

Las Torres de Lucca, 2018, pp. 15-26.

Kant como filósofo político.

Marey, Macarena.

Cita:

Marey, Macarena (2018). *Kant como filósofo político. Las Torres de Lucca,, 15-26.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/macarena.marey/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prUU/o8z>



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>.

Nº 13 Julio - Diciembre 2018

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

DOSSIER

Kant como filósofo político



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

Edita

Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

N° 13 Julio - December 2018
N° 13 July - December 2018

Las Torres de Lucca

Revista Internacional de Filosofía Política

International Journal of Political Philosophy

DOSSIER

Kant como filósofo político

Kant as Political Philosopher



Edita Edited by

Grupo de investigación: Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica (Ref. 941719)

ISSN: 2255-3827

Dirección postal*Post Address*

Edificio A Facultad de Filosofía, Ciudad Universitaria, 28040, Madrid.

Correo electrónico*E-mail*

editorial@lastorresdelucca.org

Sitio Web*Web Site*

www.lastorresdelucca.org

Diseño editorial*Editorial Design*

Romina Luppino · www.luppino.com.ar



Usted es libre de compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier finalidad, incluso comercial. El licenciadador no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

--

You are free to share, copy and redistribute the material in any medium or format. Adapt, remix, transform, and build upon the material for any purpose, even commercially. The licensor cannot revoke these freedoms as long as you follow the license terms.

Edita Edited by

Grupo de investigación: **Ética, política y derechos humanos en la sociedad tecnológica** (Ref: 941719), Universidad Complutense de Madrid.

CONSEJO EDITORIAL EDITORIAL BOARD

Directores

Directors

Juan Antonio Fernández Manzano, Univ. Complutense de Madrid, España.
Diego A. Fernández Psychaux, Univ. de Buenos Aires, Argentina.

Secretaria

Secretary

Isabel Gamero, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

Sec. técnico

Technical Secretary

Donald Emerson Bello Hutt, KU Leuven, Bélgica.

Vocales

Vocals

Olga Ramírez Calle, Saint Louis Missouri, Campus Madrid, España.
Blanca Rodríguez López, Univ. Complutense de Madrid, España.
Oscar Horta, Universidad de Santiago de Compostela, España.
Sergio Quintero Martín, Universidad Complutense de Madrid, España.
Gustavo Castel de Lucas, Univ. Complutense de Madrid, España.
Noelia Eva Quiroga, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Consejo asesor

Advisory Board

Hugo E. Biagini, Universidad de Lanús / CONICET, Argentina.
Carlos R. Braun, Univ. Complutense de Madrid (Económicas), España.
María José Falcón y Tella, Univ. Complutense de Madrid (Derecho), España.
Oliver Feron, Universidad de Evora, Portugal.
Antonio García Santesmases, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Ignacio Gutierrez Gutierrez, Univ. Nac. de Educación a Distancia, España.
Antonio Hermosa Andujar, Universidad de Sevilla, España.
Axel Honneth, Columbia University, United States of America.
Regina Kreide, Instituto de Ciencias Políticas, Justus-Liebig Universität
Giessen, Alemania.
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España.
Eduardo Rivera López, Universidad Torcuato Di Tella / CONICET, Argentina.
Lutz Wingert, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Jonathan Wolff, Universidad Colegio de Londres, United Kingdom.

Comité Científico

Scientific Committee

Fernando Aguiar González, IESA, CSIC, España.
José María Carabante Muntada, Villanueva University Center, España.
Wolf-Jürgen Cram, Universidad Técnica Federal (ETH), Zurich, Suiza.
Felmon Davis, Union College Schenectady, NY, United States of America.
Pablo de Lora, Universidad Autónoma de Madrid, España.
Jorge Novella Suárez, Universidad de Murcia, España.
Macarena Marey, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina.
Barbara Merker, Universidad Johann Wolfgang Goethe, Alemania.
Eduardo Pellejero, Universidad Federal de Río Grande del Norte, Brasil.
José Luis Pérez Triviño, Universidad Pompeu Fabra, España.
Andrew Price, Sheffield University, United Kingdom.
Damián Salcedo Megales, Universidad Complutense de Madrid, España.
Ursula Wolf, Universidad de Mannheim, Alemania.

BASES, CATÁLOGOS E ÍNDICES *DATABASE AND INDEXES*

Bases de datos especializadas *Specialized Databases*

THE *Philosopher's* INDEX

Bases de datos de citas *Citation databases*

Scopus[®]



Sistemas de Evaluación *Evaluation Systems*

DOAJ
DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALS

latindex

ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

C.I.R.C.
EC3metrics

MIAR

CiteFactor
Academic Scientific Journals

E-sumarios *E-summaries*

Dialnet

REDIB | Red Iberoamericana
de Innovación y Conocimiento Científico

Catalogada en *Catalogued in*

- ~ Copec (Reino Unido)
- ~ Sudoc (Francia)
- ~ Zeitschriftendatenbank (Alemania)
- ~ World Cat (Mundial)
- ~ Catálogo CISNE de la UCM (España)
- ~ Red Española de Filosofía (REF) (España)
- ~ Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN) (España)

Política Open Access *Open Access Politics*

- ~ SHERPA/ROMEO
- ~ Open Archives
- ~ Directorio Dulcinea (España)

SUMARIO *SUMARY*

DOSSIER

Kant como filósofo político

Kant as Political Philosopher

P. 11 Aspectos formales el Dossier
Formal Aspects of the Dossier

P. 15 Editorial
Editorial
Macarena Marey

Autores invitados *Guest Authors*

P. 29 ¿Revolución sin revolución?
Revolution Without Revolution?
Jean-François Kervégan

P. 45 Más que consentimiento: Kant sobre la función del
contrato social
More Than Consent: Kant on the Function of the Social Contract
Larry Krasnoff

P. 63 En la sombra de la *Crítica de la razón pura*: los
resultados de la filosofía crítica llevados a la filosofía
legal y política de Kant
*In the Shadow of the Critique of Pure Reason: The Results of the
Critical Philosophy Taken Into Kant's Legal and Political Philosophy*
Howard Williams

Artículos dossier *Dossier's Articles*

P. 81 Acerca de la relación entre derecho político, derecho de
gentes y derecho cosmopolita en la filosofía kantiana del derecho.
*On the Relationship Between Political Right, International Law and
Cosmopolitan Right in Kant's Philosophy of Right*
Ileana Beade

P. 109 Kant: una concepción republicana de la justicia pública
Kant: A Republican Conception of Public Justice
María Julia Bertomeu

- P. 127 Insociable sociabilidad, mal moral y el origen de la historia humana según Kant
Unsociable Sociability, Moral Evil and the Origin of Human History in Kant
Natalia Lerussi
- P. 147 Autonomía moral, soberanía popular e uso público da razão em Kant
Moral Autonomy, Popular Sovereignty and Public Use of Reason in Kant
Monique Hulshof
- P. 169 Davos 1929. Ernst Cassirer e Martin Heidegger davanti a Kant
Davos 1929. Ernst Cassirer and Martin Heidegger in Front of Kant
Domenico Scalzo
- P. 201 La voluntad general en el derecho público y su idealización normativa
The General Will in Public Right and its Normative Idealization
Fiorella Tomassini

Traducciones *Translations*

- P. 225 La justificación de los derechos de bienestar de Kant
Kant's Justification of Welfare
Sorin Baisasu
- P. 255 Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita
Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right
Alice Pinheiro Walla

Artículos *Articles*

- P. 279 El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón
National Socialism, or the Latent Savagery in Reason
Javier Leiva Bustos
- P. 305 La justificación de la libertad en John Stuart Mill. Réplica a algunas críticas de Martha Nussbaum
The Justification of Freedom in John Stuart Mill. Reply to Some Criticism by Martha Nussbaum
David José Blanco Cortina

- P. 325 Los confines entre el derecho y moral: una perspectiva desde la filosofía del derecho krausista
The Limits of Law and Morality: A Perspective From the Krausist Philosophy of Law
Delia Manzanero

Reseñas *Reviews*

- P. 351 Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne y Larry Krasnoff (Eds.). (2018). *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*. Cardiff, Reino Unido: University of Wales Press. 304 p.
Héctor Oscar Arrese Igor
- P. 355 Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne (Eds.). (2018). *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*. Valencia, VC: Tirant Humanidades. 286 p.
Noelia Eva Quiroga
- P. 359 Laura Papish (2018). *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*. Oxford, Reino Unido: Oxford University. 280 p.
Noelia Eva Quiroga
- P. 365 Patxi Lanceros (2017). *El Robo del futuro. Fronteras, miedo, crisis*. Madrid, MD: Catarata. 144 p. 7
Valerio D'Angelo
- P. 371 Sara Hidalgo García de Orellán. (2018). *Emociones obreras, política socialista. Movimiento obrero vizcaíno (1886-1915)*. Madrid, MD: Tecnos. 368 p.
Melissa Hernández Iglesias

Información para autores *Information for Authors*

- P. 377 Política editorial
Editorial Policy
- P. 384 Envíos
Submissions



FECHA DE PUBLICACIÓN N°13
PUBLICATION DATE N°13

15/12/2018



DOSSIER

Kant como filósofo político

Kant as Political Philosopher

Aspectos formales del DOSSIER

Todas las obras de Kant se citan haciendo referencia a la edición canónica: Kant, Immanuel (1900ss.) *Gesammelte Schriften*, 29 volúmenes. Berlín, Alemania: Akademie der Wissenschaften. Se cita con la sigla que remite al título de cada obra, seguida del número de páginas, tras una coma, según las siguientes referencias bibliográficas. También se dan las ediciones castellanas disponibles y que han sido utilizadas en el dossier:

- Anth: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. AA, vol. VII, pp. 117-333.
Traducción castellana: (1991). *Antropología en sentido pragmático* (J. Gaos. Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. AA, vol. IV, pp. 385-463.
Traducción castellana: (2002). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (R. García Aramayo, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- HN: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. AA, vol. XX, pp. 1-192. Traducción castellana: (2005). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (D. M. Granja Castro, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- IaG: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. AA, vol. VIII, pp. 17-31. Traducción castellana: (1994). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.). Madrid, MD: Tecnos.
- KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*. AA, vol. V, pp. 1 - 163. Traducción castellana: (2000). *Crítica de la razón práctica* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. A y B para la primera y la segunda edición respectivamente. AA, vol. III, pp. 1-552 (edición A); AA, vol. IV, pp. 1-252 (edición B). Versión bilingüe alemán-castellano: (2007). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- KU: *Kritik der Urtheilskraft*. AA, vol. V, pp. 165-485. Traducción castellana: (1981). *Crítica del juicio*. (M. García Morente, Trad.). Madrid, MD: Espasa Calpe.
- Log: *Logik* [Lógica]. AA, vol. IX, pp. 1 - 150.
- MAM: *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. AA, vol. VIII, pp. 107-123. Traducción castellana: (1979). *Comienzo presunto de la*

historia humana. En *Immanuel Kant. Filosofía de la historia* (E. Imaz, Trad.). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

MS: *Die Metaphysik der Sitten*. AA, vol. VI, pp. 205-493. Traducción castellana: (1989). *Metafísica de las costumbres* (Adela Cortina y Jesús Conill, trads.). Madrid, MD: Tecnos.

OP: *Opus postumum* [Opus póstumo]. AA, vols. XXI y XXII.

Prol: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. AA, vol. IV, pp. 255-383. Versión bilingüe alemán-español: (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (M. Caimi, Trad.). Madrid, MD: Itsmo.

Ref: *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie* [Reflexiones en los escritos póstumos: Filosofía de la moral, del derecho y de la religión]. AA, vol. XIX. pp. 1 - 657.

RGV: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA, vol. VI, pp. 1-102. Traducción castellana: (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez Marzoa, Trad.). Madrid, MD: Alianza.

RL: *Rechtslehre*. AA, vol. VI, pp. 205-372. Traducción castellana: (1989). Doctrina del derecho. En *Metafísica de las costumbres*. (Adela Cortina y Jesús Conill, trads.). Madrid, MD: Tecnos.

SF: *Der Streit der Fakultäten*. AA, vol. VII, pp. 1-116. Traducción castellana: (1963). *El conflicto de las facultades*. (E. Tabernig, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada.

TP: *Theorie und Praxis. Über den Gemeinspruch: 'Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis'*. AA, vol. VIII, pp. 273-314. Traducción castellana: (1986). *Teoría y práctica. En torno al tópico: "Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"* (M. F. Pérez López y R. R. Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos.

UGTP: *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*. AA, Vol. VIII, pp. 159-184. Traducción castellana: (2004). Sobre el uso de principios teleológicos en filosofía (N. Sánchez Madrid, Trad.). *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 37, 7-47.

UP: *Über Pädagogik*. AA, vol. IX, pp. 437-500. Traducción castellana: (2009). *Sobre pedagogía* (Ó. Caeiro, Trad.). Córdoba, Argentina: Brujas.

V-Lo/Wiener: *Wiener Logik* [Lógica Wiener]. AA, vol. XXIV, pp. 790-937.

- Traducción inglesa: (1992). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: 'Lectures on Logic'* [Edición de Cambridge de las obras de Immanuel Kant: 'Lecciones de lógica']. (J. M. Young, Trad.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University, 251-377.
- V-Mo/Mron: *Moral Mronovius* [Moral de Mongrovius]. AA, vol. XXVII.
- V-MS/Vigil: *Die Metaphysik der Sitten Vigilantius* [Metafísica de las costumbres. Vigilantius]. AA, vol. XXVII.
- V-NR/Feyerabend: *Naturrecht Feyerabend*. AA, vol. XXVII, pp. . Traducción castellana: (2016). Lecciones sobre derecho natural de Kant anotadas por Feyerabend (M. Marey y N. Sánchez Madrid, Trads.). *Con-textos kantianos* 3, 391-414.
- VAMS: *Vorarbeit zur Metaphysik der Sitten* [Trabajos preparatorios para la *Metafísica de las costumbres*]. AA, vol. XXIII, pp. 207-420.
- VARL: *Vorarbeit zur Rechtslehre* [Trabajos preparatorios para la Doctrina del derecho]. AA, vol. XXIII, pp. 207-370.
- VATP: *Vorarbeit zu Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [Trabajos preparatorios para *En torno al tópico: Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica*]. AA, vol. XXIII, pp. 125-144.
- VAZeF: *Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden*. [Trabajos preparatorios para *Hacia la paz perpetua*]. AA, vol. XXIII, pp. 153-192.
- VvRM: *Von den verschiedenen Racen der Menschen* [Sobre las diferentes razas del ser humano]. AA, vol. II, pp. 427-444.
- WDO: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*. AA, vol. VIII, pp. 133-147. Traducción castellana: (1995). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? (R. Rovira, Trad.). Madrid, MD: Universidad Complutense.
- WiA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. AA, vol. VIII, pp. 35-42. Traducción castellana: (2004). Respuesta a la pregunta '¿Qué es la Ilustración?'. (R. R. Aramayo, Trad.). En ¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia. Madrid, MD: Alianza.
- ZeF: *Zum ewigen Frieden*. AA, vol. VIII, pp. 341-386. Traducción castellana: (1999). *Hacia la paz perpetua*. (J. Muñoz, Trad.). Madrid, MD: Biblioteca Nueva.

Editorial

Editorial

Macarena Marey
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN En este texto de presentación, expongo algunas razones que hacen a la necesidad de continuar promoviendo la creciente renovación de los estudios sobre la filosofía política de Kant. Kant fue un gran filósofo político y la negligencia en la que cayeron los textos de la década madura de su producción filosófica hizo que este hecho fuera invisibilizado en la historia de la filosofía y que su recepción fuera completamente defectuosa. Planteo asimismo algunas preguntas nodales como agenda investigativa tras la lectura de los sólidos textos de este número especial.

PALABRAS CLAVE Kant; filosofía política; nuevas lecturas.

ABSTRACT *In this introduction to the dossier “Kant as Political Philosopher”, I expound some reasons as to why we need to promote the growing renovation of scholar research on Kant’s political philosophy. Kant was a great political philosopher and the oblivion into which his mature intellectual production fell for decades contributed to invisibilize this fact and made his reception completely flawed. I also propose some key questions to orientate possible research agendas after reading the sound texts that form this dossier.*

KEY WORDS *Kant; Political Philosophy; New Readings.*

NOTA DE LA AUTORA

Macarena Marey, Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

La organización del dossier contó con el financiamiento del proyecto de investigación “La recepción kantiana de las teorías modernas iusnaturalistas y del contrato social” (PICT-2014-0669), Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, Argentina, dirigido por Macarena Marey.

La mayor parte de las labores y decisiones de edición fueron realizadas por Isabel G. Gamero. Simplemente, este número no existiría sin su dedicación y rigor. Le agradezco a ella, a Diego Fernández Peychaux, editor de *Las Torres de Lucca*, y a Noelia Quiroga, quienes también trabajaron en la edición de este número con generosidad y paciencia. Agradezco también a todas las personas que evaluaron los artículos enviados como propuestas para el dossier.

Correo electrónico: m.marey@conicet.gov.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4826-0384>

Kant como filósofo político

La filosofía política de Kant no ha tenido la misma suerte que su teoría del conocimiento y su ética. Existe un consenso amplio e interescolar en las recepciones, las críticas y las interpretaciones del pensamiento de Kant acerca del modo en que él revolucionó esas dos disciplinas filosóficas y las influyó de manera constitutiva, para bien o para mal. En contraste con la imagen agigantada del Kant de las *Críticas*, el Kant filósofo político que publicó su teoría sistemática en 1797 en *La metafísica de las costumbres* ha sido mucho menos leído, estudiado, comprendido y reconocido. Los aportes específicos del pensamiento político de Kant han pasado casi desapercibidos.

Las razones de esto son variadas y numerosas. Algunas de ellas se asocian con el prejuicio de Schopenhauer acerca de la senilidad de la mente que redactó *La metafísica de las costumbres*,¹ el texto en el que aparecen la ética, la filosofía jurídico-política y la filosofía práctica de Kant en sus formas definitivas. Este prejuicio llegó incluso a estructurar la lectura que hizo Hannah Arendt de Kant en sus *Lecciones sobre la filosofía política de Kant*. Hannah Arendt (1970) pensaba que Kant nunca escribió una filosofía política y por ello no recurre a *Doctrina del derecho* para elaborar su visión del pensamiento político de Kant, sino a los llamados *Kleine Schriften* de la década de 1780 y a la tercera *Crítica*. Sin dudas, también existieron motivos estrictamente ideológicos que coayudaron a la formación de una visión poco plausible del corpus político kantiano y que tienen que ver con la convulsionada realidad alemana de los siglos XIX y XX.² Con todo, en la segunda mitad del siglo XX, la causa más determinante para el desconocimiento de la filosofía política de Kant en el ámbito académico ha sido la lectura que la tradición liberal anglosajona, mayormente neolockeana, ha hecho de su pensamiento.

El caso emblemático es el de John Rawls, quien no remite a la teoría política de Kant cuando se considera a sí mismo su heredero y su crítico, sino que se limita a partir de una visión acotada y parcial de algunos temas de la ética de Kant.³ Y esto es precisamente lo que provoca una serie de

1 La célebre sentencia de Schopenhauer decía: “Sólo a partir de la senilidad de Kant me resulta explicable toda su *Doctrina del derecho*, un extraño entramado de errores que se atraen mutuamente” (1819, p. 396).

2 La tesis de que en el siglo XX la academia alemana despolitizó la filosofía kantiana por motivos ideológicos (nacionalistas en general y nazis en particular) es propuesta por Reinhard Brandt (1990). Por lo demás, Brandt (2010) desarrolla sistemáticamente la tesis de la juridicidad y politicidad intrínsecas de la filosofía kantiana en su totalidad.

3 Una detallada y lúcida refutación de la filiación kantiana de Rawls puede leerse en Höffe (1984). Remito a Marey (2018 a) para más detalles sobre el no kantismo de Rawls.

errores subsiguientes respecto de la filosofía jurídica y política de Kant: para Kant, ética y derecho son dos reinos morales, esto es, de la libertad, pero independientes entre sí, sobre todo, el uno independiente de la otra. De hecho, tanto en *La metafísica de las costumbres* (1785) como en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) la ética es posterior al derecho, una ampliación de lo político, y la comunidad política es condición de posibilidad de toda comunidad ética. Todos los textos prácticos sistemáticos de la década de los 1790 despejan cualquier duda respecto de la importancia de este hecho y de la centralidad de esa tesis en la arquitectónica del sistema práctico kantiano: desconocerlo o minimizarlo sólo puede ser producto de desconocer la fase madura del pensamiento kantiano. En otras palabras, lo más llamativo del caso Rawls es que Kant en ningún momento se propuso derivar su teoría del Estado de su ética y, sobre todo, no se puso a derivar principios jurídicos iusnaturales de los textos prácticos de la década de 1780. De hecho, Kant rechazó esta vía de fundamentación del derecho natural que había sido iniciada inmediatamente después de la publicación de las obras críticas por juristas (como por ejemplo Gottlieb Hufeland) que tras la publicación de la *Crítica de la razón pura* y *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* produjeron tratados de derecho natural pretendidamente kantianos.

También la lectura que hace Jürgen Habermas de Kant como un liberal adolece de este defecto metodológico: Habermas no toma la teoría política de Kant en su totalidad, es decir, no la considera como un *sistema metafísico*, sino que elige un par de principios aislados de su filosofía práctica e intenta armar con ellos una interpretación de Kant acorde a sus propios intereses sistemáticos.⁴ Habermas incurre en varios errores en relación con Kant. Por empezar, la confluencia entre ética y moral, dos ámbitos que Kant diferencia con cuidado en la nueva arquitectónica de la filosofía práctica de *Metafísica de las costumbres*. Otro problema grave de la lectura habermasiana de Kant es que rechaza que exista una conexión intrínseca entre el “principio universal del derecho” y la voluntad popular reunida (cf. Habermas, 1992, especialmente pp. 165ss.). Un tercer inconveniente de la lectura de Habermas es que considera que el derecho es, en Kant, garantía de una supuesta esfera de derechos naturales, derechos de la autonomía privada, y que el pueblo soberano estaría por lo tanto subordinado a ese ámbito moral. Por el contrario, en *Doctrina del derecho* la voluntad soberana tiene una unidad a priori y la necesidad de la voluntad omnilateral en cualquier relación jurídica es lo que hace necesario el ingreso en el Estado. Simplemente, Kant no parte de una

4 Una crítica certera a la lectura que hace Habermas de Kant se puede encontrar en Maus (2002), autora que trata con profusión Monique Hulshof en el artículo incluido en este dossier.

noción de la libertad como autonomía privada para elaborar su metafísica del derecho ni tiene una concepción densa de una lista de derechos individuales naturales ni apela a un orden moral independiente para justificar ninguna clase de juridicidad prepolítica. En Kant, la normatividad jurídica es producto de la interacción práctica externa y sin una comunidad política en la que se encarne una voluntad omnilateral popular no hay modo de hablar con sentido de derechos (no hay derechos para Kant sin deberes correspondientes).⁵

Respecto de la imagen absolutamente falsa que el realismo político hizo de la figura de Kant, digamos solamente que Kant no se propuso jamás defender las formas existentes de las democracias constitucionales del siglo xx ni la creación de la Liga de las Naciones o de la ONU. Simplemente, estas instituciones históricamente concretas no son compatibles con la las figuras de la metafísica política de Kant no sólo por razones históricas inobjectables, sino por razones inmanentes a la propuesta kantiana.⁶

Elaborar lecturas poco plausibles de otro autor u otra autora no es una práctica fuera de lo común en la filosofía; bien por el contrario, la tendencia a justificar la necesidad de una tesis propia en los supuestos defectos de teorías ajenas es una constante en los textos filosóficos. El problema que este vicio profesional ha traído a la filosofía política de Kant es que ella ha sido, como mencioné, no meramente mal leída y erróneamente interpretada: ha sido sobre todo desconocida e ignorada al punto de que se sobre ella han generado tesis que se contradicen con las fuentes kantianas de manera directa. Este defecto metodológico en la recepción tanto positiva como crítica de la filosofía práctica de Kant ha dejado de ocurrir en el ámbito especializado, pero si bien en las últimas décadas la *Doctrina del derecho* y los textos prácticos de la década de los 1790 en general han estado recibiendo la atención que merecen en la *Kant-Forschung*, la tarea de revertir las tesis infundadas sobre la filosofía política de Kant sigue teniendo sentido. Por caso, llamar *liberal* a la metafísica kantiana del derecho y del Estado no es solamente un ejercicio de taxonomía desacertado. En primer lugar, acercarse a las fuentes kantianas con esa tesis previa impide ciertamente encontrar la importancia que tienen en ellas conceptos y tesis cuyo origen no podríamos atribuir sin más al liberalismo, como la soberanía popular y absoluta, la idea de una voluntad omnilateral cuya unidad y necesidad son a priori y la perspectiva objetiva sobre la validez del derecho.

5 Remito a mis trabajos Marey (2018 b) y (2018c) para más detalles sobre estas afirmaciones.

6 Para una crítica de la apropiación ilegítima de la figura de Kant por los liberales en los debates sobre derecho internacional del siglo xx, véanse Cavallar (2001), Maus (1998) y Vaha (2018). Particularmente, Vaha refuta de manera muy convincente la tesis falsa sostenida por los autores liberales de derecha de que Kant era un liberal exclusionista. Asimismo, para una refutación del muñeco de paja que las lecturas realpolíticas schmitteanas hacen de Kant, ver Benhabib (2012).

En segundo lugar, pero no menos importante, la relegación que *Metafísica de las costumbres* ha tenido en las lecturas contemporáneas de Kant por parte de filósofos políticos con la influencia que Rawls o Habermas han tenido en gran parte de la producción académica de las últimas décadas tiene una consecuencia metodológica negativa severa. En efecto, esa relegación impide ver la importancia del hecho de que Kant haya publicado su primer texto sistemático de filosofía jurídico-política como parte de la metafísica de las costumbres. El significado más importante de esto es que al hacerlo Kant tuvo la intención de elaborar su teoría del Estado como un sistema metafísico dentro del cual cada uno de sus elementos conceptuales obtiene su significado específico de su lugar en una arquitectónica y de su interrelación con el resto de los conceptos y tesis. Como consecuencia de esto, por ejemplo, no podemos entender cabalmente el “principio universal del derecho” ni el sentido específico del “único derecho innato” si no tenemos en cuenta su conexión necesaria con el principio de la soberanía popular. En tercer lugar, ignorar el hecho de que Kant publicó su filosofía política como un sistema tiene un efecto ulterior: oscurece la originalidad crítica del planteo político kantiano en la historia de la filosofía política moderna e impide ver el modo radical en el que Kant transformó las tradiciones del contrato social y del derecho natural modernas al proponerse discutir con ellas. Que hubo un aporte revolucionario de Kant en la filosofía política es un hecho que ha pasado desapercibido en la medida en que descubrirlo es producto del estudio comparativo de *Doctrina del derecho* y las obras clásicas de la filosofía política de la Modernidad. Finalmente, y esto vale para cualquier obra y autora o autor del pasado, los puntos de partida metodológicamente inviables nos niegan la posibilidad de encontrar desde nuestras situaciones fuentes de inspiración en las historias de la filosofía, en las gramáticas y lenguajes que seguimos utilizando de manera más o menos irreflexiva en la teoría y en la praxis política contemporánea.

En resumen, cualquier lectura de la filosofía política de Kant que no se estructure sobre un estudio pormenorizado de la *Doctrina del derecho* como parte de la metafísica práctica está condenada a quedar trunca: la filosofía política de Kant está, y esto debemos enfatizarlo, en la *Metafísica de las costumbres* y es esta obra la que debe estructurar nuestro acercamiento al resto de las fuentes pertinentes y no la inversa.⁷ El protagonismo sistemático de

7 La segunda parte de esta obra, la *Doctrina de la virtud*, también ha sido ampliamente ignorada con consecuencias obviamente muy negativas para las recepciones tanto positivas como críticas y para las interpretaciones de la ética de Kant. La *Doctrina de la virtud* es la forma final de la ética kantiana, que debe entenderse como un sistema metafísico de fines (MS, p. 381 [230]) y cuyo principio supremo reza: “Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann. — Nach diesem Princip

la *Metafísica de las costumbres* en la filosofía política de Kant trae al foco del análisis dos conceptos que la convierten en una teoría cuyo centro de gravedad no es un punto único anclado en un supuesto conjunto de derechos subjetivos. Antes bien, la médula de la reflexión de Kant es un eje en el cual la idea de derechos subjetivos es inseparable de dos conceptos intrínsecamente políticos, la tesis normativa de la soberanía popular y la visión a la vez normativa y realista del Estado (“en la idea”) y de los Estados existentes en su realidad histórica concreta. La interacción de las perspectivas sistemática e histórica estructura la complejidad de la estatalidad en Kant a la vez que da sentido a la tensión entre la tesis kantiana de que el Estado producido por la voluntad reunida del pueblo es necesario a priori y el posicionamiento evaluativo y crítico frente a la estatalidad westfaliana. Las complejidades que suscita esta tensión antinómica, que también puede interpretarse por la doble filiación política de Kant como un hobbesiano rousseauiano (o un rousseauiano hobbesiano), se dejan ver eminentemente en dos tesis específicamente kantianas ya presentadas en la segunda parte de *Teoría y práctica* en 1794 y que la sección El derecho privado de *Doctrina del derecho* se dedica a justificar filosóficamente al llevar al límite la reflexión sobre la imposibilidad de la estabilidad de un estado natural: el carácter ideal pero no por eso hipotético ni procedimental del “contrato originario” kantiano y el carácter no voluntario de la salida del estado natural.

Este número

Con este dossier, mi intención como su editora es por un lado elaborar una plataforma de difusión de aportes a un área de estudios (i.e., la investigación rigurosa y original de la filosofía política de Kant) que si no fuera por los

ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, daß er weder sich selbst noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen ist an sich selbst des Menschen Pflicht” [Actúa según una máxima de *fin*es tal que tenerlos pueda ser una ley universal para cada quien. —Según este principio el ser humano es fin tanto para él mismo como para las demás personas y no es suficiente que no esté autorizado a tratarse a sí mismo y a las otras personas meramente como medios (con esto también puede serles indiferente), sino que es en sí mismo un deber del ser humano proponerse como fin al ser humano en general] (MS, p. 395 [249]). Tesis como estas vuelven menos plausibles las lecturas formalistas-procedimentalistas de la ética de Kant, por ejemplo. Quienes sólo conocen las dos obras críticas de la década de los 1780s y desconocen tanto esta obra como *La religión dentro de los límites de la mera razón* no pueden realmente tener una comprensión mínimamente aceptable ni de la ética de Kant en general ni de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y *Crítica de la razón práctica*. En la literatura especializada, este descuido ya ha sido casi por completo subsanado, si bien sus consecuencias siguen visibles hasta hoy. Una obra que aportó mucho para deshacer este problema es la de Allen Wood (1999).

trabajos de autoras ya hoy reconocidas como Faviola Rivera Castro (UNAM), María Julia Bertomeu (quien colabora en este dossier) (UNLP, CONICET) o Nuria Sánchez Madrid (UCM) y mi propia producción estaría prácticamente en vacancia en castellano.

