbitrio en la medida en que él es determinado por leyes de la razón (*Doctrina del derecho*, 214).⁴

En la medida en que la ética pertenece al ámbito de la «libertad interna», ella especifica no sólo una serie de deberes morales-éticos sustantivos incapaces de recibir legislación externa (como por ejemplo «la propia perfección» y la «felicidad ajena»), sino que también estipula cuáles son las razones (o los motivos) en base a las cuales un agente debe realizar las acciones que esos deberes mandan para que se pueda decir que ellas tienen valor de moralidad. En este marco, las ideas de autoacción y de legislación interna nos proveen indicaciones fértiles para comprender que la respuesta a una de las preguntas que estructuran *Fundamentación* («¿cómo es que [woher] obliga la ley moral?», *Fundamentación*, 450) consiste en la tesis de que la fuente de normatividad de la ética, es decir, el «fin de la humanidad», constituye un principio práctico *cuya adopción efectiva y conciente por parte de un agente es condición necesaria para la adscripción de valor de moralidad a una acción o a una máxima*.⁵ Lo que me interesa destacar aquí es que una de las intenciones fundamentales de Kant en su teoría *ética*, tanto en *Fundamentación* como en *Doctrina de la virtud*, es especificar las *condiciones tanto formales como «materiales»* que debe satisfacer la aplicación por parte de un agente de ciertos procedimientos de razonamiento práctico para que se pueda decir con propiedad que la acción y el juicio moral resultantes de esta aplicación poseen valor de *moralidad*.

El modo en que se dé cuenta de la diferencia entre las dos legislaciones morales es, entonces, un tópico central para el estudio de la filosofía política de Kant. En efecto, si se considera, por ejemplo, que la república kantiana se fundamenta de algún modo en nociones que debemos considerar como exclusivas de la ética (y no como propias de la moral en general, que incluye también al derecho), se nos plantearía un gran problema al momento de dar cuenta de la exigencia política del «consentimiento» ciudadano. Tal interpretación sería vulnerable a la objeción de que si el criterio para este consentimiento se basa en la idea de que toda obligación jurídica se justifica normativamente en

⁴ Dejo aquí de lado la compleja cuestión de si la distinción entre «moralidad» y «legalidad» es concebida exactamente del mismo modo en *Fundamentación* y en *Metafísica de las costumbres*.

⁵ En efecto, esto es lo que demanda el «principio supremo» de la ética enunciado en *Doctrina de la virtud*, 395.

última instancia en la «libertad interna» y demanda, *por lo tanto*, la adopción de «fines de la razón», entonces el modelo político kantiano contradiría las tres condiciones de la definición del «concepto del derecho» (*Doctrina del derecho*, 230). Como sabemos, estas condiciones indican que (1) el derecho tiene su jurisdicción sobre «la relación externa y práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones como hechos pueden tener una influencia recíproca», que esta relación (2) «no significa la relación del arbitrio con el *deseo* [...] del otro, como en las acciones de la beneficencia o de la indiferencia, sino únicamente con el *arbitrio* del otro», por lo cual (3) «en esta relación recíproca de los arbitrios no se toma en consideración la *materia* del arbitrio, esto es, el fin que cada uno se propone con el objeto que desee [...]; sólo se pregunta por la *forma* de la relación del arbitrio de ambas partes en la medida en que se los considera *libres* y si en virtud de esta relación la acción de una de las partes se puede conciliar con la libertad de la otra de acuerdo a una ley universal». ⁶

La distinción entre deberes éticos y deberes jurídicos tal como aparece en *Metafísica de las costumbres* no será por tanto una cuestión menor, dado que sólo los deberes morales *jurídicos* son aquéllos se corresponden con un «derecho» en sentido estricto, es decir, como un «fundamento legal» para «obligar a otros». En efecto, a partir de la «división de la metafísica de las costumbres en general» según la legislación adecuada para cada una de sus dos ramas (*Doctrina del derecho*, 239-240), Kant realiza una «división de la moral» «según la relación objetiva de las leyes con el deber» (*Doctrina del derecho*, 240). Los deberes «jurídicos» o «perfectos» serán establecidos como tales según el «derecho de la humanidad en nuestra propia persona» (en el caso de los «deber[es] para con uno mismo») y según «el *derecho* de los seres humanos» (en el caso de los «deber[es] para con los otros»), mientras que los deberes «de virtud» o «imperfectos» (esto es: éticos) serán establecidos como tales según su relación con «el *fin* de la humanidad en nuestra propia persona» (en el caso de los «deber[es] para con uno mismo») y según «el *fin* de los seres humanos» (en el caso de los «deber[es] para con los otros»). ⁷ Con esta división, se descubre claramente en qué consiste aquella distinción fundamental entre ética y doctrina del derecho en *Metafísica de las costumbres* («fin y deber distinguen las dos divisiones de la doctrina general de las costumbres»): los deberes de virtud obligan a la adopción de fines —y por ello la legislación ética es interna—, mientras que los deberes jurídicos son legislados de acuerdo con su correspondencia recíproca con derechos de los otros en el ámbito de la libertad «externa».

A diferencia de los fines, los derechos podrán constituir así aquellas «*facultades* (morales) de obligar a otros, esto es, como un fundamento legal fren-

⁶ Lo que remite claramente al «principio universal del derecho» enunciado en *Doctrina del derecho*, 230-1.

⁷ Los resaltados en «derecho» y «fin» son míos.

te a los otros (*titulum*)» (*Doctrina del derecho*, 237) que nos permitirán justificar un empleo de la coacción.⁸ Como una «coacción ejercida para tener fines se contradice a sí misma» (*Doctrina de la virtud*, 381), ninguna obligación surgida de la legislación ética puede ser una base de justificación válida para determinar (sea *a priori* en la teoría jurídica, sea en la praxis concreta de legislación en el estado) obligaciones coactivas. También se da el caso inverso: un derecho, como facultad para la coacción, no puede servir para imponer un deber de virtud (caso contrario, una obligación generada por un tercero en el ámbito de la «libertad externa» tendría la pretensión ilegítima de convertirse *sin mediación de consentimiento reflexivo y autónomo* por parte del agente obligado en una obligación *auto-coactiva*).

Kant adelantaba ya en *Fundamentación* (en una nota al pie antes de los cuatro ejemplos de deberes deducidos del imperativo de la ley general) que dejaría el tema de la división de los deberes para una «futura *Metafísica de las costumbres*», y aclaraba que por «deber perfecto» entendía a aquél que «no admite excepción en beneficio de la inclinación» (*Fundamentación*, 422). Sin embargo, es evidente que la idea misma de un deber, sobre todo en la medida en que ese deber es establecido a partir de la aplicación de un procedimiento de razonamiento práctico por parte de un agente, excluye la posibilidad de que ese agente esté autorizado a exceptuarse de la obligación correspondiente; por lo tanto, la definición que Kant da de «deberes perfectos» es aplicable también a los deberes «imperfectos». De hecho, en *Doctrina de la virtud*, 390 Kant afirma que por «deber amplio» o imperfecto «no se entiende un permiso para hacer excepciones a la máxima de las acciones». En consecuencia, Kant no explica con la definición de «deber perfecto» en *Fundamentación* qué es lo que hace que un deber sea perfecto, sino sólo que es lo que hace que una acción (u omisión) sea obligatoria, por contraposición a meramente permitida, aconsejable, conveniente, etc. A partir de la concepción de los deberes éticos en *Doctrina de la virtud*, queda claro que hablar, como hacía Kant en *Fundamentación*, de «deberes éticos perfectos» es inadecuado. Así, en la «Introducción» a *Metafísica de las costumbres*, Kant aclara que «la legislación de que las promesas hechas deben ser mantenidas no se encuentra en la ética, sino en el *ius*»:

Porque si no fuera así, y la legislación misma [que establece el deber de cumplir con los contratos] no fuera jurídica, y por lo tanto el deber resultante no fuera propiamente un deber jurídico (por oposición a un deber de virtud), entonces clasificaríamos a la fidelidad (correspondiente a la promesa hecha en un contrato) junto con las acciones de la benevolencia y a la obligación correspondiente [i. e., a la obligación autocoadtiva] (*Doctrina del derecho*, 220).