Por el otro lado, con los trabajos de este dossier me interesa dejar planteadas algunas preguntas cuya pertinencia filosófica básica no ha perdido vigencia en la reflexión política. El eje temático con el que se convocaron los trabajos fue el de la relación entre las tesis kantianas de la soberanía popular y de la posesión común de la tierra por parte de todas las personas y pueblos.

Desde el siglo xx, la mayoría de las corrientes de la filosofía política consideran que la soberanía es un extremo que tensa dos arcos: uno que la relaciona dicotómicamente con los derechos individuales y otro que la opone a todo orden normativo que exista más allá de sus fronteras. Para decir que la soberanía es cuerno de dos dilemas, es necesario asumir una serie de tesis determinadas acerca de, por lo menos, en qué consiste la soberanía, a quién le corresponde, qué competencias políticas tiene el sujeto soberano, cuál es el estatuto de los derechos individuales frente a la existencia de la comunidad política y qué atributos, fines y funciones ya tiene el orden jurídico-político global existente y cuáles tendría que tener en lugar de ellos. Las discusiones contemporáneas al respecto tienden a asumir que la soberanía es estatal (no popular), que no corresponde a la creación de leyes (sino a su aplicación ejecutiva) y que los derechos individuales gozan de un estatuto cuasi natural, prepolítico. Las perspectivas normativas y las perspectivas realistas sobre el orden internacional parecen ver en la soberanía poco más que poder de decisión y esta premisa limita sus análisis del derecho territorial, los derechos de las personas refugiadas, la pobreza global y los derechos de los Estados frente a otros Estados y frente a agentes supranacionales. Pero si miramos estos asuntos desde una perspectiva moderna de los siglos xvii y xviii (no tamizada por hipótesis interpretativas exógenas de los siglos xix y xx), la soberanía no necesariamente establece relaciones dicotómicas ni con los derechos individuales ni con la tesis de que se puede construir una normatividad más allá de los Estados nacionales. La filosofía política de Kant nos ofrece un caso de ello. En la metafísica kantiana del derecho, la soberanía absoluta de la voluntad reunida del pueblo está fundada a priori, corresponde exclusivamente al poder legislativo y no se ve amenazada, sino antes bien garantizada, por el establecimiento de normas jurídicas internacionales y cosmopolitas que resguardan los derechos de pueblos y personas a través de las fronteras.

Invité en este dossier a reflexionar, con base en las fuentes kantianas, acerca de por qué es importante defender la soberanía popular en un mundo

transnacional en el que las relaciones entre los Estados son radicalmente inequitativas, en el que la explotación de millones de personas por parte de agentes económicos actúa a través de las fronteras, atravesando diferentes derechos positivos nacionales, en el que actores económicos transnacionales tienen abrumadora influencia sobre las condiciones sociales regionales y en el que millones de seres humanos se ven expulsados por agentes estatales y paraestatales de sus propios territorios. La invitación fue a presentar trabajos que intentaran responder algunas de las siguientes preguntas, teniendo en cuenta —para continuarlo o para rechazarlo— el punto de partida que esbocé en el párrafo anterior: ¿En qué consiste una justificación propiamente kantiana de la necesidad del Estado? ¿Cómo se sostiene la tesis de que el pueblo es el soberano, único autor del derecho legítimo? ¿Qué significa que el pueblo sea el soberano de cara a la praxis política en los Estados concretos, esto es, en situaciones políticas que no son productos históricos de un contrato originario, que no han surgido realmente de la voluntad popular unida? ¿Qué significa que los pueblos y no inmediatamente los Estados son soberanos? ¿Qué aportes hace la filosofía política de Kant a la pregunta política fundamental de quién es el sujeto colectivo que tiene que tomar el protagonismo político y las riendas del Estado? ¿Cuál es la operatividad efectiva de la idea kantiana de que la unidad de la voluntad popular es necesaria a priori y condición de posibilidad de cualquier derecho legítimo?

Elijo no reponer en esta presentación los contenidos de los artículos que conforman este número especial para evitar que mis perspectivas sobre los tópicos tratados en ellos contaminen la especificidad de los tratamientos de cada autora y cada autor, pero todos estos ensayos tratan de manera, explícita o tácita, sobre estos problemas. Tenemos, por un lado, un conjunto de artículos de las autoras argentinas María Julia Bertomeu, Natalia Lerussi, Ileana Beade y Fiorella Tomassini, de la autora brasileña Monique Hulshof y del autor italiano Domenico Scalzo. En la sección de traducciones, Alice Pinheiro Walla y Sorin Baiasu han colaborado con artículos suyos originalmente publicados en lengua inglesa en *Kant-Studien* y *Diametros*, respectivamente. En la sección de textos invitados, contamos con dos breves y rigurosos textos de Larry Krasnoff y Jean-François Kervégan, así como una somera nota de Howard Williams. Incluimos además reseñas de obras kantianas de reciente publicación, escritas por Noelia Eva Quiroga y Héctor Arrese Igor.

In memoriam

Entre el llamado a presentar trabajos y la publicación de este número especial, el 21 de marzo de 2018, falleció a los 71 el filósofo político argentino Jorge Eugenio Dotti. El profesor Dotti, doctorado por la *Università degli Studi di Roma*, fue titular de la Cátedra de Filosofía Política de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires e Investigador Superior del CONICET. Jorge es autor de una larga lista de publicaciones entre las que podemos destacar *Dialéctica y derecho*, *El proyecto ético-político hegeliano* (Buenos Aires, Hachette, 1983), que condensa su influyente lectura sobre la filosofía política hegeliana y su lectura de *Ciencia de la lógica*, *Carl Schmitt en Argentina* (Rosario, Homo Sapiens, 2000), *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el Romanticismo hasta el Treinta* (Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras UBA, 1992), *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo* (Buenos Aires, Puntosur, 1990) y *El mundo de Juan Jacobo Rousseau* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980). También recibió numerosos premios y fue docente de varias universidades. Con todo, su legado más importante es el de haber introducido la filosofía política *stricto sensu* en la Argentina y el haber sido parte fundamental en varias generaciones de estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La generosidad de Jorge, su honestidad intelectual y vital, su rechazo a todas las formas de cinismo, competencia desleal y mitos meritocráticos en la academia, ámbito minado por actitudes egoístas e individualistas, lo hicieron un maestro de muchas y muchos que fuimos sus estudiantes o tuvimos el privilegio de trabajar con él en su Cátedra. Jorge fue un formador para el pensar y para la docencia apasionada.

Quiero citar aquí las palabras de mi compañero de Cátedra, Rodrigo Páez Canosa, amigo personal y discípulo de Jorge, porque lo dice mucho mejor que yo:

Su mayor preocupación fue el Estado. Tenía plena consciencia de la crisis terminal que lo atravesaba y eso lo llevó a reforzar la necesidad de pensarlo a fondo. Nunca se desentendió de la coyuntura política, pero su manera de asirla fue no dejarse dominar por ella. Su estatismo sin fisuras lo condujo muchas veces a posiciones incómodas para muchos, porque rechazaba la inconsistencia de aquellos que celebran un Estado impotente. Su obra escrita y docente fue en muchos sentidos un pequeño pero firme intento de retrasar la muerte de ese Dios mortal. A sus lectores, alumnos y colegas nos generó la inquietud por repensar el Estado, y abordar su estudio desde una perspectiva que hoy resulta

excepcional: el punto de vista estatal clásico que va de Hobbes a Hegel y Schmitt. (Deseo de pensar, *Revista Cítrica* <http://www.revistacitrica.com/deseo-de-pensar-.html>).

Por mi parte, deseo que este pequeño homenaje sea muestra del profundo impacto del quehacer intelectual de Jorge en mi propia labor como investigadora y docente y me atrevo a decir que en el de toda mi generación.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1970/1992). *Lectures on Kant's political philosophy* [Lecciones sobre la filosofía política de Kant] (R. Beiner, Ed.). Chicago, Estados Unidos de América: The University of Chicago.
- Benhabib, Seyla (2012). Carl Schmitt's critique of Kant: Sovereignty and international law [La crítica de Carl Schmitt a Kant: soberanía y derecho internacional]. *Political Theory*, 40(6), 688-713.
- Brandt, Reinhard (1990). Kant als Metaphysiker [Kant como metafísico]. En Volker Gerhardt (Ed.) *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns* (57-94). Stuttgart, Alemania: Springer. Versión castellana: (1993). Kant como metafísico (trad. Raúl Gutiérrez), *Diánoia*, 39, 27-57.
- Brandt, Reinhard (2010). *Immanuel Kant- Was bleibt?* [Immanuel Kant. ¿Qué queda?]. Hamburgo, Alemania: Felix Meiner.
- Cavallar, Georg (2001). Kantian perspectives on democratic peace: Alternatives to Doyle [Perspectivas kantianas sobre la paz democrática: alternativas a Doyle]. *Review of International Studies*, 27(2), 229-48.
- Habermas, Jürgen (1992). *Facticidad y validez* (Manuel Redondo Jiménez, Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Höffe, Otfried (1984). Is Rawls' theory of justice really kantian? [¿Es realmente kantiana la teoría de la justicia de Rawls?]. *Ratio*, 26, 103-124.
- Marey, Macarena (2018a). Una perspectiva política kantiana sobre el capítulo 11 de *Constructions of Reason*. En Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (eds.), *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill* (27-53). Valencia, VA: Tirant Lo Blanch.
- Marey, Macarena (2018b). The ideal character of the general will and popular sovereignty in Kant [El carácter ideal de la voluntad general

- y soberanía popular en Kant]. *Kant-Studien*, 109(4), en prensa. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2018-4001>.
- Marey, Macarena (2018c). The originality of Kant's social contract theory [La originalidad de la teoría kantiana del contrato social]. En Larry Krasnoff, Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne (Eds.), *Kant's Doctrine of right in the twenty-first century* (9-28). Cardiff, Reino Unido: University of Wales.
- Maus, Ingeborg (1998). Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants [Soberanía popular y el principio de no intervención en la filosofía de la paz de Immanuel Kant]. En Hauke Brunkhorst (ed.) *Einmischung erwünscht? Menschenrechte in einer Welt der Bürgerkriege* (88-116). Frankfurt, Alemania: Fischer.
- Maus, Ingeborg (2002). Liberties and popular sovereignty: On Habermas' reconstruction of the system of rights [Libertades y soberanía popular: sobre la reconstrucción habermasiana del sistema de derechos]. En René von Schomberg y Kenneth Baynes, *Essays on Habermas's between facts and norms* (89-128). Nueva York: Estados Unidos de América: SUNY.
- Schopenhauer, Arthur (1871). *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación]. Leipzig, Alemania: Brockhaus.
- Vaha, Milla Emilia (2018). Kantian insights on the moral personality of the state [Tesis kantianas sobre la personalidad moral del Estado]. En Larry Krasnoff, N. Sánchez Madrid, Paula Satne (Ed.), *Kant's Doctrine of right in the twenty-first century* (161-180). Cardiff, Reino Unido: University of Wales.
- Wood, Allen (1999). *Kant's ethical thought* [El pensamiento ético de Kant]. Cambridge: Inglaterra: Cambridge University.

Páginas web consultadas

- Revista Cítrica* (2018) artículo: Deseo de pensar <http://www.revistacitrica.com/deseo-de-pensar-.html>, accedido el 11 de diciembre de 2018).

DOSSIER
Autores invitados
Guest Authors



¿Revolución sin revolución?

Revolution Without Revolution?

Jean-François Kervégan
Université Panthéon-Sorbonne (Paris 1), Francia

Isabel Gamero y Macarena Marey (Trads.)

RESUMEN En este texto se analizan las posturas kantianas sobre la permisibilidad de la revolución como forma de cambio político. Se sostiene que así como el curso posterior de la Revolución francesa ya estaba inscrito en la ambigüedad del texto de la Constitución de 1791, las vacilaciones de Kant sobre la continuidad de un orden jurídico reflejan su propia dificultad para discernir claramente la cuestión de quién era el soberano. Quizás tal dificultad se deba a que Kant no desarrolló suficientemente una teoría fuerte del poder constituyente.

PALABRAS CLAVE constitución; soberanía; soberano; pueblo.

ABSTRACT *In this essay, I analyze Kant's views on the permissibility of revolutions as a means of political change. I hold that in the same way the developments of the French Revolution were somehow contained in the ambiguity of the 1791 Constitution, Kant's hesitations concerning the continuity of a juridical order reflect his own inability to clearly specify who the sovereign is. This difficulty might be due to the fact that Kant did not develop a sound theory of constituent power.*

KEY WORDS *Constitution; Sovereignty; Sovereign; People.*

RECIBIDO *RECEIVED* 17/10/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Jean-François Kervégan, Université Panthéon-Sorbonne - Paris 1 y miembro del Institut Universitaire de France, Institut des sciences juridique et philosophique de la Sorbonne NoSoPhi (UMR 8103).

Este texto inédito ha sido traducido del francés por Isabel Gamero y corregido por Macarena Marey, quien se encargó de traducir del alemán todas las citas de Kant.

Correo electrónico: kervegan@univ-paris1.fr

No hay ninguna duda de que la Revolución francesa fue un acontecimiento que marcó la vida personal e intelectual de Kant. La anécdota del paseo alterado por el anuncio de la toma de la Bastilla —repetida hasta la saciedad, sea o no cierta— es testimonio de ese interés que bordea el entusiasmo que el filósofo sintió por el acontecimiento (SE, p. 85 [160]). Además, el espacio considerable que ocupan las cuestiones jurídico-políticas en sus escritos de los años 1790, una vez que la arquitectura sistemática del pensamiento kantiano se había establecido de forma definitiva en la década previa con la publicación de las tres *Críticas*, muestra que la Revolución tuvo un impacto inmenso sobre la obra de Kant, tal como lo tuvo sobre la obra de muchos otros pensadores alemanes contemporáneos (especialmente Fichte y Hegel). De esta manera, es posible sostener sobre la obra kantiana que ninguna otra filosofía fue nunca, ni tanto ni tan íntimamente, una filosofía de la Revolución, siguiendo así lo que Joachim Ritter escribió sobre Hegel (Ritter, 1970, p. 19).

Ahora bien, ¿hacen estos hechos que Kant sea un revolucionario, siguiendo el título del excelente libro, publicado hace ya tiempo, de André Tosel (1988)?¹ En realidad, hay razones para dudarlo. Tanto en los escritos publicados como en el legado manuscrito está muy presente la condena reiterada de Kant al acto revolucionario en sí, aunque no al orden jurídico y político que contribuyó a instituir (la *república*, en el sentido tan particular que Kant le da a este término). Del mismo modo, este autor también reprobó las violencias generadas por la Revolución, cuyo paroxismo fue el “crimen inmoral, inexpiable” (“*crimen immortale, inexpiable*”) de la “ejecución formal” (“*formale Hinrichtung*”) de Luis XVI, que “*die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift*” [estremece el alma colmada de la idea del derecho humano] (MS, p. 320n. [153]).

Aunque sea evidente que Kant, muchas veces víctima de la censura, tuvo que atemperar constantemente la expresión de sus posturas fundamentales en materia de filosofía política; sus palabras de condena del hecho revolucionario no solo muestran su “autocensura” y el “compromiso” (Losurdo, 1993) con el poder (más despótico que ilustrado) del rey de Prusia (Tosel). La postura de Kant sobre la idea y el hecho revolucionario es compleja: los dos textos principales en los que trata este tema, la Observación general sobre los efectos jurídicos que se derivan de la naturaleza de la unión civil, en la *Doctrina del Derecho* (1797) y la segunda sección del *Conflicto de las Facultades* (1798), parecen ir en direcciones opuestas: en el primero

1 Tosel *Kant révolutionnaire*. Cabe destacar que esta obra es bastante más moderada de lo que su título podría dar a pensar. De hecho, Tosel apunta desde un primer momento que aunque Kant “tuviera una fidelidad constante a la sustancia del acontecimiento revolucionario [...] siempre condenó el hecho revolucionario en general” (1988, p. 14).

condena de forma reiterada cualquier transformación revolucionaria del orden existente; mientras que en el segundo ve en la Revolución francesa: “*eine Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset*” [un acontecimiento de nuestro tiempo que prueba la tendencia moral del género humano] (SF, p. 85 [159]).

Es cierto que estos dos escritos pertenecen a registros diferentes: como primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, la *Doctrina del derecho* pertenece a la parte *pura* de la filosofía, a la metafísica tal y como Kant intentaba reconstruirla, cuyo carácter propio según los *Prolegómenos* era la ocupación de la razón consigo misma (Prol., p. 327 [116]). Por el contrario, en la *Contienda de las facultades* compete a la antropología, es decir, a la filosofía *aplicada*. Desde la perspectiva de Kant, se puede admitir que las exigencias normativas de la razón pura no concuerden de modo inmediato con las enseñanzas de la antropología, cuyo objeto, el ser humano, está ubicado a medio camino entre la naturalidad y la racionalidad. Además, conviene no limitar el examen de esta cuestión tan solo a los escritos jurídico-políticos o histórico-antropológicos. Una simple búsqueda de las apariciones del término “revolución” en los textos kantianos muestra, en efecto, que Kant utiliza este léxico en contextos diferentes. Cabría preguntar si existe coherencia entre todos estos usos, lo que no resulta inmediatamente evidente.

La “revolución de la manera de pensar”

Cuando se buscan en el corpus kantiano todas las apariciones del término *revolución* y de palabras afines, se descubre que una parte nada insignificante de ellas no pertenece al ámbito de la política, sino a los ámbitos del conocimiento y la religión. Un caso muy interesante es el del Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en el que el término “revolución” se usa no menos de seis veces para evocar una revolución científica y para explicar que la filosofía, como ya sucedió en los casos de las matemáticas y la física, necesita llevar a cabo una “revolución de su manera de pensar”, una revolución “completa” que se dé precisamente como el reverso *copernicano* de la manera de entender el conocimiento que promueve la *Crítica*. El término “revolución” adquiere entonces el sentido de una transformación radical de la epistemología y la metafísica, que Kant resume de la siguiente manera:

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten [...] Man versuche es daher einmal ob wir nicht in den

Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten. (KrV, B XVI).²

En este caso, la revolución se corresponde con una inversión “repentinamente producida” de la manera en la que entendemos nuestra forma de conocer y, a partir de aquí, también se dará una profunda transformación de cómo se entiende en filosofía la relación entre conocimiento y acción, entre conceptos y normas.

Sin embargo, el ámbito en el que el léxico de la revolución aparece de forma más recurrente en la obra kantiana es el de la filosofía de la religión. En la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) se pueden contar más de quince apariciones de este término, siempre referidas a una completa transformación subjetiva, a la *revolución* en la convicción moral (RGV, p. 47 [69]) necesaria para la institución de una religión racional y moral que trascienda las creencias particulares y a la que puedan adherir las personas de todas las confesiones particulares. En este contexto surge un aspecto digno de mención: mientras que en sus textos políticos (*lato sensu*) Kant entiende la reforma (realizada desde arriba, por iniciativa del Estado) como la alternativa preferible a la siempre inquietante y sobre todo (volveré a ello más adelante) impensable revolución, en *Religión* sostiene, por el contrario, que este cambio no se puede hacer con una “reforma paulatina” (*allmähliche Reform*), sino solamente mediante una revolución análoga a “un tipo de renacimiento” (*ein Art von Wiedergeburt*), “una nueva creación” (*eine neue Schöpfung*) (RGV, p. 47 [69]). La revolución así entendida es la única que puede llegar a crear las condiciones necesarias para que la fe racional pura logre conquistar los espíritus.

A partir de estas breves indicaciones se puede extraer una conclusión provisional: pareciera que para Kant el único ámbito en el que la idea de revolución es pertinente y fecunda es el del espíritu, que se trata de sus capacidades intelectuales o de sus creencias morales y religiosas. Curiosamente, la Reforma es en este contexto una revolución. Notemos asimismo rápidamente que el paralelo entre reforma religiosa y revolución política reaparece bajo una forma un poco diferente en Hegel, quien en su *Enciclopedia*, cruzando su análisis crítico de la Revolución francesa con su reflexión sobre la relación entre religiones y Estado en el contexto posrevolucionario, afirma:

Solo cabe considerar como una estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y

² Trad: Hasta el momento se supuso que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos [...] Veamos por una vez si no avanzamos mejor en las tareas de la metafísica al suponer que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento.

legislación, sin cambiar la religión; es estúpido creer haber llevado a cabo una revolución sin reforma. (Hegel, 1830/1986a, p. 360 [576]).³

Simplemente, mientras Hegel, como buen luterano, pone la Reforma religiosa y de la moral como la condición del éxito de una revolución política, es decir, de una revolución no revolucionaria, Kant parece considerar que la posibilidad de una segunda Reforma depende de una revolución espiritual, que va a ser la que permita superar el conflicto estéril entre creencias eclesíásticas en beneficio de una religión racional.

La Revolución como indicio *antropológico* del progreso histórico

Como ya he indicado, el análisis kantiano de la Revolución (política) se desarrolla con conclusiones notablemente diferentes en la *Doctrina del Derecho* y en *La contienda de las Facultades*. En el primer escrito, el autor responde a la idea (defendida de forma destacada por Erhard, pero también por Fichte) de que pueda haber un derecho a la revolución. Tal derecho no tiene sentido, ni siquiera cuando la constitución existente es injusta, ni cuando quien gobierna y asume la función de legislar no sirve al bien común. A diferencia de esta postura, en el segundo texto, incluso cuando reitera la condena inapelable del acto revolucionario (la considera como “siempre injusta” [*jederzeit ungerecht*] SF, p. 86n. [162]), adopta la perspectiva de una historia predictiva o adivinatoria (donde se puede reconocer, sin esfuerzo, la continuación del programa rousseauiano de una historia hipotética).⁴ En este marco, *La contienda de las facultades* sugiere interpretar el evento revolucionario francés (o más exactamente, la simpatía que suscita en los espectadores animados por una parcialidad racional, en aquellos espíritus ilustrados de otros países europeos) como el signo o indicio de un *progreso* histórico. Si bien no es posible *demostrar* la existencia de este progreso tal como había imaginado una filosofía ilustrada ignorante aún de los estrictos límites que la crítica kantiana estableció al acto de conocer (cabe pensar aquí, por ejemplo en el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorçet), sin embargo, sí es posible *creer* en este progreso y es más: debemos hacerlo. Esto se debe a que esta creencia otorga una perspectiva moral (más precisamente, jurídica) a la acción presente y futura de los seres humanos. En efecto, “*daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht,*

3 Véase también, al respecto, Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lecciones sobre la filosofía de la historia universal] “Es un falso principio [creer que] se pudieran liberar las cadenas del derecho y de la libertad, sin la liberación de la disposición del espíritu, que se pudiera llevar a cabo una revolución sin reforma” (1837/1986b, p. 535).

4 Véase Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Prefacio, pp. 127ss.).

dergleichen der Rechtsbegriff ist” [el entusiasmo verdadero se dirige solo siempre al ideal y ciertamente a lo moral puro, tal como es el concepto del derecho] (SF, p. 86 [161]).

No es por lo tanto la Revolución en sí misma, sino la esperanza que ella suscita, por mucho que esta esperanza haya sido cruelmente defraudada, la que se puede *interpretar* como un indicio de la perfectibilidad humana, otro gran tema rousseauiano. Esta interpretación se origina en la *naturaleza* de la humanidad y se dirige a examinar lo que ella nos permite suponer sobre sus fines morales: en el fondo, si hay progreso es porque *debemos* creer en ello, y el desarrollo posterior de los hechos nos da más razones para creerlo. En consecuencia, hay que leer los análisis de la *Contienda de las facultades* bajo la perspectiva de una pura teleología práctica (ÜGTP, pp. 182-183), esto es, bajo una óptica normativa.

Sin embargo, el telos mismo, esto es, “*die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen*” [la idea de una constitución según el derecho natural de las personas, que consiste en que quienes obedecen la ley deben ser también al mismo tiempo quienes legislan en unidad] (SF, pp. 90-91 [167]), no se puede establecer por este medio; su validez normativa no se puede demostrar en el marco del conocimiento del ser humano que queda situado en la frontera entre lo descriptivo y lo normativo, entre la naturaleza y la libertad.

En efecto, la antropología, que compete a la filosofía en la medida en que admite una parte aplicada junto a su parte pura (la metafísica), trata a la vez de lo que el ser humano *es* y de lo que *debe ser*, de “*dessen, was die Natur aus dem Menschen macht*” [eso que la *naturaleza* hace del ser humano] y de “*das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll*” [eso que el ser humano como agente libre hace de sí mismo o puede y debe hacer] (Anth., p. 119 [7]. Énfasis de Kant). Para el primer punto de vista, la antropología versa sobre el conocimiento de la naturaleza y se sitúa entonces bajo la jurisdicción de la filosofía teórica. Para el segundo, el de la antropología “pragmática” o “moral”, esta disciplina constituye la parte aplicada de la filosofía práctica. La otra parte, la filosofía práctica pura o metafísica de las costumbres, consiste por su parte en una *antroponomía* porque contiene las normas que la razón incondicionadamente legisladora dicta para el ser humano (MS, p. 406 [263]). Esta antropología pragmática enuncia “*nur die subjective, hindernde sowohl als begünstigende Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur*” [solo las condiciones subjetivas, tanto las obstaculizadoras como las promotoras, de la

realización de las leyes de la primera [i.e., la metafísica de las costumbres] en la naturaleza humana] (MS, p. 217 [21]). En este sentido, pertenece a la filosofía práctica (normativa), pero en la medida en la que no trata sobre lo que el ser humano debe hacer sino sobre lo que “puede y debe hacer” con su naturaleza, le compete a su vertiente “*technisch-praktisch*” [técnicamente práctica] y no a la “*moralisch-praktisch*” [moralmente práctica], por retomar la distinción hecha en la *Crítica de la facultad de juzgar* (KU, p. 172 [69]).

En consecuencia, nada autoriza a considerar los análisis de la segunda sección de la *Contienda de las facultades* como la expresión de una filosofía política esotérica que Kant hubiera disimulado para escapar del celo de la censura real. Esto se debe a que la filosofía política (que, dicho sea de paso, para Kant no es más que una “doctrina del derecho en ejercicio” [*ausübender Rechtslehre*], ZeF, p. 370 [107]), debe reposar sobre principios normativos *a priori* que solo pueden ser establecidos por la razón pura. Esta tarea metafísica pertenece a un orden distinto que la de reconstrucción *interesada* de la historia por parte de la filosofía, quien al igual que un adivino, *hace* y organiza ella misma los hechos que predice (SF, p. 80 [152]). En consecuencia, el juicio enardecido que Kant dirigió a la Revolución francesa o, más bien, el amor al derecho que se revela en sus declaraciones, se debe mantener dentro de los estrictos límites que el autor establece: este juicio forma parte de un esfuerzo de la facultad de filosofía que está en *conflicto* con la facultad de derecho (con la instancia institucional del derecho positivo), para “*die Vernunftgründe der Gesetzgebung aus dem historischen Vortrage herauszusuchen*” [extraer de las lecciones históricas los fundamentos racionales de la legislación] (SF, p. 33 [83]) y nada más. La revolución no es un hecho normativo, a lo más que puede llegar es a ser la ocasión que se le da a la filosofía para alimentar la creencia racional en el progreso del derecho.

La revolución: su imposibilidad jurídica, su efectividad política

En la *Metafísica de las costumbres* y en los textos paralelos del legado manuscrito Kant condena repetidamente como sediciosa no solamente a la revolución, sino también cualquier forma de revuelta o de levantamiento popular: “cualquier mejora del Estado por medio de revolución es injusta” (Refl. 8045, XIX 542).⁵ En la Consideración general sobre los efectos jurídicos de la unión civil, rechaza asimismo cualquier forma de derecho a la resistencia. Incluso si los actos del soberano son injustos en un grado supremo, “*Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks*” [contra el jefe supremo legislador del Estado no hay ninguna resistencia legítima del pueblo]

⁵ Es muy importante distinguir (aunque la mayor parte de las traducciones no lo haga) entre lo que es injusto (*ungerecht*) y lo que es contrario al derecho (*unrecht*).

(MS, p. 320 [151]).⁶ El punto es tan importante a los ojos del autor que lo vuelve a retomar en un contexto que no evoca especialmente este tipo de toma de postura. En el párrafo que dedica al derecho cosmopolita, Kant concluye una crítica severa contra los argumentos *civilizatorios* que se dan a favor de la colonización⁷ con una comparación sorprendente con el subterfugio de los “revolucionistas” (*sic, revolutionisten*):

wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volk zustehe, sie mit Gewalt umzuformen und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu sein, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen. (MS, p. 353 [194]).⁸

Las últimas líneas de la Conclusión de la *Doctrina del derecho* insisten en este punto. Hay que trabajar para acercarse al ideal de la unión jurídica de las personas bajo leyes públicas (MS, p. 355 [196]), pero este cambio no debe hacerse de manera revolucionaria, esto es,

durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften [...] sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann. (MS, p. 355 [196]).⁹

¿Cómo se puede explicar esta crítica ensañada a la revolución por parte de un autor cuya simpatía por los principios de 1789 es manifiesta y que no dudó, en distintas ocasiones, en tomar posiciones políticas audaces para el contexto de la autocracia prusiana?

Descarto las explicaciones psicológicas (el anciano filósofo asustado por las revueltas), así como el argumento de la autocensura, que puede utilizarse para cualquier propósito y que, en este caso, queda debilitado por el hecho de que esta misma condena también aparece en los textos que Kant redactó

6 Más adelante retomaré la dificultad que supone traducir *Oberhaupt* (literal: “jefe supremo”) por “soberano”.

7 “*Diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen*” [Todos estos propósitos presuntamente buenos no pueden lavar las manchas de la injusticia de los medios usados para ellos] (MS, p. 353 [194]).

8 Trad: Si las constituciones estatales están deformadas, le corresponde al pueblo reformarlas por medio de la violencia y ser injustos una vez con el fin de fundar luego la justicia de manera tanto más segura y hacerla florecer.

9 Trad: mediante un salto, es decir, con la destrucción violenta de una constitución defectuosa hasta ahora vigente, [...] sino que debe ser buscado y realizado por medio de reformas graduales siguiendo principios fijos, conduciéndola en un acercamiento continuo al supremo bien político, la paz perpetua.

para su uso personal. Me parece que el argumento clave en esta discusión es de naturaleza exclusivamente teórica: la revolución, sea la que sea, resulta *jurídicamente impensable* ya que implica la ruptura con el orden normativo vigente o, utilizando un léxico más kelseniano o habermasiano que kantiano, porque supone una irrupción de la facticidad en el ámbito de la validez. La acotación de la última frase de la Conclusión de la *Doctrina del derecho*, que omití a propósito en la cita anterior, indica esto mismo con claridad meridiana: con la revolución “*denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen*” [se produciría un instante de aniquilación de toda condición jurídica] (MS, p. 355 [196]).

La cuestión no es saber si los órdenes jurídicos y políticos merecerían ser transformados o incluso abolidos: en el caso del Antiguo Régimen, eso era verdadero, porque un régimen fundado sobre la desigualdad de condiciones es contrario a los principios fundamentales de todo orden constitucional: la libertad legal, la igualdad civil y la independencia (MS, p. 313 [142]).¹⁰ Lo que no resulta *jurídicamente pensable* es la aniquilación momentánea del derecho *en general* que implica todo momento revolucionario. Como ha señalado Carl Schmitt (un autor que podría sorprender ver citado en un contexto como este y, sin embargo...), es preciso distinguir entre la revisión de la constitución (*Verfassungsänderung*), su suspensión (*Suspension*), su violación (*Verfassungsdurchbrechung*), su supresión (*Verfassungsbeseitigung*) y su aniquilación (*Verfassungsvernichtung*) (2003, pp. 99-100 [115-116]). La revolución es ante todo la aniquilación de la constitución, es decir, siguiendo a Schmitt, “una supresión de la constitución establecida (y no solamente de una o varias leyes constitucionales particulares), acompañada de la supresión del poder constituyente en la que se basaba” (2003, p. 99 [115]). Esto es, el derecho entendido como “*der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*” [El conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de una persona puede conciliarse con el arbitrio de otra según una ley universal de la libertad] no permite pensar su propia destrucción (MS, p. 230 [38]).

Con todo, lo que es impensable *jurídicamente* no lo es *políticamente*, al menos si se acepta dar al concepto de política una connotación menos estrictamente jurídica de la que Kant le dio y teniendo en cuenta que de la revolución surge un nuevo orden constitucional, a pesar del carácter ajurídico de su origen (algo que es de todas formas el caso general: el derecho, dirá

10 Véanse también los textos paralelos de TP, 390 y ZeF, 349ss.

Hegel, si no tiene por principio la violencia, lo tiene casi siempre por origen).¹¹
Cito a Kant:

Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. (MS, 322-323 [154-155]).¹²

Sería posible juzgar esta actitud como paradójica o, incluso, como oportunista: Kant condena cualquier forma de revolución, pero afirma que hay que aceptar las revoluciones que han triunfado. Sin embargo, no creo que aquí haya ningún equívoco por su parte. Simplemente, Kant intenta permanecer fiel a la idea tan estricta que se hace del derecho y del orden jurídico constitucional: el derecho no puede prever su propia abolición, y mucho menos, pensar en ella; pero tanto el jurista como el filósofo tienen el deber de tener en cuenta los efectos jurídicos de aquello que es eminentemente ajurídico: la revolución.

¿Quién es el soberano?

En cualquier caso, me sigue pareciendo que aún hay zonas de sombra en esta argumentación de Kant, sobre todo en lo referido a las cuestiones de la soberanía y de su sujeto (o de su titular), sobre las que, pese a su rigor habitual, parece mostrar una postura dubitativa. O incluso, es posible que su propia duda afecte a su actitud sobre las revoluciones. A primera vista todo parece claro: de manera clásica (o en tránsito a convertirse en clásica), entre los tres poderes que conforman al Estado “*in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll*” [en la idea, tal como él debe ser según principios jurídicos puros] (MS, p. 313 [142]. Énfasis de Kant), la soberanía (*Herrschergewalt*) le corresponde al poder legislativo. Además, Kant añade que el poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo (MS, ib.) y precisa:

Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen,

¹¹ Véase Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 433, Werke 10, p. 223.

¹² Trad: Además, cuando una revolución ha triunfado y se funda una constitución nueva, la ilegitimidad del comienzo y de su realización no liberan a los súbditos de la obligación de someterse como buenos ciudadanos al nuevo orden de cosas y no pueden negarse a obedecer lealmente a la autoridad que ahora tiene el poder.

mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. (MS, pp. 313-314 [143]).¹³

Las cosas parecen claras: agudo lector de Rousseau (por mucho que parezca ignorar aquí la distinción entre voluntad general y voluntad de todos,¹⁴ que conocía muy bien), Kant adhiere a la idea de que la soberanía es el ejercicio de la voluntad general, de lo que resulta, siguiendo a Rousseau, que “el soberano, que no es nada más que un ser colectivo, solo puede estar representado por sí mismo” (Rousseau, 1964, p. 368). La clara distinción que Kant establece entre el soberano del pueblo (*Beherrscher des Volks*) y el regente (*Regent*) o rey, que solo es el jefe del poder ejecutivo (RL, p. 317 [147]), es fiel a la que estableció Rousseau entre el soberano y el príncipe (1964, pp. 395-396). Para disipar toda ambigüedad, Kant especifica que un gobierno que fuera al mismo tiempo legislador ha de llamarse *despótico* (*despotisch*) por contraposición a *patriótico* (*väterliche; regimen paternale*) (MS, pp. 316-317 [147]).

Sin embargo, en este punto las cosas se tornan poco claras. En efecto, a lo largo del texto de la *Doctrina del derecho*, se produce un desplazamiento léxico que favorece la idea de que la *voluntad unificada del pueblo* puede tener perfectamente como representante a una persona moral o física, la del monarca: en el §47, Kant sostiene que quien tiene el poder legislativo, el soberano en el sentido de Rousseau, por lo tanto “el pueblo unido mismo” (*vereinigte Volk selbst*), es calificado como *Oberhaupt*, jefe supremo o “soberano universal” (MS, p. 315 [145]). En otro pasaje y reforzando el léxico militar, se lo designa con el título de *Oberbefehlshaber*, comandante en jefe o jefe supremo (MS, p. 323 [156]). A partir de ahí, y olvidando aparentemente su definición inicial de soberanía, Kant tiende a distinguir e incluso a oponer no al pueblo unido respecto de la multitud desunida, el pueblo soberano respecto del pueblo súbdito, que es lo que cabría esperar, sino el soberano (*¡Oberhaupt!*) respecto del pueblo, que de hecho es rebajado al rango de multitud. Dos pasajes de la Observación general ejemplifican con claridad este desplazamiento:

Lo que la voluntad unida del pueblo no decidirá nunca [...], tampoco puede decidirlo el jefe de Estado (*Staatsoberhaupt*). (MS, p. 328 [162]).¹⁵

13 Trad: solo la voluntad concordante y reunida de todas las personas, en la medida en que cada una de ellas decide lo mismo para todas y todas lo mismo para cada una, por lo tanto sólo la voluntad popular unida, puede ser legisladora.

14 Véase Rousseau (1964, pp. 371ss).

15 Texto original: “*Was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschließen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschließen*”.

Lo que el pueblo (la masa entera de los súbditos) no puede decidir sobre sí mismo y sus coasociados, no puede tampoco decidirlo el soberano sobre el pueblo. (MS, p. 329 [163]).¹⁶

Aquí se mezclan e incluso se invierten las definiciones iniciales: el pueblo ya no es el soberano, sino la “masa entera de los súbditos” frente a él; y el *Staatsoberhaupt*, diferenciado de la “voluntad unificada del pueblo” (*allgemeine Volkswill*), se aproxima peligrosamente al *Regent*, al *príncipe* en el sentido de Rousseau, es decir, al jefe del ejecutivo que, sin embargo, debería diferenciarse estrictamente del soberano legislador. De repente, es posible hablar de un “conflicto entre el pueblo y el soberano” (*Streit zwischen Volk und Souverän*), dado que son siempre dos personas morales diferentes (*immer zwei verschiedene moralische Personen*) (MS, p. 320 [152]). Justo aquello que en Rousseau era una imposibilidad lógica (excepto, precisamente, cuando se confunde la voluntad general y la voluntad de todos).

No se le debe atribuir a Kant toda la responsabilidad por estas vacilaciones, propias de una fase transitoria en la que se intenta bien o mal conciliar la unidad de la soberanía y la dualidad de sus vectores, en el título III de la *Constitución francesa* de 1791:

Artículo 1. La soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Ella pertenece a la Nación; ninguna facción del pueblo ni ningún individuo, se pueden atribuir su ejercicio.

Artículo 2: la Nación, de la que emanan exclusivamente todos los Poderes, no puede ejercer más que por delegación. —La Constitución francesa es representativa: los representantes son el cuerpo legislativo y el rey.

Un soberano, la nación; dos representantes: la asamblea y el rey. La continuación de esta historia era bastante previsible... Del mismo modo, en Kant la soberanía pertenece a la voluntad unificada del pueblo, pero el portavoz de esta voluntad unificada es el *Staatsoberhaupt* o el *Oberbefehlshaber*, lógicamente distinto del rey o el *Regent*, del jefe del ejecutivo, incluso si físicamente se llegaba a confundir con él. Y al igual que el curso posterior de la Revolución ya estaba inscrito en la ambigüedad del texto de la Constitución de 1791, las vacilaciones de Kant sobre la continuidad del orden constitucional, interrumpido o no por el hecho extrajurídico de la revolución, reflejan su propia incapacidad de discernir claramente la cuestión de *quién* era el soberano. Dicho de otro modo: por mucho que Kant haya utilizado la expresión, lo que le faltaba en su argumentación era una teoría fuerte del poder constituyente como la que

¹⁶ Texto original: “*Was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschließen kann, das kann auch der Souverän nicht über das Volk beschließen*”.

ya había formulado Sieyès en *¿Qué es el tercer Estado?*, un texto que Kant no podía desconocer.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras originales de I. Kant. Todas las citas textuales en castellano son traducción de Macarena Marey. Se indica primero la paginación de las obras completas y, a continuación, la paginación de la traducción disponible, incluida en este listado.

Assemblée Nationale Constituante 1789-1791 (1791). *Constitution Française 1791* [Constitución francesa 1791]. París, Francia: Imprimerie Nationale.

Condorçet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1980). *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Nacional. (Trad. Antonio Torres del Moral y Marcial Suárez).

Erhard, Jean-Benjamin (1996). Du droit du peuple à faire la révolution (1793) [Sobre el derecho del pueblo a hacer la revolución, 1793] (J. Berger y A. Perrinjaque, Trads.). En *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 94(3), 551-552. (Trabajo original de 1793).

Fichte, Johann Gottlieb (1974). *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* [Consideraciones dirigidas a rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa] (Jules Barni, Trad.). París, Francia: Payot.

Hegel, Georg Wilhelm (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke 10, Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. Versión castellana: (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Ramón Valls, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1830).

Hegel, Georg Wilhelm (1986b). Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [Lecciones sobre la filosofía de la historia]. En *Werke* (v. 12). Frankfurt, Alemania: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1837).

Losurdo, Dominique (1993). *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant* [Autocensura y compromiso en el pensamiento político de Kant] (J. M. Buée, Trad.). Lille, Francia: Presses Universitaires de Lille.

Kant, Immanuel (1902ss.). *Kant's gesammelte Schriften* [Obras completas de Kant]. Berlin et al., Deutschland: hrsg. von der Königlich

- Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (F. Martínez Marzoa. Trad.) Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original de 1793).
- Kant, Immanuel (1977). *Crítica del juicio* (M. García Morente. Trad.). Madrid, MD: Espasa Calpe. (Trabajo original de 1790).
- Kant, Immanuel (1989). *Hacia la paz perpetua* (J. Muñoz, Trad.). Madrid, MD: Biblioteca Nueva. (Trabajo original de 1795).
- Kant, Immanuel (1991) *Antropología en sentido pragmático* (J. Gaos trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original de 1785).
- Kant, Immanuel (1993). Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica”. En *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1793).
- Kant, Immanuel (1994). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las facultades* (R. Rodríguez Aramayo Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1798).
- Kant, Immanuel (2005). Prolegómenos a toda metafísica del futuro que pueda presentarse como ciencia (Trad. J. Besteiro y A. Sánchez Rivero). Buenos Aires, Argentina: Losada. (Trabajo original de 1797).
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura* (Edición bilingüe alemán-español. M. Caimi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Colihue. (Trabajo original publicado en 1781 / 1787).
- Ritter, Joachim (1970). *Hegel et la Révolution française* [Hegel y la Revolución francesa] (Jean Carrère, Trad.). París, Francia: Beauchesne
- Rousseau, Jean-Jaques (1964). *Du Contrat social* [El contrato social]. En *Oeuvres Complètes* (v. 3). París, Francia: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres]. París, Francia: Gallimard.
- Schmitt, Carl (2003). *Verfassungslehre* [Teoría de la Constitución]. Berlín, Alemania: Duncker & Humblot.
- Sieyès, Emmanuel (1989). *¿Qué es el tercer estado?* (Marta Lorente Sariñena y Lidia Vázquez Jiménez, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo

original publicado en 1789).

Tosel, André (1988). *Kant révolutionnaire. Droit et politique*. [Kant revolucionario. Derecho y política]. París, Francia: PUF.

Más que consentimiento: Kant sobre la función del contrato social

More than Consent: Kant on the Function of the Social Contract

Larry Krasnoff
College of Charleston, Estados Unidos de América

Macarena Marey (Trad.)

RESUMEN ¿Cuál es el punto de apelar a un contrato social? Una respuesta intuitivamente plausible es que la metáfora funciona como una justificación de la obligación de obedecer la ley. Si he hecho un contrato para establecer una autoridad política, entonces presuntamente tengo la obligación de obedecer los mandatos de esa autoridad. En un contrato, mi consentimiento crea una obligación de cumplir y en el contrato social aquello que consiento cumplir parecería ser la obediencia a la ley. La cuestión de la teoría del contrato social es qué razones tengo para hacer este acuerdo en primer lugar. Pareciera que la teoría clásica del contrato social se divide entre aquellas visiones que entienden que nuestras razones para pactar con prudenciales, como en Hobbes y Locke, y aquellas para las cuales estas razones son morales, como en Rousseau y Kant. Pero este tipo de interpretación no consigue dar cuenta de la filosofía política de Kant, que entiende nuestra obligación de entrar en la condición civil como anterior al recurso del contrato social. El contrato originario ingresa en la teoría kantiana en un punto crucialmente más tardío, tras la creación de instituciones políticas específicas. Funciona como un modo de reconciliar estas instituciones con la idea de la coacción legítima, al imponer requisitos normativos sobre el razonamiento político de la ciudadanía y quienes legislan. Para Kant, el rasgo distintivo del razonamiento político normativo es la noción de voluntad unida, una idea que ya estaba presente en el comienzo de la teoría del contrato social desde Hobbes, pero que aún no ha sido lo suficientemente explicada. Kant apela al contrato originario no para fundamentar nuestras obligaciones políticas sino para explicar tanto la coherencia como la necesidad para la argumentación política de la idea de una voluntad común.

PALABRAS CLAVE contrato social; consentimiento; voluntad unida; Kant; Hobbes.

ABSTRACT *What is the point of appealing to a social contract? An intuitively plausible answer is that the metaphor functions as a justification for the obligation to obey the law. If I have made a contract to establish a political authority, then I am bound to obey the commands of that authority. In a contract, my agreement creates an obligation to perform. Then only remaining question is what reasons I have to make the agreement in the first place. It would then seem that classical social contract theory is divided between those who understand our reasons to agree as prudential (Hobbes and Locke) and those who take our reasons to be moral (Rousseau and Kant). But this kind of interpretation fails to make sense of Kant's political theory, which understands our obligation to enter into a civil condition as prior to the appeal to the social contract. The original contract enters into Kant's theory at a crucially later point, after the creation of specific political institutions. It functions as a way of reconciling these institutions with the idea of rightful coercion, by imposing normative requirements on the political reasoning of legislators and citizens. For Kant, the distinctive feature of normative political reasoning is the notion of a unified will, an idea that was already present at the start of social contract theory in Hobbes, but had yet to be properly clarified. Kant appeals to the original contract not to ground our political obligations, but to explain both the coherence and the necessity of the idea of a common will for political argument.*

KEY WORDS *Social Contract; Consent; United Will; Kant; Hobbes.*

RECIBIDO RECEIVED 07/10/2018

PUBLICADO PUBLISHED 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Larry Krasnoff, Department of Philosophy, College of Charleston, Estados Unidos de América.

El texto original inédito del autor fue traducido por Macarena Marey.

Correo electrónico: krasnoff@cofc.edu

I

¿Cuál es el punto de apelar a un contrato social? Una respuesta intuitivamente plausible es que la metáfora funciona como una justificación de la obligación de obedecer la ley. Si he hecho un contrato para establecer una autoridad política, entonces presuntamente tengo la obligación de obedecer los mandatos de esa autoridad. En un contrato, mi consentimiento crea una obligación de cumplir y en el contrato social aquello que consiento cumplir parecería ser la obediencia a la ley. La cuestión de la teoría del contrato social es qué razones tengo para hacer este acuerdo en primer lugar. Pareciera que la teoría clásica del contrato social se divide entre aquellas visiones que entienden que nuestras razones para pactar con prudenciales, como en Hobbes y Locke, y aquellas para las cuales estas razones son morales, como en Rousseau y Kant.

En lo que sigue, sostengo que este tipo de interpretación no consigue dar cuenta de la filosofía política de Kant, que entiende nuestra obligación de entrar en la condición civil como anterior al recurso del contrato social. El contrato originario ingresa en la teoría kantiana en un punto crucialmente más tardío, tras la creación de instituciones políticas específicas. Funciona como un modo de reconciliar estas instituciones con la idea de la coacción legítima, al imponer requisitos normativos sobre el razonamiento político de la ciudadanía y quienes legislan. El contrato social no es un pacto que se debería o podría hacer, sea por razones morales o prudenciales. Antes bien, es un modo de representar la fuerza normativa que tiene, como argumento político, una idea que de otro modo parecería misteriosa o fantasiosa: la voluntad común unificada.

47

II

La idea de una voluntad general parece haber sido inventada por Rousseau, pero de hecho ya era parte de la tradición moderna del contrato social desde su inicio con Hobbes. En un conocido pero llamativamente subestudiado pasaje del *Leviatán* (1651), Hobbes insiste en que distingamos entre el pacto para establecer la república de los acuerdos ordinarios. Cuando elegimos soberano, escribe Hobbes, “es más que consentimiento o acuerdo; es la unidad real de todos ellos en una y la misma persona” (1651/1994, p. 109).

¿Qué explica esta distinción? Hobbes ya había explicado que un contrato es “la transferencia mutua de derechos” (1651/1994, p. 82), y un derecho es la “libertad de hacer o de omitir” (1651/1994, p. 79). La libertad, por su parte, es definida como “la ausencia de impedimentos externos,

impedimentos que a veces le quitan a un hombre el poder para hacer lo que haría, pero que no le impiden hacer uso del poder que le resta, de acuerdo con su juicio y según le dicte la razón” (1651/1994, p. 79). En un contrato ordinario, transfiero mi derecho a una cosa en particular a cambio de su transferencia de un derecho particular suyo. Si le vendo mi auto por una suma determinada de dinero, renuncio a mi derecho sobre el auto y le transfiero ese derecho, y usted renuncia a su derecho a esa suma de dinero, transfiriéndome ese derecho a mí. Cuando poseo el auto y por lo tanto tengo un derecho a él, tengo la libertad de hacer o no hacer con el lo que yo desee sin impedimentos legales. La transferencia de mi derecho significa que existe ahora un impedimento legal a mi poder de hacer lo que quiera con el auto; le pertenece a usted y yo puedo usarlo solo con su permiso. Pero Hobbes dice que la transacción solo me quita una parte de mi poder de hacer como yo quiera. En lo que no atañe al auto, mantengo el derecho de hacer lo que yo considere mejor.

En un contrato ordinario como este, los elementos fundamentales de la transacción son el consentimiento y el acuerdo. El derecho al auto es originariamente mío y por eso no puede ser transferido sin mi consentimiento; si se diera lo contrario, habría impedimentos externos sobre mi poder de usar el auto, lo que implicaría que yo nunca tuve un derecho a él. Pero no es solo mi consentimiento lo que crea el contrato de venta del auto. Usted también tiene que estar de acuerdo en tomarlo por el precio en el que lo ofrezco. Sí, yo puedo regalarle mi auto, pero incluso entonces usted tendría que estar de acuerdo en aceptarlo. Dejar mi auto en la puerta de su casa con las llaves adentro no constituye una transferencia de derecho. Para que sea un regalo legal, tiene que haber un momento en el que cada parte reconozca el estatuto del regalo. En efecto, un regalo es un caso especial de contrato en el que el precio del objeto se establece en cero. Sin un momento de acuerdo mutuo, sin consenso, no hay contrato y entonces no hay regalo. No puedo hacer este contrato conmigo mismo.

En el pacto hobbesiano para establecer la república hay tanto consentimiento como consenso. Todas las demás personas y yo consentimos renunciar a nuestros derechos de autogobierno y dárselos a otra persona, el individuo o cuerpo de individuos que hemos elegido para ser soberano. En toda nuestra elección de ese individuo o cuerpo de individuos hay consenso, hay acuerdo sobre quién será el soberano.¹ Pero al renunciar a mi derecho a gobernarme a mí mismo he hecho algo más que abandonar un

1 La comunidad política se constituye “por pacto de cada persona con cada persona, de modo tal como si toda persona fuera a decir al resto: autorizo y renuncio a mi derecho de gobernarme a favor de esta persona o de esta asamblea bajo la condición de que tú renuncies tu derecho a su favor y autorices todas sus acciones de manera similar” (Hobbes, 1651/1994, p. 109).

derecho. Nuevamente, un derecho es una libertad, libertad es ausencia de impedimentos externos y esos impedimentos son los que me quitan parte de mi poder de hacer lo que desee, dejándome libre en lo demás para hacer lo que yo crea apropiado. Si renuncio a un derecho en favor del soberano, eso significa que me he puesto a mí mismo un impedimento externo. En un sentido, esta es la realidad de la comunidad política: no puedo violar las leyes positivas dictadas por el soberano, pero puedo hacer lo que desee en lo que no respete a ellas. La libertad política se encuentra, dice Hobbes, “en el silencio de la ley” (1651/1994, p. 143). Pero en otro sentido, esta no es la realidad de la comunidad política, en la medida en que lo que consiento en el pacto es dejar de ponerme impedimentos a mí mismo. Lo que acuerdo es la elección de mi soberano, quien luego es quien me indica qué impedimentos habrá sobre mi poder para actuar. Al hacer esa elección, no retuve el resto de mi poder para actuar como deseo, como ocurre en un contrato ordinario. Mi poder básico de juzgar lo que es mejor ha sido transferido al soberano y retorna a mí solo en aquellas circunstancias en las que el soberano ha elegido no legislar en particular. Y es solo la legislación de tales leyes, no el acto original del pacto, lo que pone impedimentos sobre mi poder de actuar. La estructura del pacto para establecer la comunidad política tiene una forma diferente e incluso opuesta a la forma de un pacto ordinario. En un pacto ordinario, renunciamos al derecho a una cosa particular, autoimponiéndonos un impedimento y reteniendo el poder de juzgar como consideremos adecuado respecto de otros casos. En el pacto que establece la comunidad política, renunciamos a nuestro poder de juzgar como consideramos apropiado respecto de todos los casos, lo que luego permite al soberano ponernos impedimentos determinados.

Para que este tipo de acuerdo tenga sentido, tiene que haber más que consentimiento o consenso. Tiene que haber, dice Hobbes, “una unidad real de todos en la misma persona”. El soberano es cada uno de nosotros en un sentido crucial. Lo que el pacto que establece la comunidad hace es dar el poder de actuar en nuestro nombre, de “personificarnos” (1651/1994, capítulo 16). Al designar un individuo o cuerpo de individuos para ser nuestro soberano, estamos diciendo, todos juntos, que cualquier cosa que el soberano hace es el acto de cada uno de nosotros (1651/1994, p. 112). Solo ese tipo de voluntad general puede explicar lo que ya hemos reconocido como la realidad de la comunidad política: cuando un soberano hace una ley, todos estamos obligados a obedecerla. Podemos decir que nos hemos puesto estos impedimentos nosotros mismos y que somos libres de hacer lo que queramos en lo que respete a lo demás solo si podemos decir que las acciones del soberano son nuestras. Y así es como el

contrato originario que establece la comunidad política declara que la voluntad del soberano es una voluntad general.

III

Pero ¿debemos realmente hacer un contrato para permitir que otra persona actúe por nosotros? Hobbes sostiene que debemos hacerlo para evitar el estado de guerra que es la condición natural de la vida humana. Sin embargo, este argumento socava en última instancia su propia conclusión porque apela a un tipo de juicio prudencial que sigue vigente una vez establecido el Estado. Debo someterme al soberano para evitar la muerte, pero dado que evitar la muerte es el fin de la vida política, no hay razón para obedecer al soberano si yo creo que mi vida está en peligro. En ese caso, Hobbes es claro: no tengo obligación de obedecer. Hay un sentido crucial en el que nunca puedo permitirle ni permito que otra persona actúe por mí.

¿Muestra esto que la noción de voluntad general es inconsistente? El rechazo lockeano del absolutismo de Hobbes lo sugiere, pues Locke entiende la autoridad política como expresamente concedida para lograr los fines limitados de la protección de la vida, libertad y propiedad. El contrato social lockeano no es tanto un acuerdo para que otra persona actúe en nuestro nombre como un tipo de contrato de empleo ordinario: el gobierno es efectivamente una empresa contratada para propósitos particulares. En la medida en que un gobierno se aboca a estos y solo a estos propósitos, a la ejecución efectiva y concienzuda de la ley natural, podemos y debemos diferir nuestro juicio, pero si juzgamos que ya no está consiguiendo los objetivos específicos para los que fue constituido, podemos y debemos sacarlo del poder (Locke, 1689/1980, pp. 111-112).

Pero en la teoría de Locke el contrato que establece un poder legislativo es un acto de la comunidad, no de los individuos por separado (1689/1980, pp. 74-75). El contrato lockeano presupone entonces un acuerdo previo en el que los individuos consensuan transferir el derecho de aplicar la ley natural sobre la comunidad como un todo. Locke recomienda este primer acuerdo por razones prudenciales: aplicación *comunal* de la ley natural es muy probablemente más efectiva y más estable, dado que una autoridad única más poderosa parece más confiable que la ejecución incierta y potencialmente divisiva de las partes privadas. Sin embargo, en el punto de partida mismo de la ejecución privada de las leyes naturales está presupuesto que cualquier persona pueda pretender hablar por la comunidad. Locke es muy claro al respecto: en el estado de naturaleza, los individuos pueden e incluso deben

castigar cualquier ataque a la vida, libertad o propiedad, sea que el ataque esté dirigido a ellos mismos o a otras personas. Usar fuerza contra un asaltante no es, así, un mero acto prudencial de autodefensa. Es un acto moral de la humanidad como un todo contra sus enemigos, los violadores de la ley natural (1689/1980, p. 10).

En consecuencia, aunque Locke evita la tesis hobbesiana de que el contrato para establecer un gobierno es fundamentalmente diferente de un contrato ordinario, su teoría depende no obstante de una concepción de la voluntad general. La voz de la comunidad como un todo está implícita en cada acto de aplicación de las leyes naturales, sea en la aplicación por parte de un individuo en el estado natural, sea en la aplicación por parte del gobierno en la sociedad política. La crítica lockeana a Hobbes no puede, por lo tanto, consistir en que la noción de voluntad general es incoherente. Antes bien, la crítica es que la noción de un contrato para crear una voluntad general es incoherente. Para Locke, una comunidad puede hacer un contrato para crear un gobierno que representará la voluntad general, pero no puede crear una voluntad general. La voluntad general ya existe como parte de la ley de naturaleza, que demanda su propia ejecución. Bajo esta perspectiva, la voluntad general no es un tipo de concepto jurídico o político, es un concepto moral de flotación libre: la voz colectiva de la humanidad o de su creador divino.

IV

Pero si todo esto es cierto, ¿qué sucede con la tesis de que el contrato social explica la obligación de obedecer la ley? En la teoría lockeana, yo como individuo no pacto para establecer un gobierno, es la comunidad como un todo quien hace el contrato. Tengo una obligación de obedecer las leyes naturales y de someterme a la voluntad general como voz de la humanidad o de Dios, pero es difícil ver cómo yo como individuo estoy obligado a apoyar la elección de una forma en particular de gobierno por parte de una comunidad en particular. Si la obligación de apoyar la elección de la comunidad está ya de algún modo incluida en mi obligación de someterme a la voluntad general, entonces el contrato que hace la comunidad no explica mi obligación individual de obedecer la ley. La teoría de Locke separa los dos momentos del pacto hobbesiano: la elección de un soberano en particular y la transferencia de todos nuestros derechos a esa persona, transferencia por la que se establece una voluntad general. La idea de un contrato se aplica en Locke solo al primer momento, Pero pareciera que la fuerza de la obligación política está contenida solo en el segundo momento.

¿Significa esto que la idea de un contrato social no tiene fuerza para explicar la obligación política? ¿Tenemos que concluir, con Locke, que la noción de obligación es simplemente natural, anterior a cualquier clase de acuerdos, que por definición son siempre artificiales? ¿O tendremos que estar de acuerdo con el escepticismo histórico de Hume en su “Del contrato originario” en que todos los gobiernos se fundaron en la fuerza y por lo tanto siempre han insistido en que los súbditos están obligados a obedecer? ¿No hay modo de salvar algo del poder de justificación de la teoría hobbesiana del contrato social?

Un contrato es una convención voluntaria y la explicación hobbesiana del origen y de la naturaleza de la autoridad política es tanto voluntarista como convencionalista. Ley es lo que el soberano diga que es ley, y el soberano es el soberano porque los súbditos declararon como soberano a un individuo particular o cuerpo de individuos. Tomadas por separado, estas tesis de Hobbes reflejan su visión de que el convencionalismo se sigue del voluntarismo: las convenciones existen porque las hemos originado por medio de la declaración lingüística. La ley es la ley porque el soberano ha declarado que lo sea y el soberano es soberano porque los súbditos han declarado que lo sea en un acto de pacto.

52 Pero una lectura voluntarista de la obligación política (o de cualquier otro tipo de obligación) parece inconsistente. Esta es la segunda parte, más teórica, del ataque de Hume a la idea del contrato social. Una promesa de obedecer crea una obligación de obedecer solo si ya nos suponemos obligados a cumplir con las promesas y por lo tanto el proyecto de explicar las obligaciones sociales por medio de acuerdos voluntarios como promesas y contratos parece ser vacuamente circular. Si es imposible dar una explicación voluntarista de la obligación y el convencionalismo se sigue del voluntarismo, entonces pareciera que el contrato social no juega ningún rol para la obligación política porque una explicación contractualista es tanto voluntarista como convencionalista.

Pero supongamos que rechazamos la idea aparentemente intuitiva de que el convencionalismo se sigue del voluntarismo y tratamos de argumentar en la dirección opuesta. Supongamos que consideramos que algún tipo de convencionalismo es primario en la explicación de la obligación política y luego sostengamos que las convenciones relevantes tienen que ser voluntaristas. En ese caso, y si se pudiera mostrar que el voluntarismo se sigue del convencionalismo y no a la inversa, la idea de un contrato social como convención voluntaria sí podría jugar un rol en la explicación de la obligación política. Esto es lo que sugiere la tesis de Rousseau de que el contrato social constituye una “primera convención”, la fuente de toda autoridad normativa. Pero ¿por qué el contrato social es la primera convención? Rousseau no lo explica; en su *Sobre*

el contrato social no hay una discusión entre esta afirmación de la necesidad de una primera convención y el establecimiento de los términos del contrato (Rousseau, 1762/1964, pp. 147-148). Si queremos encontrar una explicación desarrollada de esta transición necesitamos recurrir a Kant.²

V

La idea de convención es en un sentido crucial el punto de partida de la filosofía política kantiana. Kant concuerda con Hobbes y Locke en que la característica definitiva del ámbito político es la relación jurídica y que la relación jurídica pone restricciones externas a la habilidad individual de actuar como se crea adecuado. La doctrina del derecho (*ius*) es la suma de las leyes para las que es posible una legislación exterior —“*der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist*” (MS, p. 229 [37])—. Pero a diferencia de Hobbes y Locke, Kant no comienza con la tesis de que el estado de naturaleza, la condición prepolítica y por lo tanto prejurídica, está caracterizado por la libertad externa ilimitada. Por el contrario, Kant sostiene que la libertad externa misma requiere condiciones jurídicas y que esas condiciones son inherentemente convencionales.