En *Metafísica de las costumbres*, la obligación de «mantener las promesas», entonces, no se justificará ya, *stricto sensu*, como deber por medio de una

⁸ Véase también *Doctrina de la virtud*, 383.

aplicación *ética* (por parte de un agente que delibera moralmente en la vida cotidiana) de, por ejemplo, el imperativo categórico de la ley general, como sucedía en *Fundamentación*,⁹ y sólo se puede decir que es un deber ético cuando a esa obligación se agrega («sintéticamente») el mandato de acatarla en base a las razones adecuadas (i. e., «por deber»). Dado que esta motivación propiamente ética se deriva de la prioridad normativa del principio del fin de la humanidad en su aplicación a la ética, podemos descubrir que un procedimiento de razonamiento moral-ético (es decir, la legislación ética) no puede limitarse a la función de guiar el juicio moral-ético en el establecimiento de mandatos y acciones moralmente permisibles, sino que se debe orientar también a establecer qué tipo de motivación es propiamente virtuosa (i. e., con valor de moralidad). En *Doctrina de la virtud*, entonces, queda claro que *todos* los deberes éticos son amplios, no importa si su contenido proviene del ámbito jurídico o si es específicamente ético (como por ejemplo la «propia perfección»), porque la legislación ética no se define primariamente por el contenido de los deberes a los que obliga (aunque sí establece deberes que no pueden recibir legislación exterior), sino por que al contenido de cualquier obligación agrega la obligación de realizarlo de manera virtuosa. Así, en la concepción definitiva de la ética kantiana, obligaciones que en *Fundamentación* eran consideradas éticas por el modo en que se establecían —es decir, *por medio de la legislación interna*— son generadas a partir de una clase de legislación que no se corresponde estrictamente con la «libertad interna», ni con la noción normativa de la autonomía propia de la ética kantiana. La importancia de este refinamiento radica en que por detrás de ella encontramos el énfasis que la noción de «fin» adquiere en el marco de la arquitectónica de la *Metafísica de las costumbres*, tanto para la comprensión del tipo de argumentación que Kant empleará para la elaboración de su ideal republicano y sus elementos jurídico-políticos, como para la comprensión de la especificidad de la idea de «deber ético» en esta obra.

En resumen, *Doctrina de la virtud* establece definitivamente para la ética la *prioridad normativa de las consideraciones de tipo «material», en el sentido de asociadas a las adopción efectiva de los fines de la razón en la «libertad interna»*, por sobre la reflexión acerca de las condiciones formales de las máximas, cuando se trata de la atribución de valor de *moralidad* a las acciones.¹⁰ De este modo, una acción podrá ser considerada como la satisfacción

⁹ En efecto: el interés de Kant en la segunda parte de *Fundamentación* no se agota en analizar el fenómeno moral en general, o el fenómeno de la obligación en general, sino que se realiza allí un análisis de las obligaciones desde la perspectiva de la *moralidad* y de sus exigencias, esto es, desde la perspectiva de la libertad interna. Si el análisis de *Fundamentación* permaneciera en el fenómeno de la moral en general, y no de la ética en particular, la distinción allí realizada en términos normativos entre moralidad y legalidad perdería gran parte de su sentido. Agradezco a los lectores anónimos de *Isegoría* por instarme a aclarar este punto.

¹⁰ Con esto *no quiero decir* que *Fundamentación* constituya una «ética formal» y *Doctrina de la virtud* una «ética material», sino solamente que los desarrollos kantianos de la ética («doctrina de la virtud» y «sistema de los fines») como rama de una metafísica de las costum-

de un deber moral-ético (independientemente del éxito en su realización) si y sólo si su máxima satisface tales condiciones formales y *sustantivas* o «*materiales*». Ahora bien, *es precisamente este último rasgo definitorio de la legislación ética (interna) aquello que queda explícitamente excluido del análisis kantiano del ámbito jurídico de la interacción entre personas que son «externamente» libres*. Por este motivo ocurre (y esto es lo que me interesa resaltar aquí), por ejemplo, que la exigencia de universalizabilidad deba recibir dos aplicaciones y justificaciones separadas y diferentes en el ámbito de la ética y en el ámbito del derecho, de manera tal que la obligación jurídica y el «principio universal del derecho» no pueden ser sin más asociados al tipo de justificación de la validez de la ley moral que fundamenta la ética de Kant y que él expone en los dos textos éticos de la década de 1780. Lo mismo ocurre con el empleo del término «libertad»: no se trata exactamente del mismo concepto cuando refiere a la libertad interna que cuando refiere al ámbito de la interacción práctica entre arbitrios libres. Finalmente, en la definición de la ética kantiana como «sistema de los fines» (*Doctrina de la virtud*, 381) podemos descubrir que el hecho de que el derecho abstraiga de la motivación y de los «fines en general» de los agentes no significa que la teoría política kantiana simplemente haga a un lado la motivación ética de «actuar por deber». Significa, por el contrario, que la teoría política trata con un tipo de *legislación*, y, por lo tanto, con un tipo de *argumentación para la justificación de los deberes y de la libertad como derecho diferentes de la legislación ética y de su justificación en la libertad trascendental*.¹¹ En consecuencia, las nociones jurídicas de libertad, autonomía, igualdad, estrechamente vinculadas a la noción de ley, deben entenderse también como nociones diferentes de sus análogas en la ética, y no meramente como *aspectos* correlativos de la «moralidad individual», como se deduce de la ya clásica lectura de Kersting, 1992, p. 161: «La república kantiana es el estado de la razón en el mundo fenoménico. Es la contraparte social y política para realizar [...] la moralidad individual; la justicia institucionalizada de la república se corresponde con la moral habitualizada del individuo; el estado republicano y la moral individual son ambos diferentes aspectos de una única Razón humana.»

Así, para Kersting, 1984, p. 125, «la doctrina del derecho resulta, desde el punto de vista de la teoría de la validez, dependiente de la *Crítica de la razón práctica*.» Sin embargo, a mi entender, la tesis de la dependencia de

bres iluminan los dos textos prácticos, *propedéuticos*, de la década de 1780, de modo tal que la existencia innegable de rasgos «materiales» en la ética kantiana, opacada en *Fundamentación* y en *Crítica de la razón práctica*, queda al descubierto en *Metafísica de las costumbres*, con consecuencias importantes para una *lectura sistemática de la ética kantiana*.

¹¹ Con esto *no quiero decir* que el derecho en Kant no dependa de la moral: por el contrario, quiero decir que en *la medida en que él depende de la moral* (en la medida en que existe un sistema normativo *a priori* del derecho), no lo hace de la misma manera en que el sistema de la ética se funda en la ley moral. Ambos lo hacen de modo diferente.

la *Doctrina del derecho* respecto de la segunda *Crítica* debe ser demostrada a partir de *Metafísica de las costumbres*. Esto implica, claramente, dar cuenta del hecho de que Kant no presenta su «división de la metafísica de las costumbres en general» ni su «división de la moral en general» de modo arquitectónico (sistemático) exhaustivamente en los dos textos prácticos de los 1780. Contra la línea de razonamiento de Kersting, aparece así, aunque sea, la pregunta acerca de por qué se debería asumir que la novedosa arquitectónica de la metafísica de las costumbres no modifica las posturas kantianas anteriores. Esta pregunta no afecta, en primera instancia al menos, a una lectura de la filosofía moral de Kant que proceda desde *Metafísica de las costumbres*, que mantenga una perspectiva sistemática de ella y que tenga en cuenta la diferencia entre una «crítica de la razón práctica» como «ejercicio preliminar que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*» (*Crítica de la razón pura*, A 841/B 869) y «metafísica de las costumbres», sino a la idea de que los dos textos prácticos de 1780 mantienen inalterablemente su vigencia frente a *Metafísica de las costumbres*.

En resumen, de acuerdo con la diferenciación entre las legislaciones de la ética y del derecho, la noción de autonomía o libertad que Kant expone en la *Doctrina de la virtud* no es equivalente a los usos de la noción de libertad o autonomía que resultan pertinentes para el análisis del «concepto del derecho», el «principio universal del derecho» y del «derecho innato» de las personas. Por el contrario, como es sabido, es posible distinguir varios sentidos en los cuales se puede emplear la noción de autonomía o libertad en la *Metafísica de las costumbres*.

Un rasgo esencial de la *noción ética* de la autonomía o libertad se refiere al tipo de motivación por el cual se realiza una acción. Desde el punto de vista de la ética, el hecho de que el tipo de motivación subjetiva de una acción sea un elemento central para la evaluación de su moralidad supone que las razones para actuar que un agente puede sostener son o bien «heterónomas» o bien «autónomas». De este modo, una acción libre en el sentido normativo ético es aquella que se lleva a cabo con la intención consciente de no actuar por motivos —o fines— asociados a preferencias particulares, ni ponderando los beneficios relacionados con ellas que la acción pueda reportarle al agente (lo cual coincide con el concepto negativo de libertad interna como independencia de motivos heterónomos), sino sólo por deber (lo cual coincide con el concepto positivo de la libertad interna). Ahora bien, este requisito (en apariencia) formal no agota la definición kantiana de la autonomía ética. La ética kantiana incluye un tipo de motivación que se distingue de la obligación (sólo en apariencia) *formal* de «actuar por deber». Por esta segunda exigencia positiva y sustantiva se demanda al agente obrar con la intención conciente de promover ciertos fines *materiales* (*Doctrina de la virtud*, 383; 380-381) —v. gr., la propia perfección y la felicidad ajena, o el «fin del ser humano en

general». Esto último resulta una exigencia que Kant explicita al formular, en *Doctrina de la virtud*, 395 el principio supremo de la ética:

El principio supremo de la doctrina de la virtud es: actúa según una máxima de *fin*es tales que tenerlos pueda ser una ley universal para cada uno. —Según este principio el ser humano es fin tanto para él mismo como para los demás y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a los otros meramente como medios (con esto puede ser también indiferente para con ellos), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general.

Dada esta definición y esta explicación del principio supremo de la ética, podemos descubrir que una acción libre o autónoma es, entonces, aquella cuya intención es virtuosa en este último sentido positivo: debe quedar justificada en base a una razón para actuar que posee un contenido sustantivo específico, a saber, el «fin de la humanidad»; a la inversa, una acción cuya intención consciente es contraria a la ley moral o al fin de la humanidad, no resulta propiamente libre o autónoma en un sentido ético evaluativo. Por lo tanto, la autonomía ética implica no sólo un modo particular de juzgar qué fines y motivos puede resultar moralmente válido aceptar (un procedimiento ético que guíe el razonamiento práctico), sino que *también exige la adopción libre y efectiva por parte del agente de ciertos fines éticos sustantivos que, claramente, conforman un determinado ideal de buena vida (virtuosa)*.¹²

Por su parte, la teoría jurídica y política kantiana contiene al menos tres sentidos diferentes en los que puede emplearse una noción de autonomía o libertad que excluyen la noción ética de libertad (interna). Por un lado, encontramos la idea básica de libertad como *capacidad necesaria* para la imputabilidad. La idea del derecho coactivo resulta pertinente sólo en la medida en que un actor sometido a él puede ser capaz de comprender y seguir normas jurídicas y de reconocerse como «autor (*causa libera*) de una acción» y de sus efectos en la libertad de otros agentes (*Doctrina del derecho*, 223-224, 227). Sin embargo, aunque en ciertos casos puede considerar la intención del agente (en el sentido de intencionalidad de la trasgresión y como competencia judicial), el derecho es indiferente respecto del *carácter* de la intención o de los fines que un agente se propone al realizar una acción (*Doctrina del derecho*, 230). De modo que se puede discernir entre la libertad como capacidad en el sentido presupuesto por el derecho coactivo y la autonomía como capacidad para la acción virtuosa. En el ámbito del derecho coactivo, la autonomía o libertad se entiende, en una primera instancia, simplemente como la capacidad personal que permite explicar —o describir— la obligación jurídica en general en términos de la «libertad en el uso externo del arbitrio». De esta noción básica de la libertad externa se diferencian, al menos, otros dos usos

¹² Como han notado especialmente Taylor, 2005, Guariglia, 1999, Bertomeu, 1999 y Wood, 1999.

normativos de la noción de libertad o autonomía «en el uso externo del arbitrio» (como *derecho* de las personas a la vez que como capacidad a la base de este derecho), exclusivos de la teoría jurídico-política que, a grandes rasgos, coinciden con la diferencia entre los conceptos que Kant llama «negativo» y «positivo» de la libertad, respectivamente.

El primero de ellos es lo que podemos llamar «libertad de acción». En términos generales, podemos decir que la noción de libertad sirve para definir el derecho universal a realizar sin interferencia de terceros todas las acciones que el agente considere necesarias para la obtención de los fines particulares que se propone. Esta noción normativa de libertad como derecho, presupuesta en el «postulado jurídico de la razón práctica» (*Doctrina del derecho*, párrafo 2), justifica la autorización del empleo (recíproco) de la coacción y la consecuente necesidad del establecimiento de un árbitro con la competencia para regular el comportamiento de los agentes. Como es evidente, tampoco esta noción de libertad coincide con la autonomía ética ya que esta última no puede justificar el uso de la coacción externa. Por otro lado, la libertad de acción presupone sólo la capacidad de tener y sostener «fines en general» y la aptitud para escoger los cursos de acción que mejor se adecuen a ellos (capacidad que Kant llama «técnica», «pragmática» o «prudencial») y es indiferente respecto de la capacidad del agente, necesaria para la acción virtuosa, de adoptar fines que resulten «objetivos» por contraposición a «contingentes» (*Doctrina de la virtud*, 383-384). A diferencia de la autonomía ética, la noción de libertad de acción sirve para garantizar los derechos sustantivos necesarios para que los agentes puedan desarrollar sus diversas concepciones particulares de la buena vida («felicidad», según *Teoría y praxis*), incluso cuando ellas no coinciden con el ideal *ético* de la autonomía. Asimismo, la relación que las nociones de libertad como imputabilidad y de libertad de acción mantienen con la idea del derecho coactivo en general en *análoga* a la que mantiene la libertad trascendental con la ley ética en la segunda *Crítica*: la primera es la *ratio essendi* de la segunda (su *ratio cognoscendi*, *Crítica de la razón práctica*, 4, nota). Es decir: la mera idea de ley jurídica —en tanto que ley, y por ello también el concepto del derecho es «moral»— implica analíticamente (por su propio concepto) *alguna* noción de libertad en general. Si la idea del derecho positivo y coactivo (i. e.: moderno) tiene sentido en primer lugar es porque se supone que las personas son libres con anterioridad (lógica) a la existencia de normas —como mínimo, como agentes capaces de imputabilidad.