Un uso de la libertad externa es la manipulación física del mundo por un agente, una traducción del arbitrio en movimiento corporal para alterar el estado del mundo. Kant considera que la forma básica de la libertad externa es el uso de la propiedad, pero es importante entender que la concepción kantiana de la propiedad en su sentido extremadamente mínimo, como la apropiación y uso para cualquier propósito de objetos físicos o incluso del espacio que ocupan los objetos. Dado que cualquier uso de la libertad externa implica la afirmación de un derecho de propiedad, la afirmación de que se es libre de usar objetos y espacio de una manera en particular. ¿Cómo se puede tener un derecho a una cosa? La respuesta de Hobbes es la más simple y la menos satisfactoria: todos tienen derecho a todo por naturaleza. Soy libre de usar un objeto en el estado de naturaleza y no lesiono a otra persona al hacerlo, pero la otra persona es igualmente libre de tomar ese objeto de mí y no me lesionaría al hacerlo. En esta perspectiva, todos son libres de elegir y por eso de tratar de usar cualquier objeto sin interferencia de otras personas, lo que significa que nadie es realmente libre externamente. Dado que la libertad externa es libertad de usar objetos como se quiera, nadie es externamente libre a no ser que otros estén obligados a abstenerse de interferir con cada uno de nuestros usos legítimos de un objeto: “*Das rechtlich Meine (meum iuris)*”

² Para mayor detalle sobre la respuesta de Kant a Hobbes, véase Krasnoff (2012).

ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde” [Lo jurídicamente mío (*meum iuris*) es aquello con lo que tengo una unión tal que el uso que otra persona haga de eso sin mi consentimiento me lesionaría] (MS, p. 245 [55]). Un derecho de propiedad le corresponde a una persona en particular, pero es definido por el hecho de que todas las demás personas se ven obligadas a reconocer la libertad de la primera en el uso del objeto. Kant insiste en que este reconocimiento universal requiere una convención jurídica.

Locke intenta resistir esta conclusión argumentando que la ley natural, que demanda que todo el mundo respete el derecho de propiedad, puede ser reducida a una relación física y por lo tanto natural. Para Locke, tengo derecho de usar un objeto o una parcela de tierra en la naturaleza si existe en abundancia física, tal como Dios creó suficiente para que yo y el resto tomemos comoelijamos tomar. Puedo cercar mi terreno y mejorarlo con mi trabajo y todo el producto de mi trabajo, así como lo que puedo intercambiar por ello, me pertenece. Locke supone que el derecho a un objeto está contenido en los atributos físicos del objeto mismo, que lleva la marca del trabajo que fue puesto en mejorarlo desde el acto original de apropiación hasta ahora.

Es fácil tener un escepticismo histórico respecto de esta teoría: ¿hay algún modo confiable de rastrear el camino de la mejora física de un objeto hasta un acto original, legítimo de apropiación? La objeción de Kant a esta clase de teorías es más profunda y conceptual: cualquier uso legítimo de un objeto, incluso una apropiación original de un objeto natural no usado todavía, reclama un uso exclusivo de ese objeto que impida que las otras personas lo usen. Incluso si no consumo ni altero ningún objeto externo al actuar, e incluso si otros objetos del mismo tipo están disponibles para otras personas, sigo ocupando un lugar particular en el espacio que por lo tanto no está disponible para nadie más. Mientras que Locke argumenta que el trabajo de nuestros cuerpos le da una forma natural al ámbito del derecho, Kant argumenta precisamente lo contrario: nuestras naturalezas físicas requieren convenciones jurídicas que no pueden ser naturales. Porque tenemos cuerpos, nuestra mera presencia en el mundo ya es una apropiación de un espacio físico y de los objetos en él. Así, no es históricamente implausible, es conceptualmente imposible que exista un momento lockeano en el que los objetos estaban disponibles para que cada individuo se apropiara de ellos sin afectar la libertad de los demás. Todo acto físico de cada individuo físicamente existente es ya una apropiación del mundo físico. En consecuencia, si ha de haber un espacio de acción legítima, si los individuos han de poder actuar libremente sin lesionar a nadie, entonces es necesario que existan derechos de

propiedad que tienen que ser entendidos como convenciones, como reglas que permiten a los individuos actuar excluyendo la interferencia de otras personas con el uso propio de objetos externos.

Para Kant, lo distintivo de un derecho de propiedad no es algo físico sino algo inteligible: el derecho de reclamar algo como propio incluso cuando no se está en posesión física de eso, cuando alguien más lo tiene o amenaza con tomarlo (MS, p. 245 [56]). Es entonces cuando reclamar un derecho de propiedad tiene sentido y su significado consiste en declarar legítimamente que todas las demás personas están excluidas de usar legítimamente ese objeto. Y esta declaración es el reconocimiento de una convención, de una regla socialmente reconocida:

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre: ich will, daß etwas Äußeres das Meine sein solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkür zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Anmaßung aber liegt zugleich das Bekenntniß: jedem Anderen in Ansehung des äußeren Seinen wechselseitig zu einer gleichmäßigen Enthaltung verbunden zu sein; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äußere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äußeren rechtlichen Verpflichtung wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben. (MS, pp. 255-256 [69-70]).³

3 Trad: Cuando yo declaro (con palabras o con un acto): “quiero que algo exterior deba ser mío”, declaro como obligatorio para cada otra persona abstenerse de un objeto de mi arbitrio. Esta es una obligación que no tendrían a no ser por este acto jurídico mío. En esta pretensión ya está, sin embargo, al mismo tiempo el reconocimiento de estar bajo la obligación de abstenerse recíprocamente de lo suyo de las demás personas. Pues la obligatoriedad proviene de una regla universal de las relaciones jurídicas externas. Por lo tanto, no estoy obligado a dejar intocado

La libertad externa requiere convenciones jurídicas porque la libertad externa requiere derechos a tener objetos y estos derechos requieren convenciones jurídicas. Si digo que algo es mi propiedad y no que está meramente en mi posesión física inmediata, quiero decir que otras personas están obligadas a no usarlo sin mi permiso y esta afirmación normativa es inteligible solo si me entiendo a mí mismo como igualmente obligado a abstenerme de usar la propiedad de otras personas. La propiedad implica así una regla de reconocimiento recíproco y el reconocimiento recíproco no puede ser asegurado por nada que yo haga con el objeto como voluntad unilateral. Por el contrario, tengo que considerarme como actuando de acuerdo con una voluntad colectivamente universal (común) y poderosa, una convención ya reconocida de lo que es mío y tuyo. La necesidad de una voluntad general, de una convención jurídica, emerge así directamente de la naturaleza misma de la libertad externa, de la aplicación de nuestro arbitrio al mundo físico.

VI

La idea de una voluntad general, entonces, no es y no puede ser creada por ningún tipo de contrato, por ningún tipo de acto voluntario. Pero eso no significa que la voluntad general vaya a existir de algún modo en la naturaleza (como en Locke) o como un mero hecho social que nos ha sido impuesto históricamente por gobiernos poderosos (como Hume piensa que debemos concluir). Antes bien, la voluntad general es una implicancia normativa de la idea de la libertad externa legítima, una consecuencia de la idea de que tenemos que ser capaces de usar nuestros cuerpos y objetos en el espacio sin hacer daño a nadie. Pero dado que esta idea normativa implica una convención jurídica, y dado que una convención jurídica requiere una forma social real, el gobierno no es opcional para Kant. No hay uso de la libertad externa que no implique la necesidad de la ley pública, por lo que no hay lugar en la teoría para que los individuos ingresen en la sociedad política por medio de un acuerdo. La obligación de dejar el estado

lo externo de otras personas si no se me aseguran también que en lo que atañe a lo mío se conducirán según el mismo principio. Esta seguridad no necesita de un acto jurídico especial, sino que está ya contenida en el concepto de una obligación jurídica y externa por causa de la universalidad y con ella de la reciprocidad de la obligatoriedad según una regla universal. —Ahora bien, la voluntad unilateral en lo que atañe a una posesión externa y por lo tanto contingente no puede valer como ley coactiva para todo el mundo, pues ello dañaría la libertad según leyes universales. En consecuencia, solo una voluntad que obligue a cada cual, por lo tanto, colectivamente universal (común) y poderosa puede prestar esa seguridad para cada cual. —La condición bajo una legislación universal externa (es decir, pública) con acompañada con poder es la condición civil. Por lo tanto, solo en una condición civil puede existir un mío y tuyo externos.

natural y de entrar en la sociedad civil es anterior a cualquier contrato porque un contrato es un uso legítimo de la libertad externa y el uso legítimo de la libertad externa presupone la idea de una condición civil, de la voluntad general representada por un gobierno concreto.

La referencia a la representación es crucial en este punto. Aunque la necesidad de un gobierno real está implicada en la idea de la voluntad general como una forma de convención, cualquier gobierno particular deriva su autoridad para coaccionar de la idea normativa de la voluntad general. Desde una perspectiva empírica o fáctica, un gobierno existente es lo que Hume dijo que era: una persona particular o grupo de personas que ejerce el poder y demanda obediencia. El ejercicio de la autoridad coactiva por parte de personas particulares puede ser justificado solo si esas personas actúan en nombre de la idea normativa de la voluntad general como la protección de la igual libertad externa. El principio que expresa esta demanda de justificación es el contrato originario o contrato social: el principio de que quien legisla y la ciudadanía que aconseja qué hacer a quienes legislan tienen que entender su legislación propuesta como derivada de un acuerdo de toda la ciudadanía:

Jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. (TP, p. 297 [37]).⁴

57

El contrato social provee así un criterio para la legitimidad de cualquier ley particular: Si la ley pública

dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. da eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht. Ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde. (TP, p. 297 [38]).⁵

4 Trad: Obliga a todo legislador a legislar de modo tal como si sus leyes pudieran surgir de la voluntad general de un pueblo entero y a considerar a cada súbdito, en la medida en que quiera ser ciudadano, como si hubiera dado su consentimiento a tal voluntad.

5 Trad: está formulada de un modo tal que es *imposible* para un pueblo entero darle su acuerdo (por ejemplo, que una clase determinada de *súbditos* tengan el privilegio hereditario de la *nobleza*), entonces no es justa. Sin embargo, si es *meramente posible* que un pueblo concuerde con ello, entonces es deber tener a la ley por justa, incluso si se da el caso de que el pueblo estuviera en ese momento en una situación, humor o modo de pensar tal que si se les preguntara

Que la ciudadanía y quienes legislan se comprometan con este criterio es el equivalente normativo de entender una autoridad legislativa particular como no meramente una fuerza coactiva sino como la representación de la voluntad general, de la convención jurídica que emerge de la mutua libertad externa. El contrato social reconcilia de este modo la idea del derecho, que implica una voluntad general, con la representación de esta voluntad por parte de una forma particular de gobierno:

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. (MS, pp. 313-314 [143-144]).⁶

Alles Recht hängt nämlich von Gesetzen ab. Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volkes (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich: denn nur sich selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein [...]. Man nennt dieses Grundgesetz, das nur aus dem allgemeinen (vereinigten) Volkswillen entspringen kann, den ursprünglichen Vertrag. (TP, pp. 294-295 [33-34]).⁷

probablemente no darían su consentimiento.

6 Trad: El poder legislativo solo puede corresponderle a la voluntad reunida del pueblo. Pues como del poder legislativo ha de proceder todo derecho, entonces no tendría que poder dañar a nadie con su ley. Ahora bien, cuando alguien dispone algo respecto de otra persona es siempre posible que con ello le haga daño, pero no en lo que dispone una persona sobre sí misma (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, solo la voluntad concordante y reunida de todas las personas, en la medida en que cada una de ellas decide lo mismo para todas y todas lo mismo para cada una, por lo tanto solo la voluntad popular unida, puede ser legisladora.

7 Trad: Todo *derecho* depende de leyes. Una ley pública que determina aquello que debe ser permitido o prohibido para todas las personas es el acto de una voluntad pública de la que procede todo derecho y que por lo tanto no tiene que poder cometer injusticias contra nadie.

Como el principio normativo que reconcilia el derecho como una voluntad general con una forma específica de autoridad política, el contrato originario combina convencionalismo con voluntarismo, aunque de un modo opuesto a la forma más familiar de contractualismo iniciada con Hobbes. Como hemos notado, un contrato ordinario es una convención creada por un acto voluntario, por lo que parecería que el convencionalismo se sigue del voluntarismo y no a la inversa. Pero el contrato originario kantiano no es un acto voluntario porque no es un acto de ningún tipo; no es un acuerdo que alguien podría haber hecho o podría hacer:

Als Coalition jedes besondern und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen [...] ist keinesweges als ein Factum vorauszusetzen nöthig (ja als ein solches gar nicht möglich). (TP, p. 297 [36]).⁸

En lugar de esto, el contrato originario surge de la idea de la voluntad general como un tipo de convención, una regla pública que tiene que ser expresada en leyes particulares, leyes que a su vez tienen que poder reconciliarse con la idea original del derecho. El principio normativo que expresa esta reconciliación demanda que entendamos los actos legislativos como si fuera el producto de un convencionalismo y no lo contrario.

VII

En ningún lugar Kant sostiene que el contrato originario explique nuestra obligación de obedecer la ley. La obligación aparece antes, en el argumento de que tenemos un deber de entrar en una condición civil en la medida en que la idea del derecho como libertad externa tiene que expresarse en convenciones de ley pública. Lo que estas convenciones expresan es la idea de una voluntad general. En la tradición del contrato social anterior a Kant, la idea de una voluntad general estaba siempre presente, pero también era vista como una entidad normativa misteriosa que tenía que ser explicada en términos no

Para esto no es posible otra voluntad más que la voluntad del pueblo unido (pues todas las personas deciden sobre todas, con lo que cada una decide sobre sí misma). En efecto, solo contra sí misma una persona no comete injusticia. Pero si fuera una voluntad diferente, su ley necesitaría otra ley que limitara su legislación, pues la mera voluntad de una persona no puede decidir nada sobre otra persona que no sea injusto, por lo que una voluntad particular no puede ser legisladora para una comunidad. [...] Esta ley fundamental que solo puede surgir de la voluntad popular general reunida se llama *contrato originario*.

8 Trad: Como coalición de toda voluntad particular y privada en un pueblo para la formación de una voluntad común y pública [...], no es necesariamente presupuesto como un *hecho* (lo que es además imposible”.

políticos y no jurídicos. Para Hobbes, la voluntad general se crea por un tipo especial de contrato en el que cada una de las personas entrega simultáneamente el derecho a gobernarse a sí misma. Este contrato especial parece incompatible con la estructura de un contrato ordinario y con la teoría hobbesiana de la prudencia en la medida en que ambas le reservan al individuo el derecho al autogobierno. Para Locke, no puede haber contrato de creación de la voluntad general pero esto significa que tenemos que entender la voluntad general como una entidad moral preexistente creada por Dios para gobernar nuestra conducta. Esta teoría lockeana es difícilmente conciliable con el liberalismo secular de la tradición del contrato social. Finalmente, para un escéptico histórico como Hume, la voluntad general es solo la imposición inventada por los poderes conquistadores (incluso si esos poderes y sus invenciones políticas resultan ser útiles para una variedad de propósitos sociales). En todas estas teorías hay una tendencia a explicar la voluntad general en términos de algo por fuera del ámbito político, pero ninguna de ellas tiene éxito (en el caso de Hume ni siquiera lo intentan) en unir la metáfora del contrato social con la idea de la voluntad general.

Por contraposición, Kant no intenta explicar la voluntad general como derivada de algún tipo de acto o entidad prepolítica. En lugar de esto, Kant invoca la voluntad general para explicar por qué la libertad externa es un concepto inherentemente jurídico: no podemos hablar de actuar sin interferencia de otras personas sin referirnos implícitamente a las convenciones jurídicas que todas las personas están obligadas a respetar. La voluntad general es simplemente el nombre de la voz de estas convenciones públicas y jurídicas. Hoy hay ley ni ámbito jurídico sin la idea de la voluntad general. Pero esto no quiere decir que tengamos que entender la voluntad general como una entidad normativa misteriosa. Las leyes jurídicas no son entidades normativas misteriosas. Con todo, podríamos sostener que lo que entendemos sobre estas leyes es su carácter empírico, su naturaleza física como entidades coactivas. Lo que parecería misterioso es cómo su carácter potencialmente normativo, su estatuto de voluntad general, está conectado con su carácter empírico, las formas particulares de coacción llevadas a cabo por los gobiernos particulares. Pero Kant piensa que ya comprendemos bien el principio que reconcilia el carácter normativo con el empírico. Se trata del contrato social u originario que les dice tanto a la ciudadanía como a quienes legislan que las leyes coactivas están justificadas solo si pueden ser acordadas por todas las personas. La expresión práctica de este principio normativo es la actividad del discurso público político, sobre el que Kant insiste que tiene que ser siempre libre (TP, pp. 304-305 [47-48]; ZeF, pp. 368-369 [109-110]; WiA, pp. 36-37

[88-90]). Al hablar políticamente, un ciudadano afirma el derecho de cada persona a hablar en y para el público, de tomar la perspectiva de legislar desde una perspectiva común. Todas las personas tienen el derecho de hablar por sí mismas, pero al instruir a quien legisla en lo que hay que hacer, se supone que ciudadanía y poder legislativo tienen que y pueden compartir esa perspectiva común. En este sentido, el contrato originario es una presuposición normativa de discurso político justificado.

Al regular nuestro discurso político con el principio del contrato originario, ya estamos combinando el aspecto normativo con el empírico de la ley pública y mostrando que no consideramos que la voluntad general sea algo misterioso. Porque la voluntad común es un presupuesto normativo de la argumentación política, no es necesario explicar cómo surge de algún proceso prepolítico. Alcanza con decir que nuestra expectativa de que nuestras voces cuentan en la argumentación política ya expresa el principio del contrato originario, que demanda que entendamos las leyes coactivas como producto de una voluntad común.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. La traducción de las fuentes primarias fueron realizada por Macarena Marey consultando los respectivos originales. En el caso de Kant se citan las ediciones alemanas originales, entre paréntesis, seguidas de la paginación de las traducciones en castellano disponibles, que también se incluyen en la bibliografía.

- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan* [Leviatán] (E. Curley, Ed.). Indianapolis/Cambridge, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1651).
- Hume, David (1994). Of the original contract [Del contrato original]. En K. Haakonssen (Ed.), *Political Essays* (182-201). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University. (Trabajo original publicado en 1752).
- Kant, Immanuel (1902ss.). *Kant's gesammelte Schriften* [Obras completas de Kant]. Berlin et al., Deutschland: hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel (1989). *Hacia la paz perpetua* (J. Muñoz, Trad.). Madrid, MD: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1795).
- Kant, Immanuel (1993). Acerca del refrán: “Lo que es cierto en teoría para

- nada sirve en la práctica”. En *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1793).
- Kant, Immanuel (1994). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kant, Immanuel (2004). *Respuesta a la pregunta ‘¿Qué es la Ilustración?’* (R. Aramayo. Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1784).
- Krasnoff, Larry (2012). Voluntarism and conventionalism in Hobbes and Kant [Voluntarismo y convencionalismo en Hobbes y Kant]. *Hobbes Studies*, 25(1), 43-65.
- Locke, John (1980). *Second treatise of government* [Segundo tratado de gobierno] (C. B. MacPherson, Ed.). Indianapolis/Cambridge, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1689).
- Rousseau, Jean-Jacques (1964). *Du contrat social ou Principes du droit politique* [Del contrato social o principios del derecho político]. En Bernard Gagnebin y Marcel Raymond (Eds.). *Œuvres complètes* (v. 3, 257-470). Paris, Francia: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1762).

En la sombra de la *Crítica de la razón pura*: los resultados de la filosofía crítica llevados a la filosofía legal y política de Kant

In the Shadow of the Critique of Pure Reason: The Results of the Critical Philosophy Taken Into Kant's Legal and Political Philosophy

Howard Williams
University of Cardiff, Reino Unido

Isabel Gamero y Macarena Marey (Trads.)

RESUMEN Cuando nos ocupamos de temas como la propiedad, la teoría del castigo, la definición de ciudadanía y la teoría del Estado, suele pasar desapercibido el lecho que subyace al novedoso proyecto de filosofía crítica de Kant. Mi objetivo en este trabajo es sacar a la luz ese marco, a través de una somera enumeración de los tópicos centrales de la *Crítica de la razón pura*, desde el punto de vista de la enorme influencia que esta obra tuvo en la filosofía práctica de Kant y, por ende, en su filosofía jurídica y política.

PALABRAS CLAVE metafísica; crítica; perspectiva práctica.

ABSTRACT *When we focus in detail on Kant's account of property, the theory of punishment, the definition of citizenship and the theory of the state, the underlying framework provided in his novel undertaking of critical philosophy is often disregarded. My objective here is to bring that underlying framework into view by looking briefly at the Critique of Pure Reason from the standpoint of its prodigious influence on the presentation of Kant's practical philosophy and so his legal and political philosophy.*

KEY WORDS *Metaphysics; Critique; Practical Point of View.*

RECIBIDO *RECEIVED* 08/09/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Howard Williams, Honorary Distinguished Professor, School of Law and Politics, University of Cardiff, United Kingdom.

Esta nota inédita ha sido traducida del inglés por Isabel Gamero y Macarena Marey.

Correo electrónico: williamsh17@cardiff.ac.uk.

Temas críticos

Los límites de la razón

La filosofía jurídica y política de Kant se asemeja mucho a un iceberg, ya que más de dos tercios de ella están sumergidos y ocultos a la vista. Lo que suele pasar desapercibido cuando nos ocupamos de temas como la propiedad, la teoría del castigo, la definición de ciudadanía y la teoría del Estado es justamente el marco que subyace al novedoso proyecto de filosofía crítica de Kant. Mi objetivo en este trabajo es sacar a la luz ese marco, a través de un análisis de la *Crítica de la razón pura*, desde el punto de vista de la enorme influencia que esta obra tuvo en la filosofía práctica de Kant y, por ende, en su filosofía jurídica y política.

Por supuesto, la concepción de la metafísica que Kant propone al comienzo de la primera *Crítica* no inspira mucho entusiasmo sobre el rol que la filosofía debería tener en nuestras vidas sociales y políticas. Kant encuentra a la metafísica en una lamentable condición de desorden, ignorada y con razón como fuente de inspiración por la persona común. Para Kant, la metafísica se encuentra en su punto más bajo hasta el momento en la historia y puede considerarse con acierto que es demasiado ambiciosa y que conduce a resultados contradictorios. A los reformadores políticos les iría mucho mejor si buscaran nuevas visiones sobre cómo mejorar la condición humana por fuera de la filosofía. Ahora bien, por mucho que Kant encuentre decepcionante esta condición, cree de todos modos que se la puede explicar y, en última instancia, remediar:

Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft. In diese Verlegenheit geräth sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. (KrV, A, p. VII).¹

1 Trad.: La razón humana tiene el destino peculiar en una especie de sus conocimientos: está sobrecargada con preguntas que no puede desestimar porque le son dadas por la naturaleza de la razón pero que tampoco puede responder porque trascienden toda capacidad de la razón humana. La razón se ve en este apuro sin culpa suya. Ella comienza con los principios cuyo uso es inevitable en el curso de la experiencia y que al mismo tiempo está suficientemente garantizado por ella.

Para Kant, la filosofía necesita una reparación urgente: es demasiado ambiciosa. Aunque sus principios comienzan en el lugar correcto, se aplican de manera demasiado expandida.

Mit diesen steigt sie (wie es auch ihre Natur mit sich bringt) immer höher, zu entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäfte jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genöthigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrthümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Gränze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probirstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik. (KrV, A, p. VIII).²

En la *Crítica de la razón pura* Kant intenta restaurar la reputación de la filosofía mostrando los senderos errados que sigue la razón por su propia cuenta y proporcionar una guía para evitar estos problemas en el futuro. Una metafísica depurada y adecuadamente limitada puede volver a buscar su rol central en realizar los fines necesarios y esenciales de la humanidad (*nothwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit*) (KrV, A p. 850; B p. 878).

Desde la perspectiva de la filosofía política, lo que proporciona la *Crítica de la razón pura* es un trasfondo extraordinariamente excepcional para una empresa completamente novedosa. El foco principal de la primera parte de la filosofía crítica es la cuestión de qué podemos saber. La respuesta que Kant dio a esta pregunta cambiaría por completo el curso de la filosofía. La estricta división que Kant estableció entre filosofía teórica y práctica no era, por supuesto, nueva, pero la forma en que las separó al darle prioridad a la dimensión práctica sobre la teórica representó un paso revolucionario. Kant propuso límites muy severos a la tarea filosófica tradicional de la metafísica sobre la base de su

2 Trad.: Con estos principios la razón asciende cada vez más alto (como conlleva su naturaleza) hacia condiciones más alejadas. Pero como se hace consciente de que de este modo su ocupación tiene que quedar siempre incompleta porque las preguntas nunca cesan, se ve obligada a tomar asilo en principios que van más allá de todo uso posible en la experiencia y que sin embargo parece tan poco sospechosos que incluso la razón humana común está de acuerdo con ellos. Pero con esto cae en oscuridades y contradicciones a partir de las cuales puede conjeturar que en algún lugar tiene que haber errores ocultos que no puede descubrir, porque los principios de los que se sirve trascienden los límites de toda experiencia y no reconocen ya ninguna piedra de toque de la experiencia. El campo de batalla de estas contiendas sin fin se llama “metafísica”.

respuesta a la pregunta epistemológica por lo que podemos saber, dado que nuestro conocimiento científico tiene que limitarse a lo que podemos tomar de la experiencia por medio de nuestra percepción sensorial y entendimiento. Aunque la filosofía política tiene que respetar lo que podemos acreditar con la experiencia, primariamente cae en el dominio de la filosofía práctica.

El pensamiento trascendental en el ámbito teórico da forma al material provisto por nuestros sentidos y entendimiento para formar una unidad que es constitutiva del mundo que experimentamos. Podemos afirmar que tenemos conocimiento de este mundo objetivo porque nuestro proceso de pensamiento juega un papel central en darle forma, pero no podemos afirmar que tenemos conocimiento de las cosas en sí mismas. Solo podemos conocer por medio de la intuición sensible. Damos forma a lo que entra en nuestra conciencia. Ahora bien, en el ámbito práctico las cosas son diferentes. Nuestro razonamiento práctico trata con nuestra conciencia de nosotros mismos como seres activos que pueden proponerse fines.

La filosofía crítica como es delineada en la primera *Crítica* nos da la comprensión kantiana básica del ser humano y de la condición humana. Aprendemos de ella lo que seres racionales finitos pueden saber y cómo pueden concebir sus acciones. La primera *Crítica* presenta una visión del ser humano como un ser que tiene que ser comprendido desde dos puntos de vista diferentes.

Por un lado, el punto de vista de la experiencia o el entendimiento. Se trata del punto de vista de la observación científica en el que el ser humano es visto como otra apariencia en el mundo fenoménico. Este primer punto de vista pasivo conduce inevitablemente a un análisis causal del individuo humano. Aquí, nuestras acciones pueden entenderse solo como sujetas a las leyes de la naturaleza.

Por el otro lado, tenemos la perspectiva de la acción o de la libertad. Aquí podemos considerar nuestras acciones desde un punto de vista alternativo, como realizadas por nuestra propia volición. Desde la perspectiva teórica es imposible probar que se nos pueda entender legítimamente como causas incausadas que inician eventos en el mundo. Sin embargo, bajo la perspectiva de la razón práctica nos tenemos que representar como tales. Sin esa posibilidad, no podríamos atribuir nuestras acciones a nuestra propia iniciativa. Ni el elogio ni la culpa serían posibles, ya que los eventos que observamos asociados con vidas humanas tendrían que ser vistos como completamente determinados.

La distinción kantiana entre estas dos formas de concebir al ser humano es muy difícil de expresar. Asimismo, esta distinción parece contradictoria en

un sentido: ¿cómo es posible que nuestras acciones se entiendan como libres e independientes y también legítimamente como causadas? Cada punto de vista parece negar al otro. Sin embargo, Kant está intentando presentarnos relaciones muy complejas radicadas en el corazón de la existencia humana. Plasmar esas relaciones en palabras resulta muy difícil. No es fácil evitar la sensación de contradicción. No obstante, creo que estas relaciones que ve Kant son ciertas.

La filosofía política trata sobre los seres humanos como agentes libres, es decir, el segundo punto de vista señalado por la filosofía crítica y sus resultados. Pero dado que el individuo humano es tanto natural como racional o, en otras palabras, capaz de libertad, tenemos que tener en cuenta la visión de los seres humanos como observados empíricamente como un fenómeno al mismo tiempo que la visión de ellos desde la perspectiva de la acción como originadores de sus acciones. La filosofía política tiene que considerar, entonces, las decisiones humanas pensadas como libres y sus logros y errores históricos. El potencial para la acción libre y racional tiene que ser el punto de partida de cualquier estudio de la filosofía política, pero la ponderación de las potencialidades para la acción tiene que darse mirando nuestro contexto histórico.

68

A pesar de las dudas que despierta la *Crítica* sobre los límites del conocimiento humano y nuestra necesidad de controlar el uso especulativo de la razón, existe, sin embargo, una fuerte reivindicación del empleo de la razón en su dimensión práctica. El uso de la razón en nuestro conocimiento y acciones no es para Kant una cuestión meramente opcional. A pesar de su exceso de ambición, ofrece una estructura coherente de nuestra conciencia. La *Crítica de la razón pura* demuestra cómo en gran medida el mundo objetivo que surge de nuestra conciencia cotidiana es producto de nuestras facultades intelectuales. La Revolución Copernicana que Kant recomienda que hagamos en nuestra comprensión de nuestro conocimiento consiste en dejar de ver el problema del conocimiento como si se debiera acomodar a los objetos, sino cómo el objeto es ya en sí mismo producto de nuestras formas de comprensión. A pesar de que las dificultades planteadas por el entendimiento humano y la razón llevan a contradicciones (como se ve en las antinomias) y de que entonces tengamos que restringir el alcance y ambiciones del conocimiento a los fenómenos, de todos modos tenemos que ser conscientes de que nuestras propias capacidades intelectuales están por detrás de lo que experimentamos y conocemos.

Las diferencias entre las capacidades de la razón pura y la práctica que muestra la *Crítica de la razón pura* conducen a una diferencia clara entre sus esferas de acción y entre las tareas que pueden llevar a cabo. La razón pura

crítica tiene el control de nuestras pretensiones de conocimiento, mientras que la razón práctica crítica puede contribuir a legitimar nuestros intentos de tener vidas más plenas y mejores. De forma paradójica Kant concede a la razón práctica que una objetividad mayor que la que la razón pura podrá jamás reclamar.

La primera *Crítica* proporciona por lo tanto un fundamento poderoso para la razón práctica y, de este modo, una base en la cual la razón puede cumplir un papel en nuestras vidas sociales y políticas. La razón es reprendida por su exceso de ambición teórica y al mismo tiempo es elogiada por su potencial práctico. La razón tiene ansias de totalidad, busca dar una estructura arquitectónica tanto para nuestro conocimiento como para nuestras acciones.

Por mucho que no podamos esperar que la *cosa en sí* se corresponda con la estructura arquitectónica que postulamos, sí podemos, sin embargo, intentar regir nuestras *acciones* según el modo gobernado por reglas que demanda la razón. La estructura arquitectónica que la razón genera para la filosofía práctica (centrada en la ley moral) sienta un ejemplo para las esferas legal y política. Así como la metafísica en general debería presentar una rapsodia, i.e. una combinación elegante de ideas solo para nuestra edificación y deleite, para el pensamiento político necesitamos una estructura sistemática y general que determine el conjunto. Así como tiene que haber una metafísica que preceda a la ciencia natural exitosa, también tiene que haber una metafísica de las costumbres que establezca el tono para las decisiones y acciones legales y políticas.

La importancia de la investigación abierta y crítica

Die Vernunft muß sich in allen ihren Unternehmungen der Kritik unterwerfen und kann der Freiheit derselben durch kein Verbot Abbruch thun, ohne sich selbst zu schaden und einen ihr nachtheiligen Verdacht auf sich zu ziehen. Da ist nun nichts so wichtig in Ansehung des Nutzens, nichts so heilig, das sich dieser prüfenden und musternden Durchsuchung, die kein Ansehen der Person kennt, entziehen dürfte. Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein dictatorisches Ansehen hat, sondern deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto ohne Zurückhalten muß äußern können. (KrV, A738/B766-767).³ (Véase también KrV, A pp. 746-747; B pp. 774-775).

3 Trad.: En todas sus empresas la razón tiene que someterse a la crítica y no puede interrumpir con ninguna prohibición la libertad de la crítica sin dañarse a sí misma y sin echar una perjudicial sombra de sospecha sobre sí misma. Ahora bien, como ni hay nada tan importante en lo que atañe al beneficio ni nada tan sagrado que pueda eximirse de esta búsqueda comprobadora y

El debate abierto es necesario para que emerja la verdad. Sin la crítica, “*ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg*” [la razón está en estado de naturaleza y no puede hacer valer ni asegurar sus afirmaciones y pretensiones más que por medio de la guerra] (KrV, A p. 751; B p. 780). Por esto, es parte de la libertad de la crítica la libertad de la que gozamos para:

Zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrieen zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; und da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden. (KrV, A p. 752; B, p. 270).⁴

Los límites de la psicología

Una de las lecciones clave de la *Crítica de la razón pura* es que la psicología no es una disciplina fiable para establecer los principios sistemáticos (consistentes) que han de fundamentar nuestro conocimiento. Kant divide la psicología en racional y empírica. La psicología racional concierne a la doctrina del alma y es examinada por Kant con mucha atención en la discusión sobre los paralogismos (KrV, A pp. 341-342; B pp. 399-400). Existen importantes lecciones que se pueden aprender de la psicología racional, pero ninguna de ellas es la que los precedentes de esta disciplina propusieron. De hecho, Kant cree que la psicología racional conduce irremediamente a una ilusión dialéctica que:

beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines

examinadora, que no conoce distinción de personas. Sobre esta libertad descansa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que sus sentencias no son más que el acuerdo de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sus reservas e incluso su veto sin reservas.

⁴ Trad.: exhibir en lo público para su enjuiciamiento los pensamientos propios y las dudas que no se pueden resolver por sí mismo sin por ello ser acusado de ciudadano díscolo y peligroso. Esto está inscrito ya en el derecho originario de la razón humana, que no reconoce ningún otro juez que la razón humana misma en la cual todo el mundo tiene voz. Y como toda mejora de la cual sea capaz nuestra situación tiene que venir de ella, este derecho es sagrado y no puede ser reducido.

denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schliesse daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraction von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Substantiale in mir als das transcendentale Subject zu erkennen, indem ich bloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen als der bloßen Form der Erkenntniß zum Grunde liegt, in Gedanken habe. (KrV, B, p. 426-427).⁵

De este modo, para Kant, desde la psicología racional no se puede concluir ni la eternidad del alma ni su subsistencia separada del cuerpo. En efecto, la psicología racional de los metafísicos anteriores dependía sin reparos de importar en la psicología empírica inferencias que eran pertinentes solo desde un punto de vista trascendental reflexivo. Desde este punto de vista trascendental, necesitamos presuponer que nuestra experiencia está asentada en un único sujeto pensante. Pero para Kant, este yo pensante no nos es necesariamente accesible por experiencia. Se trata, más bien, de una precondition de nuestra experiencia, pero es una precondition intelectual, no de una empírica.

Daß das Ich der Apperception folglich in jedem Denken ein Singular sei, der nicht in eine Vielheit der Subjecte aufgelöset werden kann, mithin ein logisch einfaches Subject bezeichne, liegt schon im Begriffe des Denkens, ist folglich ein analytischer Satz; aber das bedeutet nicht, daß das denkende Ich eine einfache Substanz sei, welches ein synthetischer Satz sein würde. (KrV, B, pp. 407-408).⁶

5 Trad.: Descansa sobre la confusión de una idea de la razón (de una inteligencia pura) con el concepto por completo indeterminado de un ser pensante en general. A los efectos de una experiencia posible, me pienso a mí mismo abstrayendo de toda experiencia efectiva, y concluyo de esto que puedo volverme consciente de mi existencia incluso por fuera de la experiencia y de sus condiciones empíricas. En consecuencia, confundo la abstracción posible de mi existencia empíricamente determinada con la supuesta consciencia de una posible existencia separada de mi yo pensante y creo reconocer el sujeto trascendental en lo sustancial en mí, mientras que en realidad tengo en el pensamiento meramente la unidad de la conciencia que está en la base de todo lo determinado como la mera forma del conocimiento.

6 Trad.: Que el yo de la apercepción, y consecuentemente el yo en cada pensamiento, sea algo singular que no puede resolverse en una multiplicidad de sujetos, y que por lo tanto designa un sujeto lógico simple, está ya en el concepto del pensar y es por consiguiente una proposición analítica. Pero esto no significa que el yo pensante sea una sustancia simple, lo que sería una proposición sintética.

La psicología empírica trata con nuestra propia percepción inmediata de nosotros mismos por medio de nuestros sentidos y nuestro entendimiento. Para Kant, “*also muß empirische Psychologie aus der Metaphysik gänzlich verbannt sein, und ist schon durch die Idee derselben davon gänzlich ausgeschlossen*” [La psicología empírica tiene que ser desterrada por completo de la metafísica y ya está completamente excluida de ella por su misma idea] (KrV, A, p. 848; B, p. 876). Con esto Kant quiere decir que no se puede confiar en la psicología empírica como proveedora de ningún principio a priori del conocimiento. Antes bien tiene que ser siempre combinada con tales principios para poder ofrecer algún tipo de conocimiento. La psicología empírica puede jugar un papel solo en el lado de la filosofía aplicada (*angewandten Philosophie*) (KrV, A, p. 848; B, p. 876). Lo que observamos sobre los seres humanos y su pensamiento no puede ser, según Kant, base de un razonamiento consistente sobre el tipo de conocimiento que podemos tener, sobre el tipo de acción que podemos llevar a cabo ni sobre el tipo de expectativas que podemos formarnos sobre nosotros mismos y la especie humana como un todo.

Esta es una conclusión muy poderosa y que tiene importantes implicaciones sobre cómo puede proceder la filosofía política. En primer lugar, no podemos acudir a la psicología para proveernos de generalizaciones confiables a partir de las cuales construir una teoría política. Claramente, el sistema crítico kantiano desmonta el enfoque de filósofos políticos como Hobbes y Locke, quienes intentan comenzar sus investigaciones determinando precisamente la naturaleza del individuo humano. Desde la perspectiva kantiana, es imposible hacer semejante determinación precisa solo observando nuestra experiencia interna y las experiencias de otros individuos, incluso si esta experiencia es la experiencia de la especie como un todo. No se puede prescribir la naturaleza del individuo humano a partir de lo que discernimos de nuestras propias vidas interiores y de las vidas de otros individuos que observamos. En segundo lugar, si la psicología ha de ser admitida en la filosofía política, esto solo puede hacerse una vez que se hayan establecido sus principios principales desde el punto de vista de la razón humana. La naturaleza que observamos, así como la sociedad humana que percibimos ya son, desde la perspectiva kantiana, productos del proceso estructurante que lleva a cabo la mente o el *yo pienso* (unidad de apercepción). Para construir una filosofía política debemos salir del modo teorético de la filosofía y entrar en la esfera de la práctica (filosofía moral). Los principios a priori de la filosofía política deben ser extraídos de la teoría moral pura. Ahora bien, esta teoría moral de la política no puede de ningún modo ignorar los resultados de las investigaciones de quienes se involucran con la psicología empírica o con la observación de la

especie humana en general. Al intentar poner en práctica de los requisitos que la razón práctica nos impone como seres legales y políticos, tenemos que tener en cuenta lo que ya se conoce (aunque sea de forma incompleta) de nosotros como individuos y de la sociedad.

Respeto por la conciencia y el discurso humanos cotidianos

Otro punto central de la *Crítica de la razón pura* que Kant utiliza para su filosofía política es que a pesar de que no tiene en gran estima a la psicología al buscar una autoridad para nuestros juicios, sí la respeta al pensar en los individuos cotidianos, aunque sea difícil discernir en quién concretamente está pensando Kant cuando se refiere a nuestra conciencia y pensamientos cotidianos.

La importancia del punto de vista práctico

Kant piensa que es un giro de acontecimientos humillante para la razón descubrir que su uso teórico conduce a contradicciones. Estas contradicciones (las antinomias y los paralogismos) nos dejan un cierto sentido de impotencia. Los resultados de la *Crítica de la razón pura* parecen ser completamente negativos. Todo lo que podemos obtener de ella, aparentemente, no es más que una disciplina que “zur Grenzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten” [sirve para la determinación de los límites y en lugar de para descubrir la verdad, tiene solo el mérito silente de prevenirnos contra los errores] (A, p. 795; B, p. 823). Pero sería un error rendirse en este punto, ya que

Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. (KrV, A, p. 795; B, p. 823).⁷

¿Cómo se podrían explicar, de otra manera, las ambiciones de los filósofos a lo largo de los tiempos?

Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich

⁷ Trad.: No obstante, tiene que haber en algún lugar una fuente para conocimientos positivos que pertenezcan al ámbito de la razón, que quizás den ocasión para errores solo por causa de malentendidos, y que de hecho constituyan el objetivo del empeño de la razón.

ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. (KrV, A, p. 796; B, p. 824; p. 672).⁸

Estas ambiciones de los filósofos no son, para Kant, meras invenciones o producto de imaginaciones hiperactivas. Por estos motivos, “*Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein*” [es de esperar una mejor suerte del único camino que le queda, a saber: el del uso práctico] (KrV, A, p. 796; B, p. 824).

Una metafísica del derecho

Aunque este texto es primariamente una lista ilustrativa de tópicos de la *Crítica de la razón pura* que impactan en la filosofía política de Kant y que ahora vemos en retrospectiva que han influido bastante en la estructura de las doctrinas kantianas del derecho y la política, es de notar cuántos de estos temas aparecen en el comienzo mismo de la exposición kantiana de su pensamiento político en la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*. He destacado seis temas principales de la primera *Crítica* que considero igual de importantes: los límites de la razón teórica (especialmente evidentes en las deficiencias de las metafísicas anteriores), la separación y diferenciación de la razón teórica y práctica, el mayor alcance permitido a la razón práctica, la necesidad de un compromiso con el criticismo que permite la investigación abierta necesaria para el éxito de la filosofía y los límites de la psicología racional y de la psicología empírica.

Muchos de estos temas son retomados por Kant en el Prefacio y la Introducción a la *Metafísica de las costumbres*. El Prefacio en particular se conecta con el sistema crítico precedente y se centra en la distinción entre la filosofía teórica y la práctica. Kant deja absolutamente claro que la Doctrina del Derecho se entiende como la extensión del enfoque radical de la primera *Crítica* en el ámbito del derecho: “*Die Rechtslehre als der erste Theil der Sittenlehre ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte*” [La doctrina del derecho como la primera parte de la doctrina de las costumbres requiere un sistema producido por la razón que pueda llamarse metafísica del derecho] (MS, p. 205).

8 Trad.: Pues ¿qué causa podríamos adscribir si no el apetito insaciable de pisar tierra firme en algún lugar más allá de los límites de la experiencia? Ella [la razón pura] presiente objetos que le son de gran interés. Toma el camino de la mera especulación para acercarse a ellos, pero estos le huyen.

Esta nueva metafísica del derecho sigue el mismo patrón que los *Principios metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza*. Así como esta obra tiene la intención de ser una fundamentación filosófica de la ciencia, la metafísica del derecho debería proporcionar una fundamentación filosófica rigurosa del derecho y la política. La necesidad de una estructura arquitectónica que unifique esta totalidad es tan necesaria en la doctrina moral como en la ciencia natural. En esta metafísica del derecho Kant está intentando presentar el único sistema verdadero de la filosofía (MS, p. 207). De este modo, el método de la doctrina del derecho permanece fiel al enfoque tomado en la *Crítica de la razón pura*. En este enfoque, el razonamiento práctico juega un rol importante. En la Introducción a la doctrina del derecho, Kant intenta resaltar la naturaleza distintiva del razonamiento práctico, que para Kant tiene que ser abstracta y universal. Cuanto más se dirija este razonamiento a consideraciones a priori, más valioso será. Por esta razón, las reflexiones de la psicología empírica tienen que ser dejadas de lado. Para una *doctrina de la felicidad* sería absurdo buscar principios a priori (MS, p. 215). Cualquier generalización moral (“*secundum principia generalia, non universalia*”) que podamos hacer desde una perspectiva psicológica sería “*so kümmerlich ist, daß man einem jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muß, um jene Wahl seiner Lebensweise seiner besondern Neigung [...] anzupassen*” [tan débil que todo el mundo tendría permiso para hacer infinitas excepciones para adaptar cada elección de su modo de vida a sus inclinaciones particulares] (MS, p. 216).

Kant sostiene que con la teoría crítica de la moral y sus conclusiones sucede algo diferente: mandan para cada quien sin consideración de las inclinaciones, solo porque, y en la medida en que cada cual es libre y tiene razón práctica (*blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat*) (MS, p. 216). Kant cree que ya está parcialmente presente en nuestra conciencia cotidiana. No solo es un deber para todo el mundo tener esta metafísica de las costumbres, también cada ser humano la tiene en sí (MS, p. 216).

Debemos prestar atención a nuestra conciencia cotidiana, por muy opacos que puedan ser sus presentimientos de una metafísica coherente, al presentar la doctrina del derecho, y una forma importante de hacer esto es complementar esta doctrina con un conocimiento de la antropología práctica tal y como la aplicamos (MS, p. 217). En este punto se examina si la separación entre razón práctica y teórica puede ser un modo de motivarnos para adoptar la doctrina crítica del derecho. El tipo de pensamiento que encontramos en la filosofía teórica (que depende siempre necesariamente solo de la observación y el entendimiento) no puede acomodar adecuadamente la posibilidad de la libertad. La doctrina del derecho no debería ser inferida de cómo hemos actuado y de

sus consecuencias aparentes, sino que debería describir cómo deberíamos actuar como seres racionales. Pues “*der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transcendent, d.i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann*” [El concepto de libertad es un concepto racional puro que por este motivo es transcendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede serle dado ningún ejemplo adecuado en ninguna experiencia posible] (MS, p. 221). Por estas razones, el concepto de libertad no puede valer como principio constitutivo, sino simplemente como principio regulativo y ciertamente negativo (*regulatives und zwar nur bloß negatives Princip*) de la razón especulativa (MS, 221). Desde la perspectiva teórica observacional, el concepto de libertad no tiene aplicación. Se aplica solo cuando nos consideramos como seres activos en lo práctico.

Respecto de otro momento importante del período crítico, la teología moral, es cierto que ella casi no aparece en la doctrina del derecho, dado que en ella Kant trata de la aplicación de la razón práctica a las relaciones externas de los humanos. Sin embargo, resurge con la consideración kantiana de los efectos generales de la especie humana cuando ella adhiere a la doctrina del derecho, como recomienda la filosofía crítica. Como lo ve Kant, la culminación de la teoría del derecho es la paz perpetua. En la Conclusión a la *Doctrina del derecho*, Kant nota que debemos actuar como si la paz perpetua fuera un fin alcanzable, aunque quizás no lo sea (MS, p. 354). La contradicción aquí aparente, i.e. que la paz perpetua es tanto alcanzable como no, puede ser explicada por referencia a la teología moral que emerge del sistema crítico. La doctrina crítica del derecho nos dice que “*diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache*” [este establecimiento universal y duradero de la paz no es una mera parte sino el fin final entero de la doctrina del derecho dentro de los límites de la mera razón] (MS, p. 355).

Esta suerte de teología moral se expresa más acabadamente en *Hacia la paz perpetua*, donde debemos asumir que la providencia o la naturaleza está de nuestro lado y nos ayuda en el intento por concretar la paz duradera, pero no como un incentivo a nuestro deber (ya que la razón práctica lo exige de forma perentoria), sino tal incentivo emerge de un interés racional que tenemos subsecuentemente en los resultados de cumplir con nuestro deber. Seguir el imperativo categórico jurídico puede ser visto como compatible con (cuando no determinante de) la realización del final último de una ley y una política legítimas (ZeF, p. 368). Así, en la base del iceberg de la filosofía política

kantiana encontramos una teología moral que da forma a una filosofía de la historia, la primacía objetiva de la razón práctica (cuando hay in conflicto entre la razón práctica y la teórica, la segunda tiene que ceder), la subordinación de las ciencias, incluyendo las humanas, a la mora y, sobre todo, la libertad de comunicación: el que nada puede estar excepto de la investigación crítica.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. La traducción de las citas textuales es responsabilidad de la traductora de este texto Macarena Marey.

Kant, Immanuel (1900ss.). *Gesammelte Schriften* (29 vols.). Berlin, Alemania: Akademie der Wissenschaften.

DOSSIER
Artículos
Articles



Acerca de la relación entre derecho político, derecho de gentes y derecho cosmopolita en la filosofía kantiana del derecho

On the Relationship Between Political Right, International Law and Cosmopolitan Right in Kant's Philosophy of Right

Ileana Paola Beade

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

RESUMEN El objetivo de este trabajo es examinar el modo en que Kant concibe la relación entre el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita, en dos de sus textos de madurez: *Hacia la paz perpetua* y *La metafísica de las costumbres*. El análisis de esta cuestión no solo permite esclarecer principios fundamentales de su filosofía jurídico-política, sino que aporta además nociones relevantes para la actual discusión acerca de los derechos humanos, el cosmopolitismo y el derecho internacional; temáticas que posicionan a Kant como uno de los autores modernos de mayor presencia en el marco del debate filosófico contemporáneo. En primer lugar, examinaré la posición asumida por el filósofo con respecto al intervencionismo, que resulta especialmente relevante para comprender la relación entre el derecho político y el derecho de gentes, ya que obliga a pensar el alcance y los límites del principio de soberanía estatal. En segundo lugar, haré referencia al modo en que este autor concibe la conexión entre el republicanismo y la institución de una comunidad jurídica internacional, e intentaré mostrar que se trata aquí de fines independientes —y a la vez, vinculados— a los que debemos aproximarnos en un proceso de perfeccionamiento gradual de las instituciones jurídicas.

PALABRAS CLAVE republicanismo; derecho internacional; cosmopolitismo; paz perpetua.

ABSTRACT *The aim of this paper is to analyze Kant's conception of the relationship between political right, international law and cosmopolitan right, in two late texts: Toward perpetual peace and The metaphysics of morals. The analysis of this issue contributes not only to explain fundamental principles of Kant's political and juridical philosophy, but it also provides some relevant notions for the current discussion on Human Rights, cosmopolitanism and international law. These topics place Kant as one of the most attractive modern philosophers within the frame of the contemporary debate. In the first place, I will analyze Kant's*

position on interventionism, a relevant issue for the discussion on the relationship between political law and international law, since it poses the question about the limits and scopes of the principle of State sovereignty. In the second place, I will focus on the connection between republicanism and the institution of an international juridical community, and I will try to show that we deal here with independent—and yet, deeply connected—ends, which should be promoted, in a gradual process of improvement of political institutions.

KEY WORDS *Republicanism; International Law; Cosmopolitanism; Perpetual Peace.*

RECIBIDO *RECEIVED* 21/03/2018

APROBADO *APPROVED* 30/08/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

Ileana Paola Beade. Escuela de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Este trabajo fue realizado gracias a la financiación del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina). Agradezco las valiosas observaciones de mis colegas del Grupo de Estudios Kantianos (GEK), Universidad de Buenos Aires, cuyos comentarios acerca de una primera versión del texto fueron relevantes para la versión final.

Correo electrónico: ileanabeade@yahoo.com.ar

Dirección postal: Santiago 1456, dto. 2. Rosario (CP: 2000) Santa Fe. Argentina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1944-9516>

Durante las últimas décadas, el debate acerca de los derechos humanos ha posicionado a Kant entre los pensadores modernos de mayor relevancia para la discusión política contemporánea. El propósito de este trabajo es considerar uno de los aspectos de la filosofía jurídico-política kantiana que resulta pertinente analizar para el tratamiento de problemáticas que ganan presencia en la agenda internacional, a saber: cómo entiende este filósofo la relación entre el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita.

Dado que se trata de una cuestión compleja, cuyo tratamiento exhaustivo exigiría revisar escritos pertenecientes a distintas etapas de la producción filosófica kantiana, propongo circunscribir la discusión al modo en que Kant concibe la relación entre estas diversas instancias del derecho público en dos textos de madurez: *Hacia la paz perpetua* [*Zum ewigen Frieden*, 1795] y *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1797].¹ Ambos escritos serán examinados con el propósito de esbozar posibles respuestas a interrogantes que considero decisivos para elucidar la cuestión planteada: en primer lugar, ¿resultaría lícito desde la perspectiva kantiana forzar a un Estado a adoptar una constitución política republicana? En segundo lugar, ¿sería legítimo forzar a un Estado a integrar una comunidad jurídica internacional? Por último, ¿en qué sentido el republicanismo —en cuanto forma de gobierno adoptada por un Estado— podría ser considerado como una *condición* para la institución del derecho de gentes y del derecho cosmopolita? En otras palabras, ¿sería necesario que los Estados se organicen internamente bajo principios republicanos a fin de que pueda constituirse una comunidad jurídica internacional?

En las páginas que siguen, sugeriré que la respuesta a las dos primeras preguntas es negativa —si bien Kant admite, según se verá, algunas excepciones

¹ En lo referido al modo de entender las diversas instancias del derecho público, Kant irá modificando su posición en distintos periodos de su producción filosófica. En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784], sugiere que la constitución republicana, hacia la cual se orientan indefectiblemente los Estados en su proceso de desarrollo, requiere como condición previa la institución de un derecho cosmopolita. Sin embargo, en escritos posteriores parece indicar, por el contrario, que el republicanismo sería una condición para la posterior institución de un derecho de gentes y de la paz entre los Estados. Otro de los aspectos en los que se advierten modificaciones significativas en su posición remite al problema de las relaciones internacionales: si en *Idea para una historia universal* propone la conformación de un Estado jurídico supranacional dotado de una organización centralizada y respaldado por un poder coactivo, en *Hacia la paz perpetua* abandona esta propuesta, y exhorta a la conformación de una *federación de Estados libres*, no sometidos a un poder coactivo. No es mi propósito examinar aquí los motivos que permitirían explicar estas modificaciones, sino que intentaré examinar la cuestión de la conexión entre el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita tal como aparece tratada en los textos pertenecientes al período de madurez. Para un estudio de dichas modificaciones, véase Kleingeld (2009).

importantes al principio de no intervención—. En cuanto al interrogante final, argumentaré que, si bien algunos pasajes parecen sugerir lo contrario, el republicanismo no debe ser pensado, en el marco de la filosofía jurídica kantiana, como una condición previa para la institución posterior de un derecho internacional público: es posible afirmar que los fines que deben ser realizados como un deber, según impone la razón, constituyen metas ideales que han de orientar nuestras acciones políticas, sin que resulte posible, sin embargo, alcanzarlas de manera definitiva. Por este motivo no tendría sentido considerar alguno de estos fines como condición previa para la realización de otros fines. La constitución republicana, la federación de Estados libres, la paz, y el cosmopolitismo, son fines independientes —si bien vinculados— que debemos promover de manera articulada, en un proceso de perfeccionamiento gradual de las instituciones político-jurídicas.

El principio de no intervención en el proyecto kantiano para la *paz perpetua*

En *Hacia la paz perpetua* —escrito que ha sido considerado como uno de los antecedentes modernos más relevantes en la historia del derecho público internacional—, Kant propone artículos preliminares y definitivos orientados a promover la relación pacífica entre las naciones.² El Segundo artículo preliminar para la paz perpetua establece que un Estado no puede ser adquirido por otro. Esta disposición se funda en el reconocimiento del estatus inherente a todo Estado en cuanto persona moral (ZeF, p. 344 [73-74]). Un Estado no es algo que pueda ser objeto de intercambio, pues es resultado de la unión de contractual de individuos que poseen una dignidad intrínseca: su condición racional los dota de un valor, en virtud del cual han de ser reconocidos como *sujetos de derecho*, y esta dignidad, inherente a los miembros del Estado, resulta transferida a este en cuanto institución orientada a garantizar derechos humanos fundamentales. En otras palabras: el valor intrínseco del ser humano como ser racional y autónomo resulta “traducido” jurídicamente en el principio de soberanía estatal, principio jurídico fundamental que establece el derecho de todo Estado

² El contexto histórico en el que Kant redactó este opúsculo es el del 5 de abril de 1798, cuando se firma la *Paz de Basilea*, un acuerdo franco-prusiano por el cual Federico Guillermo II se retira de la coalición de monarquías hostiles a la Francia revolucionaria. La coalición contra Francia, constituida a partir de 1792, representaba un intento de intervención extranjera en los asuntos del país, con el objeto de detener el proceso revolucionario. Si bien Austria y otros países continuaron en guerra contra Francia durante dos años más, la *Paz de Basilea* significó, en cierto modo, el fracaso de las potencias absolutistas en su intento por poner límite a la Revolución (vid. Contreras Peláez, 2007, pp. 16-22).

a autodeterminarse.³ De este principio se deriva la prohibición de considerar un Estado como un patrimonio que pudiese ser utilizado de manera discrecional por aquel que lo gobierna. A través de esta prohibición, Kant impugna una serie de prácticas políticas habituales en la época, según las cuales, el destino de las naciones se decidía a menudo a través de matrimonios o sucesiones y se confundía así la esfera pública con la privada. Tal confusión —expresada en la consideración de un Estado como mera “propiedad” del monarca— supone una amenaza constante para la paz e introduce un elemento de precariedad y riesgo en la trama de las relaciones interestatales.

El argumento que apela a la personalidad moral del Estado, invocado en el Segundo artículo preliminar, reaparece en la formulación del Quinto artículo preliminar, que establece que un Estado no debe inmiscuirse por la fuerza en la constitución o gobierno de otro Estado (ZcF, p. 346 [76]).⁴ Se contempla, sin embargo, en este artículo quinto un caso excepcional, a saber:

Wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Theile spaltete, deren jeder für sich einen besondern Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äußern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des andern (denn es ist alsdann Anarchie). (ZcF, p. 346[76]).⁵

La intervención sería lícita en caso de que el Estado intervenido se encontrara en una situación de anarquía a causa de conflictos internos, situación que implicaría una suerte de retroceso hacia el *estado de naturaleza* (definido por la ausencia de leyes públicas). En tal situación, el Estado dejaría de ser, en rigor, un *Estado*, pues no estaría ya en condiciones de garantizar el cumplimiento de las leyes, ni

3 Esta atribución de *personalidad moral* a la institución estatal —anticipada ya en la filosofía jurídica de Pufendorf y Wolff— implica el reconocimiento de un derecho inalienable de todo Estado a autodeterminarse. Así como el ser humano es autónomo, y en cuanto tal ha de ser considerado como un *fin en sí mismo* (y no un mero medio para la satisfacción de otros fines), así también el Estado, en la medida en que preserva y garantiza la dignidad y el derecho del individuo, debe ser considerado como *persona jurídica* o *sujeto moral*.

4 Este artículo quinto, que establece el principio de no intervención en los asuntos internos de otro Estado, tiene un claro antecedente en el proyecto de paz de Saint-Pierre, proyecto que prohibía toda intervención realizada con el fin de impulsar un cambio de régimen. Kant parece ir más lejos y prohibir todo tipo de intervención. El proyecto kantiano de una comunidad jurídica internacional en los textos de madurez, exige, ante todo, que la sujeción común de los Estados a normas jurídicas consensuadas no comprometa la autonomía de los mismos (Williams, 1983, p. 250).

5 Trad.: el caso en que, por división interna, un Estado se escinde en dos partes, cada una de las cuales representa un Estado articular que reclama para sí la totalidad; si esto sucediera, que un Estado extranjero prestara ayuda a una de las partes no podría considerarse como una intromisión en la constitución de otro Estado (pues habría anarquía).

de preservar los derechos de sus miembros. Si la personalidad jurídica y moral del Estado se funda, precisamente, en su capacidad de garantizar tales derechos, en circunstancias en las que no pudiese cumplir esta función fundamental, quedaría *suspendido*, entonces, el principio de no intervención.⁶

Sobre la base de las observaciones formuladas en el quinto artículo preliminar, podría esbozarse una respuesta al primero de los interrogantes formulados en la introducción, referido a la posibilidad de forzar a un Estado a que modifique su constitución política y adopte una forma de gobierno republicana. El artículo quinto parece orientarnos, en principio, hacia una respuesta negativa: en efecto, Kant impugna allí el intervencionismo, estableciendo la soberanía inherente a todo Estado como un límite infranqueable que otros Estados están obligados a respetar. Introduce, sin embargo, un caso excepcional: el de un Estado que atravesara una situación de guerra civil.

En cuanto al segundo de los interrogantes formulados, referido a la posibilidad de forzar a un Estado a integrar una comunidad jurídica internacional, en la formulación del Primer artículo definitivo para la paz perpetua, Kant señala que un hombre o un pueblo que se hallara en condición natural —i.e. en un estado sin ley—, arriesgaría la seguridad de otros individuos o de otros Estados, con solo permanecer en tal condición:

Der Mensch aber (oder das Volk) im bloßen Naturstande benimmt mir diese Sicherheit und lädirt mich schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht thätig (facto), doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu iniusto), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde, und ich kann ihn nöthigen, entweder mit mir in einen gemeinschaftlich = gesetzlichen Zustand zu treten, oder aus meiner Nachbarschaft zu weichen. - Das Postulat also, was allen folgenden Artikeln zum Grunde liegt, ist: Alle Menschen, die auf einander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören. (ZeF, p. 349n. [78]).⁷

Parece indicarse aquí que aquello que es válido en el caso de los individuos, — esto es: la exigencia de que constituyan una comunidad jurídica y abandonen

⁶ La situación anómica invalida, pues, el estatus moral del Estado (Santiago, 2004, p. 133).