Ahora bien, las dos últimas nociones de la libertad son, en cierta medida, aquéllas por las cuales el derecho racional moderno explica, desde Grocio y Hobbes, la función básica del derecho y del estado. La originalidad de Kant consiste en agregar a esta explicación de la autoridad una exigencia de legitimidad que se basa en un segundo sentido normativo en el que se emplea la noción de libertad en los textos jurídicos y políticos kantianos, a saber, como

derecho a no obedecer ninguna norma a la que no se puede prestar consentimiento:

La libertad jurídica (es decir, la externa) no puede definirse, como suele hacerse, en términos del permiso de «hacer todo lo que uno quiera, siempre que no se cometa injusticia contra nadie». Pues, ¿qué significa *permiso*? Es la posibilidad de las acciones, siempre que con ellas no se cometa injusticia contra nadie. Por tanto, la definición rezaría así: libertad es la posibilidad de aquellas acciones con las que uno no comete injusticia contra nadie. Uno no es injusto contra nadie (haga lo que haga) cuando no es injusto contra nadie: o sea que se trata de una tautología vacua. Mi *libertad* externa (jurídica) debería más bien definirse como sigue: es la facultad de no obedecer ninguna ley externa más que a las que pueda dar mi consentimiento (*Paz perpetua*, 350, nota al pie).

Esta definición kantiana intenta responder a la pregunta —planteada por Rousseau—¹³ de cómo es posible que un agente pueda ser libre cuando se encuentra sujeto a normas coactivas, y en última instancia permite justificar la noción kantiana de la soberanía popular en base a la idea de co-legislación. Por otro lado, esta noción de la libertad permite comprender también en qué sentido se puede decir que los derechos inalienables de las personas son la fuente y límite normativos principales de todo el sistema kantiano de derechos y obligaciones jurídicas. En efecto, Kant indica que la «facultad de no obedecer ninguna ley externa más que aquéllas a las que pueda dar mi consentimiento», y los derechos que se derivan de ella (i. e., la «igualdad» y la «dependencia de todos respecto de una única legislación común» —es decir, el derecho a ver el «derecho innato» constitucionalmente protegido) son los derechos «innatos, inherentes a la humanidad e inalienables» (*Paz perpetua*, 350, nota) que quedan garantizados de modo pleno sólo por el ideal republicano. La noción de autonomía sirve, de este modo, como un criterio para evaluar la legitimidad y la justicia de la legislación jurídica en su praxis concreta.

El tipo de «consentimiento» que exige la noción normativa (política) de libertad jurídica implica, en última instancia, una noción de autonomía que podemos entender en términos procedimentales y estrechamente asociados a la pregunta kantiana por la legitimidad política, esto es: una noción política de autonomía que serviría para dar cuenta de aquellas capacidades por las cuales los ciudadanos pueden evaluar la legitimidad y la justicia de las normas coactivas y del empleo del poder coactivo del estado en general. Asimismo, podemos observar que si la teoría política kantiana logra mantener su independencia respecto de la ética, el consentimiento autónomo debería ser accesible también para ciudadanos que no rigen su vida de acuerdo a los prin-

¹³ Véase, por ejemplo, *Contrato social*, p. 360: «“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes”. Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social».

cipios de la ética kantiana, y especialmente, si tenemos en cuenta los tratamientos kantianos de la diversidad de cultos religiosos en la *Contienda de las facultades* y de las consecuencias para la teoría política del hecho de la diversidad de los modos de concebir en qué consiste la «felicidad» (*Teoría y práctica*, 289), para agentes que rigen su vida de acuerdo con cierta institución eclesiástica o cierta interpretación de algún libro sagrado, o de acuerdo a su interés egoísta. Resulta evidente que la división de la metafísica de las costumbres entre ética y derecho, que implica que la justificación de los deberes jurídicos no pueda apelar a elementos exclusivos de la ética kantiana, excluye también la apelación a cualquier tipo de concepción particular de la buena vida (de la «felicidad», de la «religión», de los «fines en general») como criterio aceptable para la legislación de obligaciones jurídicas. Por ello, el consentimiento requerido por una concepción kantiana de la legitimidad demandará una justificación en base a *razones públicas* (*esto es: aceptables por todos los implicados*). En efecto, dada la exclusión de las consideraciones éticas como fuente de argumentos jurídicos, el consentimiento ciudadano sólo puede ser justificado en base a razones o argumentos que resulten independientes de los fines particulares de los agentes, incluso cuando éstos coinciden con los fines de la ética kantiana, puesto que en la filosofía jurídico-política kantiana «se deja al arbitrio libre de cada uno el fin que quiera proponerse para sus acciones» (*Doctrina de la virtud*, 382).

La exigencia kantiana de consentimiento implicaría, entonces, una idea de *autonomía racional entendida como capacidad general para juzgar en base a principios universalmente aceptables*. En este sentido, podemos afirmar (siguiendo a O'Neill, 1989, pp. 66-77) que esta capacidad, central para el ejercicio de la autonomía moral en general, es definitoria de una teoría kantiana de la acción que puede aplicarse al plano jurídico sin contradicción con la tesis de la distinción metodológica entre la ética y el derecho, y a la cual se contraponen tanto las explicaciones de la agencia en términos de preferencias e intereses, como las concepciones «autenticistas» de la autonomía personal. Ahora bien, como capacidad del agente, esta idea de autonomía moral es aplicable a las dos *Doctrinas de Metafísica de las costumbres, aunque de modos diferentes*. La ética kantiana adscribe un valor moral intrínseco a la convicción de actuar independientemente de —y por oposición a— una motivación en base a deseos, preferencias e intereses personales-particulares (y demás principios heterónomos, como por ejemplo una concepción teleológica o teológica de la perfección). De hecho, Kant define la virtud en estos términos (*Doctrina de la virtud*, 379-380). Por el contrario, el derecho kantiano toma como punto de partida el hecho de que las personas pueden actuar de acuerdo a motivaciones egoístas, o de acuerdo a costumbres ancladas en una tradición, o según los preceptos de una religión, etc., y que, al hacerlo, no dejan de actuar de manera autónoma o libre. En rigor, la definición de la «libertad jurídica» en base a la posibilidad de prestar consentimiento no dice nada acerca

de la concepción ética de la autonomía como independencia de motivaciones ajenas a la determinación inmediata del arbitrio por los fines de la razón pura práctica.

Ahora bien, dado que la definición misma de la metodología de una «doctrina del derecho» excluye, al menos *prima facie*, la posibilidad de que una norma jurídica o un empleo del poder coactivo del Estado reciban una justificación de su normatividad en base a la apelación a un «fin en general», podemos esperar que la diferenciación entre la legislación ética y la legislación jurídica presente consecuencias asimismo para la argumentación por medio de la cual la teoría kantiana justifica la formación de la «voluntad general» de la ciudadanía reunida, sujeto político que retendrá de modo exclusivo la competencia de legislar el derecho al que refiere el «principio universal del derecho». En lo referente a cómo procede el tratamiento kantiano de la formación de una voluntad general soberana, quisiera centrarme en ahora en la siguiente hipótesis interpretativa: la conexión que se establecerá en la filosofía política kantiana entre el «principio universal del derecho» (cuya normatividad es establecida *a priori*) y la «voluntad general»¹⁴ legisladora y soberana se basa en la idea kantiana de que ningún uso de la «libertad externa» puede resultar legítimamente protegido por un derecho público si no se parte, para su elaboración, del reconocimiento de que cualquier acto de una «voluntad unilateral» presupone la idea de una «voluntad omnilateral»:

La propia voluntad no puede autorizar una adquisición exterior más que únicamente en la medida en que ella está contenida en una voluntad reunida *a priori* que manda absolutamente (esto es, por medio de la asociación de los arbitrios de todos los que pueden estar en una relación práctica recíproca), porque la voluntad unilateral (a la cual pertenece también la voluntad bilateral en tanto que *particular*) no puede imponer a cada uno una obligación que es en sí misma contingente, sino que para ello se necesita de una voluntad *omnilateral* unida no de manera contingente sino *a priori*, por lo tanto necesariamente unida y, por esto mismo, por sí misma legisladora. Pues sólo de acuerdo con este principio suyo es posible el acuerdo del arbitrio libre de cada uno con la libertad de todos [i. e., el respeto del «principio universal del derecho»], y por lo tanto, [sólo por medio del principio de la «voluntad omnilateral» son posibles] el derecho en general y también un mío y tuyo exterior (*Doctrina del derecho*, 263, § 14).