⁷ Trad: Un hombre (o un pueblo) en estado de naturaleza me priva de esta seguridad [aquella que es resultado de haber ingresado en un estado civil] me está lesionando ya, al estar junto a mí en ese estado, no de hecho (*facto*) ciertamente, pero sí por la carencia de leyes de su estado (*statu iniusto*), que es una constante amenaza para mí. Puedo entonces obligarlo, o bien a entrar conmigo en un mismo estado civil, o bien a desaparecer de mi lado. Por tanto, el postulado sobre el que se basan todos los artículos siguientes es que todos los hombres que pueden ejercer influencia recíproca deben formar parte de una constitución civil.

el estado de naturaleza, una vez que han entrado en relaciones recíprocas— sería válido también para los Estados: estos podrían ser *obligados* a integrar una constitución jurídica internacional. El argumento aducido por Kant es que un pueblo que decidiese permanecer en el estado de naturaleza amenazaría, con tal decisión, la seguridad de otros Estados. Si bien Kant no especifica, en el pasaje citado, si esta permanencia en el estado de naturaleza tendría lugar en el caso de un Estado cuya constitución interna fuese despótica, o en el de un Estado en situación de anarquía, o en el de un Estado que, independientemente de su constitución política interna, se negara a entrar en relaciones jurídicas con otros Estados; el punto relevante es que un Estado *no sometido al imperio de la ley* representa una amenaza constante para otros; de allí que resulte justificada, en tal caso, su intervención por parte de otros Estados.

Ahora bien, ¿cómo tendría que interpretarse la observación que establece que “todos los hombres que pueden ejercer influencia recíproca *deben* formar parte de una constitución civil”, si se entiende como una tesis ya no referida a individuos, sino a pueblos o Estados? ¿Qué carácter posee este *deber*? ¿Se trata acaso de una obligación moral o de una obligación jurídica — cuyo incumplimiento autorizaría a otros Estados a hacer uso de la fuerza—?⁸ Considero que el escrito de 1795 no provee elementos suficientes para dar una respuesta concluyente a esta cuestión. Es en Los principios metafísicos del derecho (primera parte de *La metafísica de las costumbres*) donde hallamos algunas indicaciones que permitirían avanzar hacia una respuesta.

En la sección titulada El derecho público, Kant aborda cuestiones vinculadas al *derecho de gentes* [*Staatrecht*]. Con este término designa el conjunto de disposiciones jurídicas que deben regular conflictos entre Estados, en distintos niveles: el *derecho a la guerra*, el *derecho durante la guerra* y, finalmente, el *derecho después de la guerra*.⁹ Tras referirse a temas clásicos

8 En las secciones preliminares de *La metafísica de las costumbres*, Kant establece una distinción entre la obligación jurídica y la obligación ética, en el marco de una explicación de la relación entre la ética y el derecho (MS, p. 219ss. [23ss.]). Diversas interpretaciones acerca de esta cuestión han sido propuestas por los especialistas. Durante las últimas décadas, el debate se ha articulado en torno a dos posiciones principales: los *derivacionistas* —quienes proponen interpretar la filosofía kantiana del derecho como una derivación o aplicación de los principios de la ética kantiana— y los *no derivacionistas*, quienes rechazan la posibilidad de una derivación tal. La distinción entre *derivacionistas* y *no derivacionistas* es sugerida por Robert Pippin en su artículo Mine and Thine? The Kantian State (2007), quien señala que Kant no ha establecido con claridad cómo debe entenderse la relación entre lo ético y lo jurídico (p. 420). Para una discusión pormenorizada de esta cuestión, véase Beade (2016a, pp. 135-161).

9 Algunos comentaristas cuestionan la inclusión de un derecho de guerra en el marco del proyecto pacifista kantiano (Bories, 1973, p. 223). Otros consideran que dicha inclusión, así como la presencia de los artículos preliminares para la paz perpetua que apuntan a una suerte

desarrollados por los teóricos del derecho natural,¹⁰ en el epígrafe §54 señala que los Estados están obligados a abandonar el estado de naturaleza en el que se hallan en sus relaciones recíprocas (MS, p. 344 [182]). Considero que la obligación aquí invocada es de carácter moral: en efecto, la razón práctica exhorta a abandonar el estado de naturaleza, tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales —propio del derecho político— como en el ámbito de las relaciones interestatales. Si un Estado se negase a acatar esta obligación y rehusara a ingresar en una constitución jurídica internacional, ello no autorizaría a otros Estados a utilizar medios coactivos para forzarlo a ello, pues con ello se vería comprometida su soberanía.

Ahora bien, en el epígrafe §60 hallamos observaciones que obligan a revisar esta conclusión. Allí se establece que:

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade, nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maße bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. - Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem wie überhaupt im Naturzustande ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäußelter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde,

de *humanización* de los conflictos en vistas a la paz futura, no son aspectos contradictorios (Contreras Peláez, 2007, pp. 117-119). Algunos intérpretes sugieren que Kant habría modificado progresivamente su posición respecto de la guerra (entendida, en los textos de la década del 80, como motor de desarrollo histórico), orientándose progresivamente hacia una postura pacifista (Gerhardt, 1995, pp. 18-21; Villacañas, 1996, pp. 231ss.). Por mi parte, coincido con aquellos que sostienen que, si bien en *Idea para una historia universal* Kant tiende a considerar el conflicto como un estímulo del desarrollo cultural y político, en sus textos tardíos no parece confiar ya en la eficacia de la guerra como motor del progreso: en efecto, reconoce en ellos que, en el punto de desarrollo en el que se encuentra la humanidad, es preciso abandonar ese medio y avanzar en dirección a un Derecho internacional orientado a evitar los conflictos bélicos. Véase Cavallar, (2001, pp. 261-273); Santiago (2004, pp. 127ss.).

10 Kant condena, en general, aquellas acciones que, realizadas en el contexto de una guerra, hicieran imposible la paz futura (cf. Lutz-Bachmann, 1997, p. 68), y declara que no son lícitas las guerras punitivas ni las guerras de exterminio, pues representan la aniquilación del Estado como *persona moral* (MS, p. 347 [186]). En cuanto al derecho de gentes, no considerado como un *derecho a la guerra* ni como un *derecho durante la guerra*, sino como *derecho después de la guerra*, el filósofo impugna el derecho de un Estado vencedor de someter al Estado vencido y convertirlo en colonia suya, así como el presunto derecho de degradar a los súbditos del Estado vencido a la condición de esclavitud (MS, p. 348 [187]). En estas prohibiciones invoca el principio de soberanía estatal, al que he hecho referencia al examinar algunos de los Artículos preliminares para la paz perpetua.

kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. (MS, p. 349 [189]).¹¹

Interesa considerar, ante todo, cómo caracteriza Kant aquí al *ungerechter Feind* (enemigo injusto). Con este concepto designa a un Estado cuyas acciones se fundaran en máximas que, en el caso de universalizarse, harían imposible la paz futura entre los pueblos. Un Estado cuyas acciones o decisiones tuviesen como consecuencia la perpetuación del estado de naturaleza entre las naciones, amenazaría la libertad de otros Estados:

Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; - aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist. (MS, p. 349 [189]).¹²

Es interesante atender al argumento invocado por Kant para justificar el uso de la coacción frente al “enemigo injusto”: no se trata de evaluar las acciones efectivamente realizadas por el Estado que cae bajo tal denominación, sino de aplicar el principio de una posible universalización de las máximas — expresado en la primera formulación del imperativo categórico—. Señala Santiago, a propósito de este punto:

11 Trad: El derecho de un Estado frente a un *enemigo injusto* es limitado (ciertamente en cuanto a la cualidad, pero no en cuanto a la cantidad, o sea, al grado): es decir, el Estado perjudicado no puede servirse de todos los medios, pero sí que puede utilizar para mantener lo suyo los medios en sí lícitos, en la medida en que tenga fuerzas para ello. Pero ¿qué es un *enemigo injusto* según los conceptos del derecho de gentes, en el que cada Estado es juez en su propia causa, como ocurre en general en el estado de naturaleza? Es aquél cuya voluntad públicamente expresada (sea de palabra o de obra) denota una máxima según la cual, si se convirtiera en regla universal, sería imposible un estado de paz entre los pueblos y tendría que perpetuarse el estado de naturaleza.

12 Trad: Este es el caso de la violación de los pactos públicos, de la que puede pensarse que afecta a los intereses de todos los pueblos, cuya libertad se ve así amenazada y que se sienten provocados de este modo a unirse contra tal desorden y a quitarle el poder para ello; —pero no para repartirse el país, no para hacer desaparecer un Estado de la faz de la tierra —por así decirlo—, ya que esto significaría cometer una injusticia contra el pueblo, que no puede perder su derecho originario a unirse en una comunidad, sino para hacerle aceptar una nueva constitución que sea, por su naturaleza, contraria a la guerra

Fiel a su filosofía moral, Kant reafirma la idea según la cual las máximas, de ser correctas, tendrían que poder ser universalizables. Por ello no define al enemigo injusto por las causas enarboladas por él, ignora por completo el punto: el enemigo siempre puede pretender la legitimidad de su causa, pero no pasa la prueba de la universalización de la máxima que guía su conducta, pues atenta contra el derecho a la paz de los Estados. La «prueba» de que la máxima es incorrecta está dada en el hecho de que, convertida en norma, se perpetuaría el estado de naturaleza, injusto para todos. Así, el enemigo es injusto no porque las razones que pudiera esgrimir sean injustas, sino porque al recurrir a la guerra atenta contra la posibilidad de instaurar un estado de paz, atenta contra ese derecho: viola la neutralidad, los acuerdos pactados y diluye las garantías para llegar a acuerdos perentorios. (Santiago, 2004, p. 195).

En síntesis, si bien Kant rechaza el intervencionismo, la existencia de un Estado que suponga una amenaza para la seguridad de otros —en cuanto obstáculo para la paz futura— torna lícito el uso de medios coactivos. Podría afirmarse que la premisa implícita en este argumento es que la paz constituye un “*der höchste politische Gut*” [bien político supremo] (MS, p. 355 [196]), que no está supeditado a ningún fin ulterior y que resulta superior incluso al principio de soberanía estatal. Por consiguiente, todo Estado posee una personalidad moral y jurídica que otros Estados no pueden vulnerar, con una importante excepción, debida a la existencia de un “enemigo injusto”, esto es, de un Estado que represente una amenaza para la paz, que Kant entiende como “*das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts*” [El fin último del derecho de gentes en su totalidad] (MS, p. 350 [190]). Si bien Kant reivindica el principio de la soberanía invocando la cualidad del Estado en cuanto persona jurídica y moral, los Estados adquieren esta cualidad en la medida en que garantizan derechos fundamentales; allí donde no cumplieran con esta función primordial y vulneraran tales derechos —o pusiesen en riesgo el derecho de individuos pertenecientes a otros Estados— perderían dicha cualidad, y quedaría justificada, entonces, la intervención.¹³ Estas consideraciones en torno al

13 El propósito del Estado es la preservación del derecho, esto es, de la justicia, pues *lo justo* es que cada uno pueda ejercer aquellos derechos que le son inherentes por naturaleza (véase Kersting, 1992, p. 154). En un Estado despótico no puede darse la *justicia*, pues el ejercicio arbitrario del poder torna precario el ejercicio de los derechos. Ahora bien, ¿en qué medida dicho Estado es injusto no solo en relación con sus súbditos, sino además en relación con otros Estados? ¿En qué sentido la existencia de un Estado despótico lesiona derechos de otros Estados y de los miembros de este? El argumento kantiano, a partir del cual quedaría justificada la guerra preventiva contra el “enemigo injusto”, es que un Estado despótico torna imposible la paz. Santiago señala al respecto que “el derecho a combatir al enemigo injusto es un recurso legítimo a emplear la fuerza solo en el caso de que la asociación para la paz de ponga en peligro” (2004, p. 31). Dicha figura no justifica, para esta autora, la interpretación de Kant como un *teórico de la guerra justa*: el proyecto pacifista

“enemigo injusto” permiten constatar la relación de complementariedad entre el derecho político y el derecho de gentes. La libertad de un Estado republicano no es independiente de la relación de ese Estado con otros, ya que la libertad —como derecho adquirido por los ciudadanos de un Estado— resulta amenazada por la sola proximidad de un Estado despótico, cuyas acciones resultan contrarias a la paz.¹⁴

Las proyecciones contemporáneas de esta temática resultan evidentes en un contexto en el que Estados democráticos —que podrían ser equiparados, hasta cierto punto, con los Estados *republicanos*, tal como Kant los concibe—¹⁵ conviven con Estados no democráticos. Bajo la figura jurídica del “enemigo injusto” podría considerarse el caso de los actuales regímenes no democráticos: si hay Estados que comprometen la seguridad de otros, entonces, estos otros Estados estarían autorizados a unirse contra tal desorden y a intentar limitar el poder de esos “enemigos injustos”, forzándolos a adoptar una nueva

kantiano no entra en contradicción con lo estipulado en los artículos preliminares para la paz perpetua, ni tampoco con la excepción contemplada bajo la figura del enemigo injusto, ya que se trata aquí de aspectos de la teoría jurídica kantiana que apuntan a un desarrollo más civilizado de los conflictos bélicos, en el tránsito hacia la paz futura.

14 La figura del “enemigo injusto” posee proyecciones significativas para el debate político contemporáneo. A partir de estas reflexiones kantianas cabría considerar, en efecto, el caso de un Estado en el que se diera una situación de violación sistemática de los derechos humanos —lo que en el marco de ciertas teorías jurídicas actuales se caracteriza bajo la figura de la *intervención humanitaria*—. Diversas interpretaciones de los artículos consignados en la *Carta de Naciones Unidas* discuten esta cuestión: mientras la lectura clásica insiste en una interpretación literal del artículo 2.7 (que establece que ninguna disposición contenida en la *Carta* autorizará a las Naciones Unidas a intervenir en asuntos que corresponden a la jurisdicción interna de los Estados), las llamadas lecturas *realistas* se inclinan por una interpretación no literal de dicho artículo, reivindicando la superioridad del derecho individual sobre el derecho estatal y a partir de esto concluyen que en caso de que un Estado violase derechos humanos fundamentales, estaría autorizada la intervención coactiva. En relación a este aspecto Carrillo sostiene que la violación grave de derechos humanos básicos incumbe moral y jurídicamente a la humanidad en su conjunto, y no puede ser permitida o excusada a partir de una invocación del principio de la soberanía estatal; tal principio resulta inviolable solo bajo la condición de que el Estado preserve y garantice derechos humanos fundamentales (Carrillo, 1995, pp. 32ss.). Considero que el tratamiento kantiano de la figura del “enemigo injusto” se halla en consonancia con este tipo de interpretaciones.

15 Al analizar los artículos definitivos, en cuyo marco Kant desarrolla las nociones de republicanismo y de derecho cosmopolita, Caranti destaca el carácter ideal, esto es, normativo, de la *república* kantiana, y explica por qué esta no resulta perfectamente equiparable a las democracias liberales contemporáneas. Así señala que la *república* no es, para Kant, un mero conjunto de instituciones, sino que requiere la conformación de un ethos que es posible a través de un proceso de educación ciudadana. Un *gobierno republicano* demanda un constante esfuerzo para la realización —siempre inacabada e incompleta— de los principios del republicanismo (Caranti, 2017, pp. 139ss.).

constitución política y a ingresar en una federación jurídica internacional.¹⁶ En síntesis, desde una perspectiva kantiana, resultaría legítimo forzar a un Estado despótico a someterse a las condiciones que hacen posible la paz.

Del republicanismo como condición del derecho de gentes

Hasta aquí, me he referido a un aspecto que considero fundamental para el análisis de la relación el derecho político y el derecho de gentes en los textos jurídicos kantianos de madurez: el principio de no intervención y sus posibles excepciones. Otro tema fundamental para el análisis de esta relación es la cuestión de si el republicanismo —en cuanto modo de constitución interna de un Estado— debe ser considerado o no como una *condición* para la instauración de un derecho de gentes.

Para elucidar esta cuestión es preciso atender a la formulación del Primer artículo definitivo para la paz perpetua, en cuyo marco se establece que “*Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein*” [la constitución civil de cada Estado debe ser republicana] (ZeF, p. 349 [83]). Tras exponer las características de dicha constitución —sus principios fundamentales (libertad, igualdad y dependencia de todos bajo una ley común), su íntima correspondencia con el concepto de *derecho*, y su vínculo con el principio del “contrato originario”—,¹⁷ Kant se pregunta si tal constitución es también la única capaz de conducir hacia la paz perpetua (ZeF, p. 350 [83]). Su respuesta es afirmativa: en el contexto de una república, una declaración de guerra es

16 Se trata de una cuestión compleja, pues no resulta sencillo establecer los criterios que permitirían calificar a un Estado, pueblo o etnia como “enemigo injusto”. A propósito de este punto Contreras Peláez señala lo siguiente: “La clave de la cuestión es: ¿en qué momento dejan de ser los desórdenes internos de un país motivo de ‘escándalo’ para los demás Estados, para pasar a convertirse en ‘lesión’ de los derechos de estos? (2007, p. 101). ¿Cómo determinar si una situación interna de un Estado constituye una amenaza real para otros, o lesiona sus derechos? ¿Constituye la mera existencia de un régimen despótico un riesgo para la subsistencia de los regímenes republicanos? Cabe señalar que en el momento en que Kant redacta el escrito de 1795, en Europa se está dando un intenso debate sobre la legitimidad de la intervención de las potencias monárquicas en territorio francés, con el fin de poner límite a la expansión de la causa revolucionaria. Algunos autores de la época apoyan la intervención de Francia bajo el argumento de que un Estado sumido en la anarquía terminaría por arrastrar a los demás Estados a una situación anómica similar; por este motivo, los Estados monárquicos deben combatir ese foco de subversión política. Si traducimos ese debate a problemáticas contemporáneas, podríamos preguntar hasta qué punto puede una sociedad democrática dar cabida a posiciones ideológicas, políticas o religiosas que comprometan la subsistencia misma del orden democrático. Para un análisis detallado de esta cuestión, véase Zarka (2008); Fetscher (1994).

17 Para un análisis pormenorizado de la concepción kantiana del republicanismo, véase Bielefeldt (1997).

altamente improbable, porque tal declaración requeriría del consentimiento del pueblo, y dado que en él recaen, ante todo, los infortunios de la guerra, cabe esperar que un pueblo no se expondrá fácilmente a tales infortunios (TP, p. 311 [57]). Por el contrario, en una constitución no republicana —esto es, en una constitución despótica, en la que los súbditos no son ciudadanos— la guerra es lo más sencillo (ZeF, p. 351 [84]). A partir de esta consideración, Kant concluye que el republicanismo es una condición fundamental para la paz entre los Estados. La cuestión que interesa debatir ahora es si se trata de una condición *sine qua non* para la institución de la comunidad jurídica internacional, es decir: si dicha federación debería estar *exclusivamente* integrada por Estados republicanos.¹⁸

El Segundo artículo definitivo permite avanzar en la respuesta a este interrogante, ya que establece que “*Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein*” [El derecho de gentes debe fundarse sobre un federalismo de Estados libres] (ZeF, p. 354 [89]).¹⁹ Cabe inferir que, bajo

18 Caranti señala que, a diferencia de propuestas cosmopolitas más recientes, el cosmopolitismo kantiano exhorta a relaciones pacíficas entre todos los Estados, republicanos o despóticos. El autor examina la propuesta kantiana identificando los puntos que considera superadores respecto de algunas propuestas actuales, tales como la *teoría de la paz democrática* desarrollada por Doyle, quien sostiene que los Estados democráticos no se enfrentan entre sí, sino que tienden a respetarse mutuamente en la medida en que comparten ciertos valores básicos, entre los cuales se incluye el repudio a la violencia. Doyle sostiene que los sistemas democráticos serían proclives a la paz, con algunas pocas excepciones, vinculadas a la necesidad de autodefensa o a la necesidad de una defensa de los derechos humanos (Doyle, 1983, pp. 205-235). Caranti evalúa esta propuesta y sostiene que no es evidente que las democracias se respeten mutuamente y observa que no puede concederse, sin más, que el liberalismo democrático se halle incondicionalmente comprometido con la defensa de los derechos humanos y el repudio a la violencia (Caranti, 2017, pp. 200-205) y añade que en la federación de Estados, tal como Kant la concibe, se podrían integrar provisionalmente Estados no republicanos. Rivera Castro alcanza conclusiones similares al indicar que los artículos preliminares para la paz perpetua no atañen exclusivamente a Estados republicanos, sino que las propuestas allí esbozadas como preparación para la paz futura podrían ser extensivas a Estados no republicanos (Rivera Castro, 2017). Por mi parte y por el contrario, coincido con los intérpretes que consideran que la propuesta kantiana de una federación de Estados libres contempla únicamente la inclusión de Estados republicanos (véase Lutz-Bachmann, 1997, p. 69; Brandt, 2004, p. 141).

19 Si en *Idea para una historia universal* Kant parece sugerir una solución diferente al problema de las relaciones internacionales (véase supra, nota 2), en *Hacia la paz perpetua* advertirá los peligros que esa solución conlleva, a saber: el riesgo de instalar un poder despótico que comprometería la soberanía individual de los Estados. Ya en *Acerca del refrán*: “*Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica*” [Über den Gemeinpruch: ‘Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’, 1793], muestra cautela respecto de esa antigua solución: si bien en el marco de una reivindicación de la *teoría* como instancia indispensable para la regulación de la práctica, señala que la idea de un *Estado universal de los pueblos* [ein allgemeiner Völkerstaat] (TP, p. 313 [59]) no debe desdeñarse como un mero *ideal teórico*, añade inmediatamente, sin

el calificativo de *libres*, Kant se está refiriendo a Estados cuyo gobierno o constitución política se asientan en los principios del republicanismo. Ahora bien, el vínculo estrecho entre el republicanismo y la paz no autoriza a ningún Estado a forzar a otros para que adopten una constitución republicana o ingresen en una comunidad jurídica internacional. La exhortación a promover el republicanismo y a instituir normas jurídicas internacionales parece plantearse, en este marco, como una exigencia de carácter moral. Es, en efecto, la razón práctica la que prescribe la institución de una comunidad jurídica en cuyo marco el derecho no sea dirimido a través la fuerza: la razón exige que se abandone el estado de naturaleza, tanto en el ámbito de las relaciones individuales como en lo que atañe a las relaciones entre Estados. Así en *La metafísica de las costumbres* señala lo siguiente:

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches veto aus: Es soll kein Krieg sein; weder der, welcher zwischen mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, [...] denn das ist nicht die Art, wie jedermann sein Recht suchen soll. (MS, p. 354 [195]).²⁰

Y, en este mismo sentido, en *Hacia la paz perpetua* establece que “*das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege*” [el derecho no se decide por el resultado favorable de la guerra, la *victoria*], sino que “*die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht*” [la razón, desde el trono del más alto poder moral legislador, condena totalmente la guerra como vía legal y, por el contrario, hace de la condición de paz un deber inmediato] (Zef, pp. 355-356 [91]). Por lo tanto, aquello que exhorta a la celebración de un contrato entre los pueblos, es un deber moral en virtud del cual se puede constituir una federación para la paz.²¹

embargo, que dicho Estado debería constituirse como una *federación*, establecida con arreglo a un derecho internacional pactado de modo comunitario. En *Hacia la paz perpetua*, ya no entenderá a la comunidad jurídica internacional como un *Estado único* que reuniría distintos pueblos [*Völkerstaat*], sino como una *liga de pueblos* [*Völkerbund*], una asociación en la que cada uno de sus miembros conservaría su soberanía individual.

20 Trad: La razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados [...] porque este no es el modo en que cada uno debe procurarse su derecho.

21 Si bien bajo las premisas antropológicas que subyacen a la filosofía práctica kantiana, la guerra y el conflicto son considerados como resultado de disposiciones naturales del ser humano (efectos de su *insociable* sociabilidad), la razón práctica condena estas prácticas y exhorta a promover la paz. Ahora bien, pese a su enfática condena moral de la guerra, Kant no desarrolla una fundamentación *moral* de la paz, sino una fundamentación jurídica (Contreras Peláez, 2007, pp. 35-40). La guerra no solo resulta incompatible con el mandato moral, sino

Con todo, no resulta sencillo dilucidar si este mandato incondicionado de la razón puede ser traducido o no como mandato jurídico, esto es: si se trata de un mandato que otorga a un Estado el derecho de coaccionar a otros Estados para obligarlos a adoptar cierto modo de organización política o a someterse a leyes jurídicas internacionales. Lo cierto es que Kant parece vacilar en esta cuestión: si bien algunos pasajes sugieren una respuesta afirmativa (véase, por ejemplo, ZeF, p. 349n. [78]), otros pasajes parecen indicar lo contrario:

Aber von Staaten nach dem Völkerrecht nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, "aus diesem Zustande herausgehen zu sollen" (weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind). (ZeF, pp. 355-356 [91]).²²

Como ya se ha destacado, el paralelismo entre el *contrato* que da origen al estado civil y aquel por el cual se instituiría una comunidad jurídica internacional, tiene sus límites: la razón prescribe a los individuos ingresar en un estado civil en cuyo marco se puedan garantizar sus derechos fundamentales y ordena, asimismo, la constitución de una federación internacional de Estados libres, dirigida a evitar que los conflictos interestatales se resuelvan a través de la fuerza. Sin embargo, en el plano de la relaciones internacionales, una relación contractual no podría implicar la completa cesión de derechos de un Estado en beneficio de la comunidad jurídica internacional, pues la soberanía de dicho estado no podría estar limitada por normas jurídicas que regulan el derecho de gentes.²³ Los pueblos de la tierra —señala Kant— no quieren una república mundial, un Estado de pueblos, ni un derecho público

que atenta contra el ejercicio de la libertad, cuya garantía es el fin último del derecho público. Esta fundamentación jurídica de la paz se complementa, en los escritos kantianos, con una fundamentación histórico-filosófica de la paz, vinculada con la idea de progreso, esto es: con una interpretación teleológica del desarrollo histórico como proceso orientado al avance gradual hacia el republicanismo y el derecho cosmopolita. Para un análisis de los principios teleológicos implícitos en la filosofía kantiana de la historia, véase: Guyer (2009, pp.129-149); Booth (1983, pp. 56-71); Bittner (2009, pp. 231-249).

22 Trad: Según el derecho de gentes, no puede valer para los Estados lo que, según el derecho natural, vale para los hombres en la condición de ley, "deben salir de esa condición" (debido a que, como Estados, ya tienen internamente una constitución jurídica y, por tato, están liberados de la coerción de otros que quieren someterlos, en conformidad con sus propios conceptos, a una constitución legal ampliada.

23 El contrato que da lugar a la comunidad jurídica internacional tiene como criterio de legitimidad no solo "el respeto por el derecho de la humanidad, sino también el respeto por la soberanía de los pueblos" (Marey, 2007, nota 47 del Prólogo a su traducción de Kant, I., *Hacia la paz perpetua*, pp. 60-61).

coactivo; sino que, según su concepto del derecho de gentes, se inclinan hacia “*das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes*” [El sustituto negativo de una *alianza* de defensa contra la guerra, permanente y siempre en expansión] (ZeF, p. 357 [93]), que puede poner coto a las tendencias hostiles entre las naciones.²⁴

Del derecho cosmopolita como complemento del derecho político y el derecho de gentes

El análisis previo ha permitido ofrecer repuestas a los interrogantes inicialmente formulados. A la pregunta de si resultaría lícito, desde la perspectiva kantiana, obligar a un Estado a adoptar una constitución republicana con el propósito de garantizar la paz, se ha dado una respuesta negativa: ningún Estado puede arrogarse el derecho de intervenir en la constitución o el gobierno de otro, porque violaría con ello la personalidad moral del Estado intervenido —recordemos, sin embargo, que en *Hacia la paz perpetua* se plantea una excepción: el caso de un Estado en situación de guerra civil—. Por su parte, la respuesta a la pregunta de si sería posible forzar a un Estado a integrar una comunidad jurídica internacional, ha sido igualmente negativa: la razón exige, ciertamente, que los pueblos abandonen el estado de naturaleza en el que se encuentran en sus relaciones recíprocas, pero esta exigencia es de carácter moral, no se trata de una obligación jurídica cuyo incumplimiento justificaría el recurso a la coacción.²⁵ Finalmente, en relación al interrogante final —referido a la relación entre el republicanismo y el derecho de gentes—, he indicado que, si bien Kant considera a la república como un modo de organización política favorable a la paz, esto no implica necesariamente que todo Estado deba organizarse, previamente, bajo los principios del republicanismo para

24 Contreras Peláez observa que los argumentos contra la república mundial aducidos en *Hacia la paz perpetua* se basan tanto en premisas pragmáticas como jurídicas: mientras el argumento pragmático apela a la ingobernabilidad de un hipotético Estado mundial, el argumento jurídico se funda en la incompatibilidad de dicho Estado con la idea de un derecho de gentes, orientado a la regulación jurídica de las relaciones entre Estados soberanos (Contreras Peláez, 2007, pp. 199-200).

25 Si bien el modelo contractualista puede aplicarse tanto en el ámbito del derecho político como en el ámbito del derecho de gentes, existe, como ha sido indicado, una diferencia fundamental: un Estado no puede ser obligado por otros a ingresar en una constitución civil internacional por la sencilla razón de que constituye una *persona moral y jurídica*, por lo que su autonomía es una condición restrictiva para las acciones de otros Estados. Si bien el problema que el derecho político y el derecho de gentes pretenden resolver resulta, hasta cierto punto, equiparable —esto es: cómo conciliar el arbitrio de cada uno con el arbitrio de todos los demás, a través de leyes públicas—, la solución adoptada en cada caso no puede ser similar, puesto que los Estados individuales poseen ya sus propias leyes públicas coactivas.

que puedan establecerse relaciones jurídicas entre las naciones. Aunque debe tenerse en cuenta que también en este caso se plantea una figura excepcional: la del “enemigo injusto”.