Como sabemos, esta «voluntad omnilateral», que es la condición de posibilidad de la validez *efectiva* de cualquier concepto jurídico, queda legalizada

¹⁴ *Doctrina del derecho*, 342: «El derecho de la legislación suprema en una comunidad no es un derecho alienable, sino que es el derecho más personal de todos los derechos. Quien lo retiene, sólo puede ordenar al pueblo por medio de la voluntad colectiva del pueblo, pero no puede ordenar sobre la voluntad colectiva misma, que es el fundamento original para todos los contratos públicos». Véase asimismo *Doctrina del derecho*, 313-314 (§ 46), 340, 341, 368-372, *Paz perpetua*, 349-359, p. 50, *Teoría y praxis*, 294-295, 297.

con el establecimiento efectivo de una «voluntad general» soberana que retiene el poder legislativo de manera exclusiva y que legisla, en la república kantiana, legítimamente sólo cuando los ciudadanos participan efectivamente de ella. La formación de esta «voluntad general soberana» es «co-original» con el establecimiento del ideal republicano con su «constitución republicana», que regulará la práctica legislativa de la voluntad general. En base a estas consideraciones, pienso que la justificación normativa del principio político de una voluntad general soberana *se realiza en los términos jurídico-políticos que definen a la especificidad del análisis kantiano del tipo de interacción práctica que se suscita entre personas o agentes «externamente libres».*

2. *Interacción y derecho innato: la formación de la voluntad general popular soberana*

El modo en que Kant entiende *la libertad como derecho de las personas* opera un giro copernicano respecto del modo en que ella es entendida por la tradición grociana-hobbesiana en el marco conceptual del problema de la «contradicción jurídica» definitoria del estado natural. Mientras que la mencionada tradición limita el alcance normativo del derecho subjetivo de la libertad al ámbito del «derecho privado» (derechos de propiedad), advertimos que Kant explícitamente define a la «libertad externa» en los términos que, en rigor, pertenecen al ámbito del derecho público, esto es: en términos de la aceptabilidad de las obligaciones jurídicas que se impongan para subsanar los inconvenientes del «vacío legal» (*Paz perpetua*, 350, nota al pie).

Ahora bien, otro de los elementos que definen a la descripción kantiana del estado natural consiste en que él es entendido eminentemente desde la perspectiva de la pregunta acerca de cuáles son los efectos que la adscripción a las personas de un «derecho innato» a la libertad «externa» como «*independencia del arbitrio constrictivo del otro*» (*Doctrina del derecho*, 237) tiene en su *interacción*.¹⁵ En efecto, Kant considera que

Es claro que un hombre que estuviera completamente solo en la Tierra no podría, en rigor, tener ni adquirir ningún objeto exterior como lo suyo porque entre él como persona y todos los objetos exteriores como cosas no existe una relación de obligación. Por lo tanto, tampoco existe, propiamente hablando, un derecho (directo) a una cosa sino que se llama «derecho» únicamente a lo que le corresponde a alguien frente a una persona que está en

¹⁵ El «derecho innato» (*Doctrina del derecho*, 237-238) tiene, estrictamente, su jurisdicción en el ámbito de la interacción (i. e., el ámbito en el cual las acciones de las personas se influyen mutuamente), al cual se aplica la coacción, y, por lo tanto remite a la libertad externa o jurídica. En efecto, Kant aclara que el derecho innato «puede ser llamado interno» no en el sentido de que corresponda al ámbito de la «libertad interna» de la ética (doctrina de la virtud), sino en el sentido estricto de que se contrapone a lo «adquirido».

posesión común junto con todos los demás (en la condición civil) (*Doctrina del derecho*, 261, § 11).

La centralidad que esta *premisa de la interacción* obtiene en la argumentación kantiana de la justificación del *exeundum* se evidencia sobre todo en la hipótesis de la «comunidad originaria del suelo en general» (*Doctrina del derecho*, 262) como condición lógica de la posibilidad de cualquier «adquisición originaria». Como notó Bertomeu, 2004, la noción kantiana de «posesión común del suelo» se diferencia de la grociana en la medida en que esta última es considerada desde una perspectiva empírica; i. e., en la teoría de la propiedad de Grocio, esa posesión común no constituye la base conceptual para la necesidad de justificación de los reclamos acerca de la posesión privada, sino que sólo intenta mostrar cómo «ocurrió» la apropiación que da lugar a la necesidad de un árbitro que establezca un «derecho privado». En Kant, la premisa hipotética de la posesión común implica que cualquier acto de adquisición que un agente pretenda realizar necesariamente estará sujeto a una exigencia de justificación frente a los demás agentes con los que está hipotética o idealmente en una posesión común originaria. Cualquier acto de adquisición «privada» implica, por esta premisa, *eo ipso* consecuencias en la libertad y en el estado de los demás agentes, que se verán obligados (presuntamente en el estado natural, y perentoriamente en la condición civil) a «abstenerse» de tomar posesión del suelo «adquirido» por el primer agente. Es por esta influencia inevitable de la acción de un agente sobre la (libertad de) acción de los demás que la idea de una posesión inteligible reclama, en la argumentación kantiana del *exeundum*, la puesta en vigor de criterios universales y recíprocos (jurídicos) para la regulación de la interacción. La argumentación kantiana del *exeundum* no se inicia, de este modo, con una premisa «individualista»: por el contrario, se inicia con la idea de que la relación de *comunidad interactiva* es una premisa lógica inevitable para el análisis de las *relaciones prácticas jurídicas* entre las personas. Hasta donde alcanzo a ver, esto nos permite comprender la conexión conceptual sistemática entre el «postulado jurídico de la razón práctica», el «postulado del derecho público», el «principio universal del derecho», por un lado, y la idea de una voluntad general popular, por el otro, así como el movimiento argumental que va desde esos conceptos jurídicos *a priori* a la institución de la república kantiana.

En lo que sigue, quisiera proponer un esquema somero del movimiento argumental del *exeundum* que no pretende agotar la complejidad de la teoría kantiana sino que intenta únicamente poner en relieve en qué medida el argumento kantiano para la justificación del derecho positivo, coactivo, universal y público (moderno) y de la república se basa en la idea de que los derechos de las personas deben comprenderse desde la perspectiva informada por el hecho de que ellas conviven en una *comunidad interactiva* que impide esa justificación del derecho sea reductible a premisas individualistas. Esbozaré tal esquema en términos de «reclamos» puesto que considero que esta termi-

nología, asociada a la idea de la posesión de objetos en general, sirve para ilustrar la importancia de las ideas de reciprocidad de las obligaciones jurídicas y de correlación entre derechos y deberes jurídicos.

A mi entender, la comprensión kantiana del problema que el «vacío legal» implica para la posibilidad de la «posesión» se centra en la cuestión acerca cuáles son los efectos que la adscripción a las personas de un «derecho innato» a la libertad «externa» como «*independencia del arbitrio constrictivo del otro*» (*Doctrina del derecho*, 237) tiene en su interacción. Esto implicará, a su vez, que el problema de la «posesión» se puede entender en los términos jurídicos *recíprocos* de los reclamos que un *agente puede sostener válidamente frente a otros agentes (iguales) con los que interactúa*. Para Kant, el problema de la condición natural no estriba en la mera inseguridad de la «posesión», sino en la falta de *universalidad recíproca* de los reclamos sobre las posesiones. Observemos que si el problema de la condición natural fuera entendido por Kant *solamente* en términos de la inseguridad de la posesión, entonces sería posible que el derecho político se redujera, como ocurre en el esquema grociano-hobbesiano, a la garantía del derecho «privado», *garantía que puede conseguirse también por medio de procedimientos de decisión política arbitrarios y despóticos*. Para Kant, entonces, la cuestión problemática central que define a un «estado natural» es acerca de *cuándo un reclamo de un agente puede ser considerado como válido por los demás agentes*, porque esto es, precisamente, lo que este estado hipotético vuelve imposible:

No es a partir de la experiencia que hemos aprendido la máxima de la violencia y la maldad humanas de pelear los unos contra los otros antes de que aparezca una legislación exterior que gobierne. No es, por consiguiente, un hecho lo que hace necesaria la coacción legal externa, sino que —no importa cuán bondadosos y amantes del derecho se piense que son los humanos— se encuentra ya *a priori* en la idea racional de una condición semejante (no legal) que antes de que se establezca una condición de derecho público [2] hombres, pueblos y estados por separado no pueden estar a salvo de la violencia mutua, y, ciertamente, [1] al hacer cada uno lo que por su propio derecho *considera que es correcto y bueno*, no toma en consideración la opinión del otro (*Doctrina del derecho*, § 44).¹⁶

Es claro que el problema [1] de la falta de *validez eficaz* de los reclamos acerca de objetos es anterior —en la medida en que lo explica— al inconveniente [2] de que por fuera de una condición jurídica las personas «no puedan

¹⁶ Véase asimismo *Religión*, 97, nota. La misma idea de que el problema del vacío legal no estriba en que sea un estado de violencia efectiva —es decir, que la justificación del contrato originario no se fundamenta en un postulado acerca del comportamiento humano— puede encontrarse en *Doctrina del derecho*, 312 (§ 44) y *Paz perpetua*, 349 y 349 nota al pie, pp. 49-50. Por otro lado, la idea de que sin un derecho público accesible para todos los participantes no hay modos *definitivos* para resolver las disputas aparece ya en *Crítica de la razón pura*, A 751-752/B 797-780, p. 77.

estar a salvo de la violencia mutua». Ahora bien, para que un agente pueda tener un reclamo con pretensión de convertirse en deber jurídico de un tercero, es necesario suponer que este último ha «lesionado» (o, al menos, que su modo de proceder tiene la capacidad de «lesionar») al primer agente. En efecto, este punto que conecta problemáticamente la noción de posesión con la terminología de la «lesión» está contenido explícitamente en el «Primer capítulo. El modo de tener algo exterior como lo suyo» de la *Doctrina del derecho*: «Lo *jurídicamente mío* (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy relacionado de manera tal que el uso que otro podría hacer de ello sin mi consentimiento me lesionaría. La condición subjetiva de la posibilidad del uso en general es la *posesión*» (*Doctrina del derecho*, 245, §1). La posibilidad de sostener válidamente un reclamo sobre un objeto frente a un tercero (esto es: la realización *efectiva u objetiva* de lo permitido por el «postulado jurídico de la razón») implica que será necesario *contar con algún criterio universal y recíproco* para que se pueda decir que un uso semejante de «lo suyo de un agente» por parte de un tercero es capaz de «lesionar» al agente que sostiene un reclamo asociado a «lo suyo». Es, precisamente, aquí donde se entiende la noción de una «posesión inteligible» como aquella posesión de objetos que no implica una mera posesión física; es decir, un tipo de posesión de «objetos exteriores» cuyo «uso sin mi consentimiento» por parte de terceros no es *eo ipso* pasible de ser entendido universalmente (i. e., por todos) como «lesión». En efecto, mientras que es claro que cuando un agente le sustrae a otro un objeto cualquiera que está en su «tenencia» (por ejemplo, cuando por medio de la violencia se le sustrae a alguien una «manzana de la mano» o se lo «expulsa de su sitio», *Doctrina del derecho*, 248) ocurre una lesión (física), los reclamos acerca de «objetos» «sin tenencia» física (*Doctrina del derecho*, 246) no se deducen «analíticamente» de «los conceptos del derecho en general» (*Doctrina del derecho*, 247), i. e., su *validez* no queda justificada inmediatamente (por ejemplo, por el mero hecho de pronunciar el reclamo correspondiente) dentro de una condición pre-jurídica.

La idea de una «posesión inteligible» constituye, por lo tanto, necesariamente un concepto *jurídico*, en la medida en que la posibilidad de una posesión semejante es, por su parte, condición necesaria de la posibilidad de que un reclamo acerca de una «posesión» pueda verse satisfecho a partir de la imposición de una obligación jurídica (i. e., la obligación que se impone a los demás de abstenerse a usar un objeto en posesión de un agente sin su consentimiento). Es por este motivo que sostener un reclamo acerca de «lo mío y lo tuyo» de manera significativa y válida sólo es posible en una condición de derecho coactivo: «[t]ener algo externo como suyo sólo es posible en una condición jurídica bajo un poder legislativo público, esto es, en una condición civil-política» (*Doctrina del derecho*, 255, § 8).

La posesión inteligible es perentoria, así, únicamente en una relación jurídica *legalizada* entre los agentes: sin un derecho coactivo establecido (esto

es, sin obligación jurídica positiva) no es posible satisfacer de modo perentorio un reclamo *jurídico* sobre una posesión inteligible. Con esto, se descubre que la función de una obligación jurídica determinada por una ley positiva es la de convertir una acción o una omisión en obligatoria para un agente B con respecto a un agente A y para el agente A con respecto al agente B. El derecho coactivo, consistentemente, presta validez a los reclamos en la medida en que la ley positiva otorga *universalidad* a la vigencia de un derecho y su deber correlativo.¹⁷ De este modo, *si el agente B es obligado por un sistema legal para cumplir su deber respecto del agente A, el agente A tiene que poder ser obligado por ese sistema legal para cumplir su deber con respecto al agente B.*¹⁸

Ahora bien, si esta correspondencia y reciprocidad de la obligación jurídica es establecida por medio de un procedimiento de decisión política en el cual los agentes involucrados no han tendido participación, la obligatoriedad de la acción (u omisión) mandada no depende, en realidad, del derecho (entendido como «fundamento legal» para justificar una obligación jurídica) del agente A frente al agente B y del agente B frente a A, sino que se deriva del *mero poder coactivo* de la autoridad que ha dictado la ley positiva correspondiente. En este escenario, la obligatoriedad de la acción que manda la ley no surge en realidad de un derecho de los implicados sino de la voluntad de un tercero que no participa de la relación práctica entre ellos, y aunque esa ley satisfaga el criterio de universalidad de la obligación, el modo por el cual se ha implementado infringe el *derecho innato a la independencia del arbitrio constrictivo del otro.*¹⁹ De este modo, cuando las personas implicadas por una obligación que satisface la función *mínima* del derecho son meramente *forzadas* unilateralmente por una autoridad coactiva P a cumplir con un deber jurídico mutuo, ellas no tienen, en rigor, una *obligación mutua*: ellas no se obligan recíprocamente sino que son forzadas por «el arbitrio» de P.