Antes de concluir, quisiera aludir a algunas observaciones relevantes para el análisis de los temas aquí desarrollados, que se formulan en el marco del tratamiento kantiano del derecho cosmopolita. En el tercer artículo definitivo para la paz perpetua, este autor establece que “*Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*” [el derecho cosmopolita debe circunscribirse a las condiciones de la hospitalidad universal] (ZeF, p. 357 [95]). El derecho de un individuo a circular por territorio extranjero y a intentar un intercambio con sus habitantes sin ser tratado por ello de manera hostil, se funda —sostiene Kant— en la *posesión común originaria del suelo*, posesión que no instaura un derecho de *hospedaje*, sino un *derecho de hospitalidad*, cuyo reconocimiento y garantía se entiende, en este marco, como una condición fundamental para la promoción de la paz perpetua (ZeF, p. 360 [98]).²⁶

Si bien el derecho cosmopolita —entendido como un conjunto de disposiciones jurídicas que no regulan las relaciones entre individuos de un Estado ni las relaciones entre Estados, sino las de un extranjero con el Estado al que ingresa (y, por extensión, las relaciones del extranjero con los habitantes de dicho Estado)— parece tener un ámbito de acción menos relevante que el que corresponde al derecho político y al derecho de gentes, su importancia no es menor, pues se trata de garantizar a todos los individuos ciertas condiciones de justicia en cualquier región del mundo, independientemente de su procedencia. El principio fundamental del derecho cosmopolita está dado por la exigencia de garantizar a todo individuo, sea cual sea su origen, un trato acorde a su estatus moral, esto es: garantizar que se respete su personalidad moral más allá del ámbito constitucional al que pertenece como ciudadano (Santiago, 2004, p. 198). En este sentido, el cosmopolitismo no solo exige que se reconozcan la libertad de circulación en territorio extranjero y el derecho de emprender intercambios —comerciales o de otro tipo— con los individuos que habitan ese territorio; sino que también demanda que los Estados garanticen ciertos derechos fundamentales, no solo a sus ciudadanos,

26 En relación a esto, Contreras Peláez señala que “entendida en estos términos, la intuición kantiana del *ius cosmopolitanicum* resulta tener un importante valor anticipatorio. Pues estaría prefigurando un fenómeno jurídico propio de nuestro tiempo: la emergencia del individuo como sujeto de Derecho internacional. Es sabido que el Derecho internacional clásico se limitaba a distribuir competencias entre Estados soberanos. En el Derecho internacional contemporáneo, junto a los Estados [...] empieza a admitirse la subjetividad jurídico-internacional de otras entidades: las organizaciones internacionales y los individuos” (2007, pp. 233-234).

sino a todo ser humano en general, invocando de este modo lo que cabría caracterizar como un principio de *justicia global*.²⁷

Ahora bien, ¿cómo debe entenderse la relación del derecho político y el derecho de gentes con esta instancia del derecho público que Kant caracteriza bajo la noción de *derecho cosmopolita*? Kant entiende el derecho cosmopolita como “*eine nothwendige Ergänzung des ungeschriebenen Codex sowohl des Staats- als Völkerrechts*” [un agregado del código no escrito del derecho político y del derecho de gentes] (ZeF, p. 360 [98]).²⁸ Esta observación indica que el derecho cosmopolita se tiene que pensar como un *complemento* [*Ergänzung*] del derecho político y del derecho de gentes, es decir, como una instancia jurídica que los *completa*: no como un mero añadido, como una ampliación fortuita, sino como una condición indispensable para la paz.²⁹ Tanto el derecho político como el derecho de gentes y el derecho cosmopolita constituyen, pues, condiciones para la convivencia pacífica de los Estados. La relación entre estas tres instancias del derecho público es de complementariedad: cada una de ellas se orienta hacia una consolidación de relaciones pacíficas, ya entre individuos, ya entre Estados, ya entre individuos y Estados y, por último, entre individuos pertenecientes a diversos Estados (Cf. MS, pp. 343-344 [181-182]).

En Los principios metafísicos del derecho, en la sección dedicada al derecho cosmopolita, Kant se refiere a la comunidad pacífica universal como una *idea jurídica*, fundada en la propiedad común originaria del suelo. Esta propiedad originaria no implica una comunidad jurídica de posesión, sino una

27 Haciendo énfasis en el substrato *moral* del cosmopolitismo, Caranti señala que el principio del derecho cosmopolita supone que la violación de un derecho, en cualquier parte del mundo, consterna a la comunidad global (2017, pp. 155-156). En nuestro contexto socio-económico actual, a travesado por graves conflictos étnicos y religiosos, el cosmopolitismo promueve actitudes empáticas y contribuye al desarrollo de un compromiso ético y político con situaciones que trascienden nuestro entorno inmediato, favoreciendo la identificación de intereses comunes, aquellos que nos definen no ya como miembros de una comunidad política particular, sino como miembros de una *especie* (Nussbaum, 1997, pp. 51ss.).

28 Apel ha observado que una de las deficiencias del proyecto cosmopolita kantiano consiste en haber concebido la comunidad cosmopolita, no como una comunidad de *ciudadanos del mundo*, sino como una *comunidad de Estados*, y considera que aspecto debe ser revisado, a la luz de las necesidades problemáticas propias del contexto actual (1997, pp. 127ss.).

29 La solución kantiana al problema de la guerra obliga a trascender el ámbito del derecho político. A diferencia de Hobbes, quien concibe el Estado como la unidad política en cuyo marco se resuelven la seguridad pública y la garantía del derecho, Kant considera que no hay seguridad a nivel estatal mientras exista una amenaza constante de guerra. Si bien el problema de la guerra encuentra una primera solución a través de la instauración de un derecho político —que instituye una comunidad civil, evitando el enfrentamiento entre individuos—, esta solución resulta insuficiente hasta que no se instituya una comunidad jurídica internacional. Véase Contreras Peláez (2007, pp. 50-51); Kersting (1984, pp. 68ss.).

“comunidad de posible interacción física (*commercium*)” (MS, p. 352 [192]).³⁰ A continuación, realiza importantes observaciones para el análisis de los temas que han sido examinados aquí y condena las guerras iniciadas con presuntos fines civilizatorios. Un pueblo no puede tomar posesión de tierras ocupadas por otro pueblo sino a través de un contrato, nunca mediante el uso de la fuerza; incluso cuando se alegue como justificación de la ocupación de tierras la falta de civilización o de cultura de cierto pueblo, “*alle diese vermeintlich gute Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen*” [todos estos propósitos, presuntamente buenos, son incapaces de lavar las manchas de injusticia en los medios que se emplean para ello] (MS, p. 353 [194]).

Kant sostiene de manera explícita que ni la civilización, ni la cultura —cabría añadir: ni siquiera *la paz*—, son *fnes* que cuya realización pudiese justificar el recurso a la violencia. Ni el estado jurídico entre las naciones ni el derecho cosmopolita pueden establecerse a través de medios coactivos. En sus propias palabras:

Wendet man hiegegen ein: daß bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande sein würde: so kann das eben so wenig jene Rechtsbedingung aufheben. (MS, 353 [194]).³¹

La “condición jurídica” a la que se refiere Kant es la soberanía inherente a cada Estado, su personalidad moral, en virtud de la cual ningún Estado puede ser forzado a ingresar en una comunidad jurídica internacional; su incorporación en una comunidad tal deberá ser de carácter voluntario.

La pregunta que permanece abierta es si la figura excepcional del “enemigo injusto”, antes examinada, supone una incompatibilidad con lo que aquí se afirma. Cabría replicar la respuesta sugerida previamente, en relación con el quinto artículo preliminar para la paz perpetua: el derecho de un pueblo a darse una constitución constituye, para Kant, un límite absoluto, un derecho que no se puede vulnerar bajo ninguna condición. La relevancia de un *fn* no permite justificar el empleo de medios ilegítimos: ni el progreso moral y político de la humanidad, ni la paz o el derecho cosmopolita se pueden impulsar a través de la fuerza. La única excepción posible —y la dificultad

30 Esta interacción no se limita a la posibilidad de un extranjero de entablar relaciones comerciales con los habitantes del territorio por el que circula; sino que el “comercio mutuo” al que se refiere Kant excede, en efecto, el mero intercambio económico.

31 Trad: Pero cuando aunque se objete contra esto que con tales escrúpulos para empezar a establecer un estado legal por la fuerza tal vez la tierra entera estaría aún en un estado sin ley, no puede esta objeción anular aquella condición jurídica.

radicará siempre en determinar qué caso puntual cae o no bajo esta cláusula excepcional— está dada por la existencia de un Estado que, a causa de su constitución interna o de sus políticas externas, constituyera una amenaza para la seguridad o estabilidad de otros Estados. Solo en tal caso —esto es, solo ante la presencia de un “enemigo injusto”—, estará autorizado el recurso a la coacción, con el único propósito de garantizar la paz. A la preguntas que se formularon al inicio —referidas a la posibilidad de forzar a un Estado a adoptar una constitución política republicana, o de coaccionarlo con el propósito de obligarlo a ingresar en una comunidad jurídica internacional— Kant responderá de manera negativa, con esta única, aunque importante, excepción: la del “enemigo injusto”.

Consideraciones finales

El análisis desarrollado en estas páginas ha tenido como objeto mostrar que Kant concibe como una relación de complementariedad la relación entre el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita.³² No hay garantías jurídicas en el derecho político mientras se prescinda de una regulación jurídica internacional; y a la inversa: la constitución política adoptada por un Estado incidirá en la posibilidad de un derecho de gentes y en la promoción de la paz futura. Se da aquí una relación de mutua correspondencia: ni el derecho político es, en rigor, *condición* del derecho de gentes, ni este es *condición* para la realización o consolidación de aquel; sino que se trata de instancias jurídicas que, aunque diferenciadas, guardan entre sí una estrecha correlación. Ambas resultan ampliadas, a su vez, a través de un *derecho cosmopolita*, entendido como un *derecho de hospitalidad universal*.

Antes de concluir, quisiera referirme a una cuestión que considero relevante para hacer énfasis en la relación de complementariedad entre las tres instancias del derecho público: se trata del sentido normativo que Kant asigna a ciertos fines políticos y jurídicos, en el marco de su filosofía práctica. En el epígrafe §61 de la Doctrina pura del derecho, este autor señala que:

Der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politische Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur kontinuierlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine

32 En este punto coincido con las apreciaciones de Contreras Peláez, quien señala que “las relaciones entre los tres Derechos serían, pues, de complementariedad e interacción fecunda” (2007, p. 232).

auf der Pflicht, mithin auch auf dem Recht der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar. (MS, p. 350 [190]).³³

Resulta importante destacar el sentido regulativo de la *idea* de paz perpetua para constatar que la relación entre el derecho político, el derecho de gentes y el derecho cosmopolita no se puede entender como una relación condicional, que exigiría la realización previa de ciertas metas jurídicas, para la realización posterior de otras. En sus textos de madurez, Kant no plantea que sea necesario consolidar el republicanismo como instancia previa para la posterior institución de un derecho de gentes y de un derecho cosmopolita; ni sostiene, a la inversa, que sería preciso resolver el problema de las relaciones jurídicas internacionales antes de consolidar el republicanismo de los Estados en un momento posterior.

Si bien algunas observaciones kantianas podrían sugerir lo contrario, considero que no han de ser interpretadas en sentido literal. Tanto el republicanismo como la federación para la paz y el cosmopolitismo constituyen *ideas de la razón práctica*, ideas que deben orientar los procesos de transformación política, sin que sea posible realizarlas en sentido absoluto. Kant se refiere a esta imposibilidad al caracterizar la paz como una *idea irrealizable* [*eine unausführbare Idee*], aunque nunca deba considerarse irrealizable la aproximación constante a esa idea, pues la imposibilidad de una realización plena del ideal no compromete en absoluto su carácter vinculante.³⁴ En este sentido, la república también aparece caracterizada, en la *Crítica de la razón pura*, como una *idea* o principio regulativo que establece el fin hacia el cual debemos aproximarnos constantemente.³⁵ Asimismo, en *La contienda de las*

33 Trad: La paz perpetua (el fin último del derecho de gentes en su totalidad) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que tienden a realizar tales alianzas entre los Estados, en cuanto sirven para acercarse continuamente al estado de paz perpetua, no lo son, sino que son sin duda realizables, en la medida en que tal aproximación es una tarea fundada en el deber y, por tanto, también en el derecho de los hombres y de los Estados.

34 Sobre esto se puede ver Beade (2014, pp. 473-492). La exigencia de una aspiración constante a la paz y al cosmopolitismo como metas ideales obliga, como ha sido señalado, a una reflexión acerca de las condiciones y modalidades concretas para su realización histórica. Véase también Echeverría (1996, p. 328); Duque (1996, p. 193).

35 Así observa Kant, a propósito del sentido platónico que asigna a la noción de *idea*, que “una constitución de la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la libertad de los otros [...] es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [...]. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaure ese máximo como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible” (KrV A 316-317/B 373-374).

facultades, también se opone la *república fenoménica* a la *república nouménica*.³⁶ En sus *Lecciones de pedagogía*, Kant define la noción de *idea* como “el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia” y a continuación se pregunta lo siguiente:

*Z. E. die Idee einer vollkommenen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik Ist sie deswegen unmöglich? Erst muß unsere Idee nur richtig sein, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen. (UP, p. 444).*³⁷

No es causal que la sección dedicada al derecho de gentes en *La metafísica de las costumbres* concluya indicando que una asociación jurídica entre Estados orientada a la promoción de la paz es una *idea*. Tanto la república como la paz perpetua son *ideas*, y dado que su realización absoluta no resulta factible, no tendría sentido pensar el republicanismo como condición previa y necesaria que ha de satisfacerse para la institución de una comunidad jurídica internacional; a la inversa, tampoco debería considerarse a esta última como una condición

36 “Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen einmal errungen worden, qualificirt sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten; mithin ist es Pflicht in eine solche einzutreten, vorläufig aber (weil jenes nicht so bald zu Stande kommt) Pflicht der Monarchen, ob sie gleich autokratisch herrschen, dennoch republicanisch (nicht demokratisch) zu regieren” [La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla a la base de todas las formas políticas y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil en general y el alejamiento de toda guerra. Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la libertad (*respublica phaenomenon*) y solo puede conseguirse arduamente, tras muchas guerras y hostilidades; sin embargo, una vez que se ha conseguido grosso modo, esta constitución se cualifica como la mejor entre todas por mantener alejada la guerra, destructora de todo bien; por lo que ingresar en esa sociedad constituye un deber y, provisionalmente (ya que tal cosa no tendrá lugar tan de repente), es deber de los monarcas, aunque manden autocráticamente, gobernar pese a todo de modo republicano] (SF, pp. 90-91 [167]).

37 Trad: Por ejemplo, la idea de una república perfecta, regida por las leyes de la justicia, ¿es imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre. Para un análisis del carácter normativo de las reflexiones pedagógicas kantianas, véase Beade (2011, pp. 101-120).

para la instauración de la república. Se trata aquí de dos metas hacia las cuales debemos encaminar los procesos de transformación, metas que deberán ser progresivamente plasmadas, de manera simultánea y complementaria, en instituciones pertenecientes a las diversas instancias del Derecho público.

Kant concluye la sección tercera del derecho público invocando el deber práctico de actuar según la *idea* de paz perpetua. Esta *idea* —señala— es la representación de un *fin* cuya realización es prescrita, por la razón, como un deber (MS, p. 355 [196]). La discusión sobre la posible realización efectiva de este *fin* es irrelevante: en el marco de una doctrina *pura* del derecho —fundada en principios racionales a priori— no es preciso considerar en qué medida sería realizable tal *fin*. Se trata aquí de una teoría de carácter normativo (lo mismo se puede afirmar sobre la filosofía kantiana de la historia, sobre su concepción del progreso y su doctrina política),³⁸ y esto significa, básicamente, que la teoría no se dirige a describir lo que de hecho *sucede*, sino a conceptualizar aquello que *debe suceder*, según principios establecidos por la razón.

A pesar de todo, debemos al menos suponer que se trata de *fines* realizables, pues solo bajo tal supuesto obraremos conforme a la realización de tal *fin*, y procuraremos hallar los medios para promoverlo:

Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sei, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sei, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders) hinwirken, um ihn herbei zu führen und dem heillosen Kriegführen worauf als den Hauptzweck bisher alle Staaten ohne Ausnahme ihre innere Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht. (MS, p. 354 [195]).³⁹

38 Cf. Beade (2016b). Un interesante análisis sobre las implicaciones de las teorías políticas normativas puede verse en Valdecantos (1996, pp. 294ss.) Como señala el autor, en relación a la teoría jurídica kantiana, “toda teoría política normativa propone, pues, un modelo de lo que debe ser la buena sociedad o la sociedad justa y establece que dicho estado de cosas ha de ser el resultado de determinado tipo de acciones llevadas a cabo en virtud de ciertas razones” (1996, p. 296). Las concepciones normativas —observa Valdecantos— suelen articularse con una teoría de la acción política, articulación que los escritos jurídicos kantianos ponen en evidencia.

39 Trad: Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la

Kant confía en que cuanto mayor sea el número de Estados que adopten una forma republicana de gobierno, mayores posibilidades tendremos de aproximarnos a la paz. Esto no significa, sin embargo, que el republicanismo se entienda como una *condición necesaria*. En el marco de su concepción normativa del desarrollo histórico, ninguno de los *finés* que la razón prescribe como *deber* —el republicanismo, la federación de Estados libres, el cosmopolitismo, la paz perpetua— puede ser realizado de manera plena y absoluta. Por este motivo no se puede considerar a ninguno de estos *finés* como condición necesaria para la realización de otros *finés*; sino que habría que entenderlos, más bien, como metas independientes —y a la vez, íntimamente vinculadas— que se deben promover de manera articulada, en un proceso gradual orientado al perfeccionamiento de las instituciones político-jurídicas.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. La traducción de las citas textuales es responsabilidad de la autora. Se indica primero la paginación de las obras completas y, a continuación, la paginación de la traducción disponible incluida en este listado.

Apel, Karl-Otto. (1997). Kant's *Towards Perpetual Peace* as historical prognosis from the point of view of moral duty [*Hacia la paz perpetua* de Kant como diagnóstico histórico desde el punto de vista del deber moral]. En J. Bohman & M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual peace. Essays on Kant's cosmopolitan ideal*. Massachusetts, Estados Unidos: MIT.

Beade, Ileana. (2011). Educación y progreso. Una mirada desde la reflexión constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra, que es el fin al que, como un fin principal, han dirigido todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas, Y aunque esto último —lo que concierne al cumplimiento de este propósito— quedara como un deseo irrealizable, no nos engañaríamos ciertamente al aceptar la máxima de obrar continuamente en esta dirección; porque esto es un deber. En *Teoría y práctica* el autor se refiere a los motivos por los que la esperanza en el progreso no se debe entender como expresión de un optimismo ingenuo y destaca el sentido normativo que asume la confianza en el avance del género humano (TP, pp. 308-309 [54]). La esperanza en el progreso del género humano es un deber impuesto por la razón práctica, ya que solo bajo tal condición actuaremos conforme la realización de los fines que la razón se representa como deberes; se trata, así pues, de una esperanza fundada en la razón (Apel, 1997, pp. 97-102; Rodríguez Aramayo, 2001, p. 102). Para un análisis crítico de la exhortación kantiana a la esperanza en el progreso, véase Williams (1992, pp. 10ss.).

- pedagógica kantiana. *Signos Filosóficos*, 13 (25), 101-120.
- Beade, Ileana. (2014). Acerca del carácter regulativo de las ideas de la razón en el marco de la doctrina jurídico-política kantiana. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 70 (2-3), 473-492.
- Beade, Ileana. (2016a). Ética y derecho en *La metafísica de las costumbres, Ideas y valores*, 65 (162), 135-161. Doi: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.49558>
- Beade, Ileana. (2016b). Some remarks on Kant's concept of an a priori history [Algunos comentarios sobre el concepto kantiano de historia a priori]. *Studia Kantiana*, 22, 71- 84.
- Bielefeldt, Heiner. (1997). Autonomy and republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom [Autonomía y republicanismo: la filosofía de la libertad de Immanuel Kant]. *Political Theory*, 25 (5), 524-558. Doi: <https://doi.org/10.1177/0090591797025004003>
- Bittner, Rüdiger (2009). Philosophy helps history [La filosofía ayuda a la historia]. En A. O. Rorty & J. Schmidt (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (231-249). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Booth, Williams (1983). Reason and history: Kant's other copernican revolution [Razón e historia. La otra revolución copernicana de Kant]. *Kant-Studien*, 74, 56-71. Doi: <https://doi.org/10.1515/kant.1983.74.1.56>
- Bories, Kurt (1973). *Kant als politiker* [Kant como político]. Hamburgo, Alemania: Scientia Aalen.
- Brandt, Reinhard (2004). Völkerbund oder Weltrepublik? [¿Liga de los pueblos o república mundial?]. En O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden* (109-132). Berlín: Alemania: Akademie GmbH.
- Consejo de las Naciones Unidas. (1945). *Carta de las Naciones Unidas*. Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional. San Francisco, Estados Unidos de América: Naciones Unidas.
- Caranti, Luigi (2017). *Kant's political legacy. Human rights, peace, progress* [El legado político de Kant: derechos humanos, paz, progreso]. Gales, Reino Unido: University of Wales.
- Carrillo Salcedo, Juan Antonio (1995). *Soberanía de los Estados y derechos humanos en Derecho internacional contemporáneo*. Madrid, MD: Tecnos.

- Cavallar, Georg (2001). Los juicios kantianos acerca de la guerra. *Signos filosóficos*, 6, 261-273.
- Contreras Peláez, Francisco José (2007). *Kant y la guerra. Una revisión de La Paz Perpetua desde las preguntas actuales*. Valencia, VC: Tirant Lo Blanch.
- Doyle, Michael (1983). Kant, liberal legacies, and foreign affairs [Kant, legados liberales y asuntos internacionales]. *Philosophy and Public Affairs*, 12 (3), 205-235.
- Duque, Félix (1996). *Natura daedala rerum*. De la inquietante defensa kantiana de la máquina de guerra. En R. Rodríguez Aramayo; J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant* (191-216). Madrid, MD: Tecnos.
- Echeverría, Javier (1996). Cosmopolitas domésticos a finales del siglo XX. En R. Rodríguez Aramayo; J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant* (325-346). Madrid, MD: Tecnos.
- Fetscher, Iring (1994). *La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia* (N. Machain, Trad.). Barcelona, CT: Gedisa.
- Gerhardt, Volker (1995). *Immanuel Kants Entwurf Zum ewigen Frieden: eine Theorie der Politik* [El esbozo hacia la paz perpetua de Kant: una teoría de la política]. Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Guyer, Paul (2009). The crooked timber of mankind [La madera torcida de la humanidad]. En A. O. Rorty & J. Schmidt (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide* (129-149). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Kant, Immanuel (1902ss.). *Kant's gesammelte Schriften*. [Obras completas de Kant]. Berlin et al., Deutschland: hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel (1989). *Hacia la paz perpetua* (J. Muñoz, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original de 1795).
- Kant, Immanuel (1993). Acerca del refrán: 'Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica'. En *Teoría y práctica* (J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1793).
- Kant, Immanuel (1994). *Idea para una Historia Universal en clave*

- cosmopolita* (C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1784).
- Kant, Immanuel (1994). *Metafísica de las costumbres* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kant, Immanuel (2003). *El conflicto de las Facultades* (R. Rodríguez Aramayo Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1798).
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón pura* (Edición bilingüe alemán-español. M. Caimi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Colihue. (Trabajo original publicado en 1781 / 1787).
- Kant, Immanuel (2007). *Crítica de la razón práctica* (R. Rodríguez Aramayo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1788).
- Kersting, Wolfgang (1984). *Wohlgeordnete Freiheit* [Libertad bien ordenada]. Berlin, Alemania: Walter de Gruyter.
- Kersting, Wolfgang (1992). Kant's concept of the State [El concepto de Estado de Kant]. En H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy* (143- 165). Cardiff, Reino Unido: University of Wales.
- Kleingeld, Pauline (2009). Kant's changing cosmopolitanism [El cosmopolitismo cambiante de Kant]. En A. O. Rorty & J. Schmidt (eds.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Lutz-Bachmann, Matthias (1997). Kant's idea of peace and the philosophical conception of a world republic [La idea kantiana de paz y la concepción filosófica de una república mundial]. En J. Bohman & M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace. Essays On Kant's Cosmopolitan Ideal* (59-78). Cambridge: Estados Unidos de América: MIT.
- Marey, Macarena (2007). Prólogo. En I. Kant, *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*. (M. Marey y J. Udi, Trads.) Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Nussbaum, Martha (1997). Kant and cosmopolitanism [Kant y cosmopolitismo]. En J. Bohman & M. Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual peace. Enssays on Kant's cosmopolitan ideal* (25-58). Cambridge, Estados Unidos de América: MIT.
- Pippin, Robert (2007). Mine and thine? The kantian State [¿Mío y tuyo? El estado kantiano]. En Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant and modern philosophy* (416-446). Cambridge, Reino Unido:

Cambridge University.

- Rivera Castro, Faviola (2017). Rawls and Kant on compliance with international laws of justice [Rawls y Kant en conformidad con las leyes de la justicia internacional]. En A. Faggion, A. Pinzani & N. Sánchez Madrid (eds.), *Kant and Social Policies* (125-147). Londres, Reino Unido: Palgrave Macmillan,
- Rodríguez Aramayo, Roberto (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Buenos Aires, Argentina: EDAF.
- Santiago, Teresa (2004). *Función y crítica de la guerra en la filosofía de I. Kant*. Ciudad de México, México: Anthropos.
- Valdecantos, Antonio (1996). Entre Leviatán y Cosmópolis. En R. Rodríguez Aramayo; J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant* (275-324). Madrid, MD Tecnos.
- Villacañas, Jose Luis (1996). La guerra en el pensamiento kantiano antes de la Revolución Francesa: la prognosis de los procesos modernos. En R. Rodríguez Aramayo; J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant* (pp. 221-238). Madrid, MD: Tecnos.
- Williams, Howard (1983). *Kant's Political Philosophy* [La filosofía política de Kant]. Oxford, Reino Unido: Basic Blackwell.
- Williams, Howard (1992). Kant's optimism in his political theory [El optimismo kantiano en su teoría política]. En H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy* (50-80). Chicago, Estados Unidos de América: The University of Chicago.
- Zarka, Yves. (2008). *Difícil tolerancia* (A. García Mayo, Trad.). Madrid, MD: Escolar y Mayo.

Kant: una concepción republicana de la justicia pública

Kant: A Republican Conception of Public Justice

María Julia Bertomeu
Universidad Nacional de La Plata, Argentina

RESUMEN La filosofía jurídico-política kantiana es —desde hace varios años— protagonista de primer nivel en los debates sobre la justicia, la propiedad y la pobreza. El renacimiento vino de la mano del trabajo de varios filósofos y juristas que, afortunadamente, se apartan de los incómodos y desacertados apodos que recibió Kant en la segunda mitad del siglo pasado: “Kant el político moralista”, “Kant liberal”, “Kant, el defensor de la propiedad privada exclusiva y excluyente”. Ha vuelto ahora con renovado y creciente interés, el “Kant republicano”, luego de casi dos siglos de olvidos. No pretendo realizar una reseña de la abundante bibliografía de uno y otro período interpretativo —el del Kant liberal y el del Kant republicano—; el objetivo principal de este trabajo es recuperar algunas piezas del Kant republicano de la mano de la tradición republicana histórica que se inicia con Aristóteles y reaparece, con fuerza renovada, en algunos representantes modernos del derecho natural, siendo Kant uno de ellos. Comenzaré con una reseña acerca de lo que juzgo como la interpretación contemporánea más influyente sobre la justicia en Kant, la de John Rawls; para luego apuntar algunas tesis sobre el valor de la concepción kantiana de la justicia pública, entendida como el imprescindible correlato institucional del derecho a la libertad innata, el único derecho natural inalienable.

PALABRAS CLAVE Kant; republicanismo; justicia; derecho a la libertad externa.

ABSTRACT *Kantian political philosophy has been —for several years now— a first-level protagonist in the debates on justice, property, and poverty. This renaissance came from the work of several philosophers and legal scholars who, fortunately, have departed from the unfortunate nicknames Kant received in the second half of the last century: “The moralist politician,” “the liberal,” “the defender of exclusive private property.” After almost two centuries, the “republican” Kant has returned with renewed and growing interest. In this paper, I do not intend to review the abundant bibliography of these two interpretive periods —that of the*

liberal Kant and that of the republican Kant. My main objective, instead, is to recover some aspects of the republican Kant considering the historical republican tradition that begins with Aristotle and reappears with renewed strength in some modern representatives of natural law theory, Kant among them. I begin with a review of what I judge to be the most influential contemporary interpretation of Kant's conception of justice, that of John Rawls. Then, I offer some ideas about the value of Kant's conception of public justice, understood as the essential institutional correlate of the right to innate freedom, the only inalienable natural right.

KEY WORDS *Kant; Republicanism; Justice; Right to External Freedom.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/03/2018

APROBADO *APPROVED* 30/08/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

María Julia Bertomeu, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

El presente trabajo se ha elaborado dentro del marco y con la financiación parcial de los siguientes proyectos de investigación. “Derechos constitutivos, libertad y propiedad en el republicanismo moderno y contemporáneo” (PIP Conicet, 2016-2018) del cual soy Directora; “Justicia y democracia: hacia un nuevo modelo de solidaridad” (Investigador Responsable: Angel Puyol, Universidad Autónoma de Barcelona, entidad financiadora: Ministerio de Ciencia y Tecnología de España, 2015-2017); “Soberanía, Libertad política, derechos de propiedad y bienes comunes” (Investigador Responsable: Antoni Domenech, entidad financiadora: Ministerio de Ciencia y Técnica de España, 2015-2017).

Dirección postal: Centro de Investigaciones Filosóficas. Miñones 2073. (1428) Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina.

Correo electrónico: mjbertomeu@gmail.com.

Orcid: <https://www.orcid.org/0000-0002-8418-7700>

La justicia kantiana con lentes rawlsianos

El indiscutido resurgir de la filosofía política normativa en la segunda mitad del siglo pasado —y muy especialmente de la filosofía política de Rawls y rawlsiana— de una o de otra manera reconoció a Kant como fuente nutricia para elaborar teorías distributivas de justicia. Bien sabido es que Kant fue un protagonista central en el primer período rawlsiano, sin embargo Rawls no abrevó de los escritos político-jurídicos, sino del Kant ético, el de la teoría del imperativo categórico —especialmente en su segunda formulación— y de la autonomía moral. Pensemos, como una simple muestra muy representativa, que el texto que recoge las clases impartidas por Rawls sobre filosofía política en Harvard —editado póstumamente por Freeman en 2007—, solo tiene unas pocas entradas para el Kant político. La colosal y merecida influencia que tuvo la obra de Rawls abonó una lectura moralizante de la filosofía política de Kant —referentemente en la academia anglosajona pero también en la del mundo hispano—. Prestemos atención, a modo de ejemplo, a un texto temprano de Rawls en el que (con cierta ingenuidad) traza las diferencias entre su teoría de justicia y la teoría de justicia del filósofo de Königsberg:

Aunque considero a la concepción de la justicia como equidad como una concepción kantiana, difiere de la doctrina de Kant en importantes aspectos. Hago notar aquí que la concepción de la justicia como equidad asigna cierta primacía a lo social [...]. En contraste con ello, el tratamiento kantiano del Imperativo categórico se aplica a las máximas personales de los individuos sinceros y conscientes en la vida diaria. Claro que en el proceso de poner a prueba esas máximas tenemos que comparar mundos sociales, esto es, comparar el mundo social que resulta cuando todos siguen la máxima propuesta, como por ley natural, con el mundo social en el que se sigue la máxima contradictoria de aquélla. Pero esta comparación entre mundos sociales se emprende individualmente por cada persona y para juzgar una determinada máxima personal. (Rawls, 1986, pp.169).

Hay algunos puntos en esta cita en los que creo conveniente que nos detengamos: a saber, en la comparación rawlsiana entre su teoría de justicia como equidad que “otorga importancia a lo social” y el imperativo categórico de Kant que no lo hace; y en la exégesis de Rawls acerca de una teoría de justicia kantiana, entendida como una puesta a prueba (individual y no social) de máximas personales.

Cabe destacar, en este primer punto, que Kant no solo no afirma sino que niega que su filosofía jurídico-política sea una mera variante de la

aplicación del Imperativo Categórico a los casos individuales. Para Kant, efectivamente, la legislación *ética* es fruto de la autonomía del sujeto y es una ley interna y autoactiva, en cambio los deberes nacidos de la legislación *jurídica* solo pueden ser *externos*, y esa legislación jurídica no exige que la idea del deber sea fundamento de determinación del arbitrio del agente, como sí lo exige la legislación ética (MS, pp. 219-221 [23-26]).