En tal escenario, la «satisfacción» de los reclamos por medio de una ley impuesta sin consentimiento de los obligados por ella es, en realidad, sólo provisoria en tanto que depende del equilibrio contingente de la relación «ser más fuerte que», relación por medio de la cual la autoridad P impuso la ley en cuestión. Si la violencia es un modo provisoria e ineficaz de resolución de conflictos entre reclamos esto se debe a que el resultado del empleo de la violencia no genera *deberes* para los agentes implicados: la violencia es un modo

¹⁷ Este es *uno de los* sentidos de «ley universal» en la enunciación del principio universal del derecho.

¹⁸ De aquí que la conexión entre «derecho» y «coacción» sea una conexión «analítica» (*Doctrina del derecho*, 231-232).

¹⁹ Con esto *no quiero decir* que exista un derecho a no ser coaccionado *tout court* (lo que sería absurdo puesto que el derecho coactivo viene a garantizar, precisamente, el derecho de la humanidad), sino simplemente que existe un derecho a no ser sometido sin reciprocidad universal (esto es: arbitraria y unilateralmente) a la coacción externa.

de resolución de conflictos que no se fundamenta en criterios que todos puedan reconocer como legítimos. Por lo tanto, la obligación jurídica no queda justificada normativamente y, en consecuencia, la acción (o la omisión) mandada no es *legítimamente* obligatoria ni para A ni para B. Claramente, *la legitimidad del derecho depende del tipo de justificación que reciba una ley positiva, esto es, de cómo se ha establecido la obligatoriedad de la acción (u omisión) mandada, o de cómo se ha legislado la ley en cuestión.*²⁰

En este sentido, si una ley positiva no es sancionada a partir de un procedimiento de decisión que satisfaga la exigencia de reciprocidad de la obligación jurídica, entonces la obligatoriedad de la ley (que depende, lógicamente, del procedimiento de decisión política) quedaría justificada de un modo tal que se violaría el mismo principio que volvía necesario el establecimiento de una condición jurídica en primer lugar. En efecto, el principio político normativo de la libertad como «independencia del arbitrio constrictivo del otro» (entiéndase: estar librado de la imposición unilateral de leyes coactivas) está implícito en la definición de lo «jurídicamente mío»,²¹ definición que da paso a la argumentación kantiana orientada a justificar la necesidad práctica de salir de la condición natural. En consecuencia, un procedimiento de creación de leyes positivas que contradiga este derecho resultará contradictorio con la justificación kantiana de la necesidad de establecer obligaciones jurídicas en general, en la medida en que infringe precisamente el mismo principio por el cual se volvía necesario contar con un criterio universal (recíproco) para sostener la validez de un reclamo frente a los demás.

De este modo, si la autoridad legislativa coactiva de P implica que sus decisiones políticas son instrumentadas por medio de procedimientos tales que no incluyen el consentimiento de los gobernados (según demanda la definición de la «libertad externa o jurídica» en *Paz perpetua*, 350), en rigor estos procedimientos y esa autoridad no son suficientes para generar obligaciones recíprocas legítimas para los agentes B y A. Por lo tanto, la existencia de obligaciones jurídicas válidas implica una *exigencia kantiana de legitimidad del derecho* que podemos enunciar en los siguientes términos: *Dos o más agentes cuyas acciones obtienen una influencia recíproca no tienen (en términos ideales regulativos) una obligación jurídica de realizar una acción mandada por una ley si ellos no pueden ser también al mismo tiempo colegisladores de*

²⁰ Véase *Doctrina del derecho*, 224: «Se puede concebir una legislación externa que contenga puramente leyes positivas, pero en ese caso debería preceder una ley natural que justifique la autoridad (esto es, la competencia de obligar a otros por medio del mero arbitrio) del legislador».

²¹ A saber: «lo *jurídicamente mío* (*meum iuris*) es aquello con lo que estoy relacionado de manera tal que el uso que otro podría hacer de ello sin mi consentimiento me lesionaría», *Doctrina del derecho*, 245, § 1; última cursiva mía. Un «uso de lo mío sin mi consentimiento» se contradice, en efecto, con mi derecho a la «independencia del arbitrio constrictivo del otro», como también lo hace todo reclamo mío «unilateral» sobre la propiedad del «suelo» que se encuentra hipotética y originariamente en «posesión común» respecto del derecho de otros.

esa ley, esto es, si no han participado del procedimiento de decisión por medio del cual se ha establecido la obligación jurídica. Ahora bien, el único ámbito dentro del cual es posible esta participación es, claramente, la «voluntad general».

Coincidimos en este punto con el planteo de Rainer Friedrich. Tras un exhaustivo resumen crítico de las diferentes lecturas acerca del lugar del argumento de la propiedad dentro de la teoría política de Kant (Friedrich, 2004, pp. 1-17), el autor propone la tesis de que

Kant aplica las dos instituciones jurídicas más importantes —propiedad y Estado— al concepto de la libertad: ambas están fundamentadas como condiciones de posibilidad de la libertad externa. En el marco de esta concepción, las reflexiones de Kant sobre la determinación y la seguridad del derecho en el estado (el derecho público) se encuentran ya en la argumentación de la propiedad en el derecho privado pre-estatal. Los principios según los cuales el derecho de la propiedad se fundamenta en el estado de naturaleza deben, por su parte, presuponer o anticipar al estado como condición de posibilidad de la concordancia de la libertad universal de los individuos en el estado. El Estado en Kant (por contraposición a Locke, por ejemplo) no se deduce de la propiedad, es decir, de lo mío y lo tuyo. En *Metafísica de las costumbres*, Kant utiliza en lugar de ella los principios del derecho público (derecho político), reconocidos como válidos también en el derecho privado. Por ello, al concepto de la voluntad general tiene un sentido predominante (Friedrich, 2004, p. 17).

En efecto: dada la premisa de la interacción que está en la base del modo en que Kant justifica su *exeundum*, el consentimiento ciudadano sólo puede darse por medio de la participación del ciudadano en la voluntad reunida del pueblo. Dicho de otro modo, la descripción kantiana del problema hipotético del «vacío legal» se orienta a mostrar que las personas que «pueden afectarse mutuamente a través de sus acciones (como hechos)» tienen un «deber» de reunirse para dar lugar a un contrato republicano constituyente en cuyo contexto todas ellas decidirán las instituciones y normas (republicanas) que han de regular su interacción.

Entonces, en la teoría kantiana, la autorización a «forzar» a los demás (con quien se tiene una relación de «coexistencia inevitable») a «ingresar en un estado jurídico» no autoriza el establecimiento de cualquier tipo de autoridad jurídica coactiva ni, por lo tanto, se orienta *solamente* a explicar el fenómeno de la autoridad política en general. Desde el punto de vista de la teoría normativa, «entrar en un estado» *en general* no puede, por lo demás, constituir una «obligación categórica», en la medida en que los hechos de que el argumento contractualista kantiano establezca como legítima a una única «constitución política» (i. e., la republicana, como explícitamente afirma Kant en *Paz perpetua*, 349-359, p. 50 y *Teoría y praxis*, 297) y sea normativo («regulativo»), significan que él no tiene solamente como su intención princi-

pal explicar el fenómeno de la existencia de los Estados. El *carácter regulativo* universal del contrato, carácter que Kant estableció explícitamente en «Contra Hobbes», toma la existencia de los Estados como un *dato*, y si la autoridad política estatal *en general* no fuera tomada por Kant también como un elemento empírico cuya legitimidad debe ser *evaluada*, en vez de solamente *explicada*, por la filosofía política, entonces el «contrato originario» perdería su carácter normativo crítico. A mi entender, las afirmaciones de Kant acerca de la preferencia de un estado jurídico en general a una condición sin derecho no son suficientes para sostener lo contrario. Por ejemplo, en *Paz perpetua*, 373 Kant afirma que es una «ley permisiva de la razón»

dejar que se mantenga un derecho público viciado por la injusticia hasta que, o bien todo haya madurado por sí mismo, o bien todo esté cerca de alcanzar su madurez por medios pacíficos, porque una constitución *jurídica*, conforme al derecho aunque más no sea sólo en un pequeño grado, es mejor que ninguna, es decir, mejor que la anarquía, suerte a la que se expone una reforma *precipitada*. De esta manera, en el estado actual en que están las cosas, la sabiduría política deberá hacer de las reformas de acuerdo al ideal del derecho público un deber para sí misma. Las revoluciones, en cambio, dondequiera que la naturaleza las provoque por sí misma, no deberán tomarse como excusa para una opresión mayor, sino como una llamada de la naturaleza a instaurar, a través de reformas sólidas y minuciosas, una constitución legal fundada en los principios de libertad, la única constitución que es permanente.

En este lugar, el nivel de argumentación no es el de la teoría ideal, nivel al que corresponde la justificación del ideal republicano y el tratamiento del problema del «vacío legal», sino que Kant trata la cuestión de cuáles son las consecuencias prácticas concretas del hecho de que exista una «única constitución» que resulta plenamente legítima. Kant indica aquí que «dejar que se mantenga» un estado jurídico no (plenamente) legítimo no constituye una «obligación» sino antes bien una «ley permisiva» —i. e., no constituye una obligación en absoluto. Por el contrario, la obligación categórica que se mantiene consiste en «reformular» las constituciones políticas existentes hasta que ellas satisfagan las exigencias normativas de la idea del contrato originario y de la constitución republicana a la que él sirve de justificación.

3. *Algunas conclusiones*

Dada la concepción kantiana de la obligación jurídica (legítima) como sólo entendible en términos de una relación recíproca entre personas que tienen un derecho a la «independencia del arbitrio constrictivo del otro», las leyes positivas, en la medida en que confieren validez a los reclamos y ofrecen vías para la satisfacción de reclamos porque ofrecen vías pacíficas de re-

solución de conflictos en base a la apelación de criterios universales compartidos, sólo pueden ser legisladas, para ser plenamente legítimas, por aquéllos que deberán regular su conducta en base a ellas. Así, en el marco de la argumentación kantiana para la justificación del *exeundum*, el «derecho innato» demandará un derecho inalienable a la co-legislación. En este sentido, podemos apreciar que esta demanda está presente en el uso (sólo aparentemente paradójico) que Kant hace de la noción de «humanidad como fin» en relación con el derecho de la humanidad. En el marco del tratamiento del derecho de gentes en *Doctrina del derecho*, y con el objeto de refutar la idea de que los gobernantes puedan retener un derecho frente a los ciudadanos que los autorice a «usarlos» para sus propósitos particulares, Kant afirma que

este argumento jurídico [i. e., «el derecho de hacer lo que uno quiera con lo que es suyo (su propiedad)»] (del que probablemente el monarca tenga una vaga y oscura idea) [...] no es de ningún modo aplicable a los seres humanos, principalmente en tanto que ciudadanos. Porque el [ser humano como] ciudadano tiene que ser considerado siempre como un miembro co-legislador del estado, esto es, nunca simplemente como un medio, sino al mismo tiempo como fin en sí mismo (*Doctrina del derecho*, 345, § 55).

El estatuto de ciudadano es, para Kant, equiparable al estatuto de «fin en sí mismo» que todas las personas retienen. Ahora bien, «ser considerado como un fin» equivale, aquí, a «ser considerado como un miembro co-legislador del estado». La co-legislación es, a su vez, una competencia ciudadana que se justifica en base a una argumentación que (I) procede enteramente dentro de los parámetros de una concepción jurídica y política de la libertad externa (tanto en su aspecto negativo como en su aspecto positivo) que no es reductible a una noción ética de la autonomía (sea privada, sea pública), y que (II) procede en los términos de la reciprocidad de la justificación de la obligación jurídica (de la legislación jurídica como legislación de la voluntad general «onmilateral»). Por este motivo, la aplicación política del principio de la humanidad es entendible, como lo es la noción de libertad o autonomía adecuada para el plano jurídico, en términos exclusivamente políticos: nuestra humanidad demanda aquí la planificación de nuestros derechos, y esto sólo es asequible, para Kant, con la instauración de una república en la que el soberano que legisla con justicia y legitimidad sólo puede ser la voluntad popular general.

Es interesante señalar que la conocida crítica de Marx a aquella idea de «libertad jurídica» que también Kant objeta en *Paz perpetua*, 350, nota, no se aplica, entonces, a la república kantiana:

Pero ¿en qué consiste la libertad? «Artículo 6 [de la “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”, 1793]: La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer lo que no perjudique los derechos de otro». O, según la declaración de los derechos humanos de 1791, «la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro». O sea que la libertad es el dere-

cho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata pues de la libertad del hombre en cuanto nómada aislada y replugada en sí misma (Marx, 1843, p. 195).

BIBLIOGRAFÍA

- KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ediciones: tomos 1-22: Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin; tomo 23: Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin; desde tomo 24: Akademie der Wissenschaften, Göttingen, Berlin, 1900 y años subsiguientes:
- *Crítica de la razón pura*: (1781 y 1787) *Kritik der reinen Vernunft*, (A y B para paginación ediciones originales), tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana citada: *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción Caimi, Mario, Buenos Aires, Colihue, 2007.
 - *Fundamentación*: (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, tomo IV, pp. 385-463.
 - *Crítica de la razón práctica*: (1788) *Kritik der praktischen Vernunft*, tomo V, pp. 1-163.
 - *Religión*: (1793) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.
 - *Teoría y praxis*: (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.
 - *Paz perpetua*: (1795) *Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-386.
 - *Metafísica de las costumbres*: (1797-8) *Die Metaphysik der Sitten*, tomo VI, pp. 205-493; *Doctrina del derecho: Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378; *Doctrina de la virtud: Zweiter Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, tomo VI, pp. 379-491.
 - *Contienda de las facultades*, (1798) *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, tomo VII, pp. 1-116.
- BERTOMEU, María Julia (1999), «La moralidad en su más alto grado no puede ser sino virtud», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 25, n.º 1, 1999, pp. 119-128.
- (2004), «De la apropiación privada a la adquisición común originaria del suelo. Un cambio metodológico “menor” con consecuencias políticas revolucionarias», *Isegoría*, 30, 2004, pp. 141-147.
- COHEN, Hermann (1896), «Einleitung mit kritischen Nachtrag», en LANGE, Friedrich Albert, 1866, *Geschichte des Materialismus*, Leipzig, Friedrich Brandstetter, 1914, tomo II, pp. 5-124.
- FRIEDRICH, Rainer (2004), *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin y New York, Walter de Gruyter.
- GUARIGLIA, Osvaldo (1999), «Virtud, perfección y fin último en la *Metafísica de las costumbres*», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 25, n.º 1, pp. 109-118.
- KERSTING, Wolfgang (1984), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts —und Staatsphilosophie*, 2.ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993.

- (1992), «Kant's Concept of the State», en WILLIAMS, Howard (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 143-165.
- MARX, Karl (1843), «La cuestión judía», en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Obras*, ed. Sacristán, Manuel, trad. Ripalda, José María, Barcelona, Crítica, 1978, tomo 5, pp. 178-208.
- O'NEILL, Onora (1989), *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PHILONENKO, Alexis (1972), *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique. Tome II*, París, Vrin, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Contrato social*, (1762), *Du contract social ou Principes du droit politique*, en *Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1964, tomo III, pp. 257-470.
- TAYLOR, Robert S. (2005), «Kantian Personal Autonomy», *Political Theory*, vol. 33, n.º 5, pp. 602-628.
- WOOD, Allen (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (2002), «The Final Form of Kant's Practical Philosophy», en TIMMONS, Mark (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*, Oxford, Oxford University Press, pp. 1-21.