Se podría argumentar, y se argumenta, que el gran Rawls está hablando y construyendo una *teoría política de justicia* distributiva y Kant, en cambio, una teoría jurídica cuyo fundamento es ético y no político, como piensa el propio Rawls. Ahora bien, es cierto que Kant no escribió nunca una obra dedicada enteramente a la Política, y que recién a partir de los 80 —y especialmente de los 90—, la palabra *política* aparece de manera clara en sus trabajos editados, y especialmente en su texto sobre la *Paz Perpetua*. Es en esta obra, efectivamente, en la que Kant remite una y otra vez a la *política* —a la prudencia política, a la política exterior, a la Constitución política, a la política como *teoría del derecho aplicada*, a la habilidad política, a los políticos moralizantes, a una *política* en relación con el *derecho público* y, por tanto, *a priori*—. Para decirlo de modo breve, para Kant hay una relación de mutua dependencia entre la política y el principio universal de la Razón práctica válido para el derecho.

En punto a la exégesis rawlsiana de la teoría de justicia de Kant, pensada como una puesta a prueba —individual y no social— de máximas personales, es obvio que depende de su comprensión moralizante de la política de kantiana. Efectivamente, la ética de Kant —fundada en una *idea* de libertad *interna* y concebida como la facultad de autodeterminarse— es un ejercicio individual de la consciencia moral de cada cual; pero el derecho —y la política que es la doctrina ejecutiva del mismo— no prestan atención a las máximas personales y subjetivas sino a las acciones *externas*, fruto del ejercicio del arbitrio libre de todos, y en la medida en que los efectos de esas acciones afectan el ejercicio del arbitrio libre de los demás.

La libertad jurídico política kantiana es la capacidad de elegir y de actuar —como agente intencional— independientemente de interferencias y dominación arbitraria por parte de los demás. Para ello se necesita un diseño institucional que permita el ejercicio de una libertad externa compatible con la igual libertad externa de todos los demás. Este tipo de libertad externa no se entiende —como sí se entiende la autonomía moral o la libertad éticamente relevante— como un mero gobierno interno de deseos y pasiones por parte de la voluntad racional *a priori* de cada cual. El derecho —y también la política— proveen el marco normativo y el diseño institucional constitutivo de las relaciones simétricas entre personas con deberes y derechos que

ocupan un lugar en el *espacio*. Se trata de personas jurídicas que habitan un cuerpo y, por eso mismo, tienen derecho a existir en un lugar en la superficie esférica de la tierra (“ahí donde la *naturaleza* o el *azar* las han colocado”). Si las apropiaciones de objetos externos por parte de unos no son compatibles con la libertad e igualdad de todos, la República tiene el deber de impedir las mediante una legislación que garantice los derechos constitutivos de todos por igual. En síntesis, Kant no incurrió en el error de moralizar la vida social, ni tampoco propuso comparar distintos mundos sociales resultado de máximas supuestamente contradictorias (o no), lo que sí hizo fue pensar en distintos mundos sociales desde el punto de vista de las acciones externas compatibles o incompatibles con la reciprocidad de esa libertad externa de todos.

Una teoría kantiana de la justicia —en general y no solo una teoría de justicia distributiva—, solo puede ser concebida bajo el molde de un conjunto de reglas y de instituciones constitutivas de la igual libertad *externa* de todos, y en un mundo en el cual las personas jurídicas (*sui iuris*) establecen relaciones recíprocas.

Algunas notas sobre la libertad republicana

Difícil es leer a Kant de manera más o menos coherente sin situarlo en la tradición republicana histórica, y muy especialmente en el contexto de la ciencia jurídica romana. No sería errado decir que así como Cicerón introdujo el lenguaje republicano antiguo adaptándolo al mundo romano, Kant se encargó de revivir el lenguaje jurídico romano para la modernidad europea, como una herramienta crítica de la monarquía absoluta prusiana dieciochesca, apta también para fundar una república cosmopolita.

Para republicanos viejos y nuevos, la libertad siempre fue lo opuesto a la esclavitud. En sus *Institutes*, Gaius había dejado claro que la diferencia entre libertad y esclavitud era equivalente a aquella entre personas jurídicamente independientes (*sui iuris*) y dependientes (*alieni iuris*). Estos últimos, los *alieni iuris*, están bajo la potestad de otro (*in potestate*), sujetos a un poder o voluntad arbitraria de un amo (*dominus*). La característica concepción romana de la libertad y de la esclavitud (independencia y dependencia) fue decisiva para la organización de la vida civil en Roma y también, como bien señala Quentin Skinner (1998), la recepción de esa fructífera partición fue determinante para elaborar argumentos republicanos antimonárquicos en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII. El argumento de Skinner es que el punto central para condenar la monarquía consistía en identificar al monarca absoluto con un *dominus*, cosa que convertía a los súbditos en *alieni iuris, in potestate* de un amo.

En la ley civil clásica, esas relaciones asimétricas de dependencia y sujeción de los *alieni iuris* se daban principalmente en la esfera doméstica regida por el poder patriarcal (*patria potestas*) que sometía a esposa, hijos y siervos domésticos, aunque el ejemplo típico parecía ser el poder del *dominus* sobre el esclavo.

Por otro lado, la organización jurídica conocida en Roma como la *locatio conductio* también fue el escenario en el que se dirimía quién era libre y quién no lo era. La *locatio conductio* romana y posteriormente el contrato de servicios en el ordenamiento jurídico moderno, presentan un núcleo conceptual equivalente respecto de la (i) libertad a la que están sometidos quienes ejecutan un trabajo dependiente por el que reciben una *merces*. Se trata, en definitiva, de alguien obligado a ceder a otro su propia fuerza de trabajo —o los resultados de la misma— a cambio de una suma de dinero y de su independencia civil.

La tradición republicana construyó un ceñido vínculo entre el autogobierno, la ausencia de dominación y la libertad política. Esta libertad (que los antiguos transmitieron a los republicanos modernos) fue objeto de todo tipo de mofas por parte de antirrepublicanos furibundos como Hobbes, a quien le estorbaba la *Libertas* republicana inscrita en grandes caracteres en la ciudad de Luca. Pues bien, esa veterana idea de libertad —en lo público y en lo privado— que se resume en la posibilidad de no tener que vivir *in potestate domini*, tuvo un peso palmario en la filosofía jurídico-política kantiana, como habremos de ver.

Durante muchos años la filosofía política contemporánea olvidó o se desentendió de ese concepto republicano de libertad. Salvo honrosas excepciones, el triunfo del así llamado concepto moderno y liberal —la famosa *libertad de*, libertad como ausencia de interferencia (sin matices) o la libertad negativa—, fue casi con exclusividad considerada la libertad de los modernos. Cualquier otro concepto más exigente o positivo, ya no parecía ser apto más que como una reliquia, por ser demasiado rígido o, como se suele decir, porque pretendería imponer una determinada concepción del bien o de la buena vida. Esta tendencia tuvo consecuencias funestas para la filosofía política en general y también para la interpretación de algunos filósofos clásicos que, de inmediato, pasaban a ser sin más representantes de esa tradición moderna y liberal. Tal es el caso de John Locke, Immanuel Kant y Adam Smith —entre otros— a quienes se les ha endilgado la calificación de liberales, tratando de silenciar (con relativo éxito) aspectos muy importantes de la obra de cada uno de ellos, condenando al olvido durante casi un siglo a una tradición filosófico-política muy interesante.

En síntesis, dado que hemos propuesto pensar a Kant dentro de la tradición republicana con la que él mismo se identificó, es importante repasar algunos puntos básicos que la reconocen como tal tradición. Propongo una caracterización abreviada de la que se ha delineado —en coautoría con Antoni Domènech Figueras, el filósofo español recientemente fallecido—, en los siguientes términos (Bertomeu y Domènech, 2005):

1. La tradición republicana no pone en el centro de atención normativa a la *justicia distributiva*, sino que la justa distribución del producto social es un resultado derivado de su atención principal a los problemas de la extensión social —mayor o menor— de la libertad republicana. Es por ello que la justicia distributiva no es un fin en sí mismo sino un medio para afianzar una determinada extensión social de la libertad republicana, en algunos casos de manera universal.

2. La tradición republicana tiende a ver los problemas distributivos reales desde el punto de vista de las instituciones sociales históricamente contingentes, y muy especialmente de la institución social de la propiedad.

Pues bien, los rasgos 1 y 2 han estado presentes —desde Aristóteles en adelante— en la tradición republicana histórica (con todos los matices del caso que van desde una república mixta a una república cosmopolita más o menos democrática según se trate el caso, pero siempre incompatibles con la monarquía absoluta). Procuraré perfilar cómo es posible traducir estos requisitos generales del republicanismo clásico al lenguaje político jurídico kantiano sobre una justicia, fundada en la libertad (externa) entendida como “la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal.” (MS, p. 237 [49]). Sin negar ni tampoco minimizar los rasgos metafísicos de la teoría jurídico-política kantiana, pretendo mostrar: (1) su concepción de la libertad republicana y la contrapartida institucional, (2) su comprensión *histórica e institucional* de la justicia y de la vida civil, política y jurídica.

Las tres leyes

En la Introducción a la Doctrina del Derecho (*Ius*), entendiendo por tal Doctrina “el conjunto de las leyes para las que es posible una legislación exterior” (MS, p. 229 [37]), Kant plantea varias cosas interesantes para nuestra pesquisa. En primer lugar que el jurisconsulto —el versado en derecho (*Ius*)— debe tomar del “derecho natural” los principios inmutables para toda legislación positiva; no obstante también —como jurisperito— precise dominar las leyes externas también externamente, en su aplicación a los casos

que se presentan en la experiencia (MS, p. 229 [37]). Bien es cierto, además, que si el jurisconsulto desea saber qué es lo justo —sin remitir a las leyes de algún país—, entonces corresponde que abandone por un tiempo esos principios empíricos y busque —en la razón— los fundamentos para erigir alguna legislación positiva. Porque una doctrina jurídica meramente empírica es como la cabeza de madera en la fábula de Fedro, “puede ser hermosa pero lamentablemente no tiene seso” (RL, p. 230 [38]).

Es claro, pues, que el derecho natural a la libertad y lo justo, representan un papel análogo al “seso”, sin el cual la cabeza de madera de la fábula solo es hermosa, y que ambos conceptos, el de derecho natural y el de lo justo, son fundamentales para la construcción de una Doctrina General del Derecho, privado y público. El derecho natural —natural porque es innato— a la libertad, desempeña una función metafóricamente análoga a la de un “título jurídico legítimo”, cuando es preciso probar un acto dudoso, o un derecho dudoso. Y lo justo, aquello que Kant —siguiendo parcialmente a Ulpiano—, denomina las tres leyes: *lex iusti*, *lex iuridica* y la *lex distributiva*; son las tres fórmulas que permiten la División general de los deberes jurídicos: (1) Sé un hombre honesto; (2) no dañes a nadie (*neminem laede*) y (3) Entra, si no puedes evitarlo, en una sociedad con otros en la que cada uno pueda mantener lo suyo (*suum cuique tribue*). Lo importante —para nuestro interés presente— es que la *lex iusti* define que acciones son *justas* en relación con los demás.

Kant concluyó este apartado A del texto Introdutorio, con un pasaje oscuro aún cuando esencial:

Las tres fórmulas clásicas arriba mencionadas son —a la par— principios de la división de los deberes jurídicos en deberes internos, externos y en aquellos que contienen la derivación de los últimos a partir del principio de los primeros por subsunción. (MS, p. 237 [48]).

Para empezar, el texto citado habla de tres tipos de deberes: los internos, los externos y los que se derivan de los últimos (de los externos) a partir del *principio* de los primeros (los internos). Nótese que el texto dice que los deberes que resultan de tal subsunción (de los externos) lo hacen a partir del *principio* de los deberes internos. Todo lo cual nos lleva a recordar que en ese principio del derecho natural —fuente nutricia de la legitimidad de los deberes jurídicos externos—, abrevia el jurisconsulto.

Como bien señaló Pinzani de manera pionera (2013, p. 42), parece delinearse un problema análogo al de la primera *Crítica*: los deberes externos resultantes del “*neminem laede*” deberían ser subsumidos bajo el principio del “*honeste vive*” y el resultado sería “la otra categoría de deberes externos”. La

muy plausible tesis de Pinzani, en este punto, es que tendríamos un *concepto* [*Begriff*] (el de no-cometer injusticia-contranadie) que debe ser subsumido bajo un concepto superior [*Oberbegriff*] más amplio (ser-justo). Más precisamente, Kant dice que los deberes resultantes del concepto inferior [*Unterbegriff*] deben ser subsumidos bajo el concepto superior. Son heterogéneos con el principio de la honestidad jurídica en la medida en que son deberes externos, y el *honeste vive* es una obligación interna.

Recojo esta sensata interpretación de Pinzani del complejo pasaje necesitado de interpretación. Las fórmulas ulpianas del *honeste vive*, *neminem laede* y *suum cuique tribue* son los deberes jurídicos propios de la (i) la justicia protectora, (ii) la justicia conmutativa y (iii) la justicia distributiva (MS, p. 306 [135-136]). Pero a ellas también se refiere Kant al hablar de lo mío y lo tuyo interno (natural), lo mío y lo tuyo externo en el derecho privado, y lo mío y lo tuyo externo en el derecho público político; al poder legislativo (la ley), ejecutivo (el decreto) y judicial (la sentencia) en el Estado; a la premisa mayor, la premisa menor y la conclusión del silogismo práctico (MS, p. 313 [142]).

Esta polivalencia de las fórmulas, siempre expresadas triádicamente, junto con la multiplicidad de su soporte léxico —incluso conservando una unidad conceptual—, no hace más que reforzar su centralidad en la doctrina jurídico-política kantiana. Adviértase, además, que el primer elemento en cada una de las triadas nombradas tiene carácter fundante o de condición de posibilidad de las demás fórmulas en el siguiente sentido: La honestidad jurídica expresa —para un individuo singular— el precepto “sé un hombre honesto”, “no te conviertas en un simple medio para los demás”, lo que supone *autoafirmarse como persona jurídica* en relación con los demás y en virtud de la humanidad en mi propia persona. Es esta personalidad jurídica, entendida como el sujeto “cuyas acciones pueden serle imputadas”, a su vez, la que está implícita —de manera recíproca y universal— en el *naeminem laede* y *suum cuique tribue*. Lo mismo ocurre con los otros primeros elementos, como veremos luego.

En lo que sigue analizaré ciertos aspectos de estas triadas, por separado y de consuno, para concluir con el examen del papel fundante de la libertad, al punto de poder afinar la idea de que la filosofía práctica kantiana —y muy especialmente su filosofía moral (ético-jurídica)— es una filosofía de la libertad práctica externa, y que esa libertad es republicana.

La primera ley: *honeste vive*

La importancia del concepto de la justicia protectora y de su mandato anejo, el *honeste vive*, es palmaria para entender la teoría jurídico-política kantiana,

entre otras cosas porque permite dirimir (*a priori*) si una acción posee (o no posee) atributos legales.

En la Sección A de la División General de los deberes jurídicos, el término *lex iusti* emerge bajo la fórmula ulpiana (o pseudoulpiana según opinan los historiadores del derecho romano) del *honeste vive (lex iusti)*, ley que en otros pasajes Kant hace equivaler a la *iustitia tutatrix* o protectora, lo que es justo *internamente* según la *forma* (MS, §41, p. 306 [135-136]), la premisa mayor de un silogismo práctico (MS, p. 237 [47]) que desde un punto de vista institucional se corresponde con poder legislativo y sus leyes positivas (que en una legítima república no deben contradecir a la ley natural *a priori*). Sin desconocer las dificultades que supone hablar de un deber *interno*, teniendo en cuenta que los deberes jurídicos solo afectan a la forma de la relación externa entre las personas, solo abordaré la dificultad de manera tangencial.

En un pasaje de la Doctrina de la Virtud, la Segunda parte de la *Metafísica de las Costumbres*, Kant aporta una aclaración enjundiosa sobre deber interno del hombre considerado únicamente como ser moral:

Tal deber consiste en lo formal de la concordancia de las máximas de su voluntad con la dignidad del hombre en su persona; por tanto, en la prohibición de despojarme del privilegio de un ser moral, que consiste en obrar según principios, es decir, despojarse de la libertad interna convirtiéndose en juego de meras inclinaciones y, por tanto, en cosa. (MS p. 420 [278-279]).

No resulta inoportuno detenernos en el comentario esta cita —que si bien alude a la virtud y al juego de las inclinaciones sin hacer referencia al aspecto intersubjetivo de tal deber en cuanto jurídico-moral—, sin embargo tiene derivaciones para el concepto jurídico de honestidad. Tengamos presente, en primer lugar, que las leyes *morales* son leyes de la libertad, que si solo afectan a las acciones externas se llaman *jurídicas*; pero si también exigen que sean fundamento de determinación de las acciones son *éticas*. Ambas leyes contienen una determinación universal de la voluntad, el Imperativo categórico para la ética y el Principio Universal del Derecho para el derecho.

Importa mucho la elección de los muy significativos conceptos de despojarse (*sich berauben*) y privilegio (*Vorzug*) —despojarse del privilegio de un ser moral (obrar por principios) convirtiéndose en cosa—, alienando así la libertad natural (inalienable). Esta elocuente idea del “despojo de la libertad interna” como sinónimo de cosificación (por motivos propios y ajenos), ha sido tematizada por Kant en esa misma Introducción, cuando aclara el significado

de cosa: es un “objeto del libre albedrío carente él mismo de libertad”; y el de persona, que es el sujeto que no está sometido a otras leyes más que las que se da a sí mismo (bien sola o, al menos, junto con otras) (MS, p. 223 [30]).

Pues bien, la *honestidad jurídica* es un deber interno que siempre supone una relación con los demás, consiste en el deber de afianzar el propio valor como hombre *en relación con otro(s)*, y se expresa en la proposición categórica: “No te conviertas para los demás en un simple medio, sino sé a la vez para ellos un fin”, una obligación surgida del derecho de la humanidad en nuestra propia persona (MS, p. 236 [47]).

Desde un punto de vista sistemático, el deber interno de la honestidad jurídica es una *facultad derivada* del derecho innato, “lo mío y lo tuyo interno”, pues sin la capacidad de tener independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro, sería sin duda imposible afianzar el propio valor como persona. En efecto, el derecho innato —único, originario que le corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad— lo es a la libertad: “la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro, en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal”. (MS, pp. 237 [34]). Y de tal derecho innato único a una libertad sólo compatible con la reciprocidad en la libertad de todos, se derivan las siguientes facultades: i) la igualdad innata de todos en la capacidad de obligar y ser obligados de manera recíproca, lo cual significa para Kant ser un *sui iuris* (un sujeto por derecho propio) ii) la de ser un hombre íntegro (*iusti*) y iii) la de hacer a otros lo que no les perjudica en lo suyo (sus derechos). Recordemos, además, que tal derecho innato opera como si fuera un título jurídico legítimo en casos legalmente dudosos. También opera como la premisa mayor del silogismo práctico (la universal que en este caso es la ley), premisa en la que el juez —en caso de conflicto—, subsume los derechos adquiridos (premisas menores), para derivar de allí qué sea lo justo (MS, pp. 236-238 [47-50]).

Entonces, la *lex iusti* es principio de derivación de los derechos jurídicos externos, de lo mío y lo tuyo externo. En el interesantísimo capítulo sobre la Adquisición originaria del suelo, Kant vuelve a introducir a la *lex iusti* en paralelo con la *communio fundis originaria*, la posesión común del suelo. Se trata de un pasaje fundamental para comprender la importancia que Kant —y en general la tradición republicana histórica—, le otorgan a la estructura institucional de la propiedad —y especialmente de la tierra—, de cara a una universalización de la libertad republicanamente entendida. La *lex iusti* es, en este caso, la idea —que tiene realidad práctico-jurídica— de una comunidad originaria del suelo y, por tanto, de las cosas que hay en él: “todos los hombres están originariamente en posesión común del suelo de la tierra entera, (cada

uno) con la *voluntad* de usarla que le corresponde por naturaleza” (*lex iusti*). (MS, p. 267 [84]) Dado que esta voluntad —debido a la posibilidad de inevitable conflicto del libre arbitrio de unos con el de otros— anularía el uso del suelo si no hubiera una ley que determinase a cada cual una posesión particular del suelo común, tal voluntad (de uso que le corresponde por naturaleza) sólo puede surgir en un estado civil (con justicia distributiva) (MS, p. 267 [84]). Es en el estado jurídico de justicia pública —en aquella relación de los hombres entre sí que contiene las condiciones bajo las cuales cada cual puede participar de su derecho (lo mío y lo tuyo) (MS, p. 306 [136]), puede asegurarse a la voluntad el uso de objetos externos —que le corresponde por naturaleza— según las tres leyes.

***Neminem laede y suum cuique tribue:*
justicia conmutativa y distributiva**

En el segundo estadio —conceptual y no temporal— de la justicia privada —que se corresponde con la premisa menor del silogismo práctico—, las personas, usuarias todas ellas de un lugar en la superficie de la tierra común, interactúan externamente y siempre por la voluntad de uso que les corresponde por naturaleza. Tales interacciones entre arbitrios, sin embargo, deben poder coexistir —no dañar— a todos los demás (*neminem laede*). Los sujetos toman posesión privada externa de una parcela de tierra, generándose así nuevos derechos y obligaciones —*provisorios*— que están *permitidos* porque sin ellos no sería posible la libertad externa, aunque están urgidos de una justicia distributiva que los haga *perentorios* (y necesarios).

Se trata, o bien de adquisiciones *unilaterales* (por ejemplo la toma de posesión de la tierra para su *uso*), o bien *bilaterales* como en el caso de los contratos privados mediante los cuales se adquieren derechos reales o personales, como en el contrato de compra venta para los primeros, o el contrato salarial (*locatio operae*) para los segundos (MS, p. 285 [108]). El carácter legal (*rechtlich*) de la adquisición, dirá Kant, depende de la formalidad del acto jurídico del intercambio, o de las formalidades del contrato. Pero asimismo, en el estado jurídico las normas que regulan los intercambios comerciales deben ser sancionadas por la administración y públicamente conocidas.

Desde el punto vista institucional público, al ejecutivo le compete regular la justicia conmutativa, del mismo modo que el legislativo debe impedir que las leyes positivas lesionen la *lex iusti*. Al gobernante de un estado —a quién Kant denomina *agente*, sumándose así a la tradición fideicomisaria del poder político—, le corresponde “prescribir al pueblo las reglas por las

que cada cual puede (en él) adquirir algo o conservar lo suyo legalmente (subsumiendo *un caso* bajo la ley), lo que prescribe el gobernante no son leyes —porque eso es tarea del legislativo—, sino decretos y disposiciones para el caso en litigio (MS, p. 316 [146-147]).

En síntesis, es evidente que nunca incurrió Kant en el error de creer que el mercado pudiera ser una institución de mero derecho privado, por eso habla de “mercado público”, porque *todo* lo que ocurre en el derecho privado es también público (se da a conocer públicamente y es públicamente revisable en caso de conflicto por un tribunal público). Además, el gobernante, entendido como agente del pueblo, no tiene únicamente la potestad sino también el derecho de suprimir todos aquellos institutos jurídicos que puedan “dañar a otros” en el intercambio mutuo, y muy especialmente aquellos relacionados con la distribución social de la propiedad. Puede, por ejemplo y de acuerdo con la ley *natural* a priori, prohibir las corporaciones, como la orden de clerecía y caballería que en su momento hacían valer sus privilegios conservando eternamente sus propiedades heredadas, pretendiendo así que sobre la propiedad (*adquirida*) no decidiera el pueblo (RL, p. 325 [157]).

El mandatario, el gobernante, también tiene derecho —que emana del deber del pueblo de someterse a la ley coactiva universal— a obligar a los poderosos a pagar los impuestos necesarios para procurar los medios de subsistencia de los miembros del estado incapaces de hacerlo por sí mismos, ya sea gravando sus propiedades o su comercio, aunque nunca de manera voluntaria o por caridad sino como un deber nacido de un derecho de otros en la medida en que están sometido a la legislación coactiva que emana de su libertad externa (RL, p. 325 [157]).

Llegamos así a la conclusión del silogismo práctico-institucional: la justicia distributiva (*suum quicue tribue*). Según Kant, entonces, la razón jurídicamente legisladora —a través del principio de justicia distributiva— no toma como pauta la voluntad *privada* de cada uno (en el estado de naturaleza) “sino cómo sería juzgada ante un *tribunal* en un estado surgido por la voluntad universal unida” (RL, p. 302 [131]). Pues bien, este estado surgido de la voluntad universal unida es el estado jurídico, y desde el punto de vista formal es un producto de las tres leyes.

Hemos dicho al comienzo que Kant menciona y corrige la fórmula ulpiana del “dar a cada uno lo suyo”. Pues bien esta corrección es de una importancia central, tanto porque “lo suyo de cada uno” puede interpretarse de maneras distintas, como porque para Kant sería un desatino traducirla de esa manera pues “no puede darse a nadie lo que ya tiene” (RL, p. 237 [47]). Kant refuerza la idea de que lo suyo (frente a los demás) de cada uno,

es aquello que a los hombres les corresponde por naturaleza, y que el poder legislativo debe regular mediante leyes públicas que brotan de la voluntad unida de todos (a priori).

Para concluir este apartado preciso es recordar —como se dijo al comienzo— que la justicia distributiva solo supone, para Kant, la existencia de una instancia externa que adjudique derechos y deberes en forma imparcial en caso de litigio. Nada tiene que ver el “dar a cada uno lo suyo”, o con un reparto de bienes de acuerdo a necesidades —porque la necesidad no crea derechos—. Es más, la justicia pública —en una república que goce de justicia pública— supone que las partes son libres e iguales en derechos y obligaciones, porque las apropiaciones (privadas) no son confiscatorias de la libertad —entendida como la independencia (universal) del arbitrio constrictivo—.

Conclusión: la justicia kantiana en la óptica republicana clásica

Comencé este trabajo con una exposición y crítica de la interpretación rawlsiana de la teoría de justicia de Kant. Mi hipótesis fue mostrar que la teoría kantiana de la justicia solo puede ser concebida bajo el molde de un conjunto de reglas y de instituciones constitutivas de la igual libertad *externa* de todos, y en un mundo en el cual las personas jurídicas (*sui iuris*) establecen relaciones fundadas en la reciprocidad de derechos y obligaciones. En este sentido puse a prueba algunas hipótesis sobre la concepción kantiana de la libertad (republicana) y su importancia para una teoría de justicia social, y también, sobre la comprensión *histórica e institucional* (además de metafísica) de la justicia y de la vida civil —política y jurídica— por parte de Kant.

En efecto, he planteado que Kant que, al igual que la tradición republicana clásica, propendió a ver de manera sistemática los problemas sociales y políticos desde el punto de vista de “lo mío y lo tuyo”, interno y externo; o sea, como una cuestión de libertad natural inalienable (lo mío interno) y de un concepto de posesión entendido como garantía de una existencia social autónoma. Esto explica que el núcleo de problemas elegido por Kant no haya sido la justicia distributiva sino, entre otros, la distribución social e institucional de la propiedad: lo mío y lo tuyo, interno y externo. Desde un punto de vista institucional, y como contrapartida de tal libertad entendida como no dominación arbitraria por parte de otros, realicé un análisis exhaustivo de los tres tipos de justicia que regulan las adquisiciones en el derecho privado y público.

Por otro lado, la tradición republicana siempre se interesó por los problemas de la mayor o menor extensión de la libertad republicana a

individuos socialmente regimentados e institucionalmente repartidos en las distintas grupos que componen una sociedad civil. Kant utiliza las categorías jurídicas de *alieni iuris* y *sui iuris*, a fin de poner en evidencia los grados de libertad y de dependencia de los sujetos, en los distintos tipos trabajos y en las relaciones domésticas, y siempre con la consigna de que quien depende de otro para vivir no es republicanamente libre. Esa es la razón por la cual no hay —en su teoría de justicia pública— algo parecido a la justicia distributiva rawlsiana como un fin en sí sino, en todo caso, como un medio instrumental para afianzar una determinada extensión social de la libertad republicana (incluso universalmente). Mi conclusión es que para rastrear una teoría de justicia social kantiana es imprescindible prestar atención al papel sistemático de las tres reglas. La preocupación central de su filosofía jurídico-política tardía es garantizar la libertad externa (de todos), y esa idea de libertad externa se realiza en tres estadios (no temporales), a saber, el derecho innato, el derecho privado y el derecho público.

Finalmente, el derecho innato a la libertad es fundamento de toda adquisición posterior; porque ninguna propiedad adquirida debe ser confiscatoria de tal derecho, y porque toda posesión de cosas está fundada en la idea de una “posesión común innata de la tierra”, garantía del derecho de todos a existir “allí donde la naturaleza o el azar nos han colocado” (MS, p. 267 [84]). Por esta vía Kant se opuso de manera enfática, por ejemplo, al derecho sucesorio de las corporaciones, dejó dicho que las propiedades donadas a la Iglesia podían ser expropiadas por el Estado; que frente a la nobleza —corporación que depende de la existencia de una constitución monárquica y que por eso mismo es temporal— el soberano (el pueblo) estaba facultado para suprimir los privilegios de rango, pues no se le quita al súbdito (el noble) lo suyo que le corresponde por herencia, dado que lo suyo de cada cual y el rango de un noble dependen de una constitución. Por tanto, si un Estado modificara su constitución, el noble perdería su título y privilegio y no se puede decir que se le ha quitado lo suyo, pues solo podía llamarlo suyo cuando pertenecía a esa forma de Estado y no a otro. Lo mismo ocurre con los mayorazgos frente a los cuales tiene derecho el Estado, incluso el deber de no permitir que se propague un sistema federativo de sus súbditos, que procederían como virreyes (MS, p. 370 [216]).

Pero ¿qué significaba —en la época de Kant— negar que el derecho de propiedad adquirida fuera un derecho natural, y afirmar que el derecho innato a la libertad —entendido como la capacidad de ser *sui iuris*— fuera inalienable? Pues mucho, tanto como: proteger a esa libertad entendida como la propia capacidad de gozar de personalidad jurídica; y regular las

adquisiciones confiscatorias de esa libertad igual de todos, como queda patente en los ejemplos anteriormente citados. Los juicios de Kant sobre la propiedad (externa) confiscatoria de la libertad de todos, son juicios históricamente indexados, a pesar de que su teoría de justicia hunde sus raíces en una metafísica de la libertad. Pero, y en función de la realidad práctica de tal libertad —Kant pensaba en una teoría de la libertad aplicable a objetos de experiencia—, y capaz de ponerse a prueba en diseños institucionales republicanos.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras originales de I. Kant. En las citas textuales se siguen las traducciones incluidas en el siguiente listado. Se indica primero la paginación de las obras completas y, a continuación, la paginación de la edición utilizada.

Arrese Igor, Héctor (2018). *Derecho, intersubjetividad y justicia*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de San Martín.

Andrés Santos, Francisco (2005). Derecho romano y la axiología política republicana. En Bertomeu, Doménech y de Francisco (eds.), *Republicanismo y Democracia* (209-224). Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.

Berlin, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty* [Cuatro ensayos sobre la libertad]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.

Bertomeu, María Julia y Domenech, Antoni (2005). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. *Isegoría*, 33, 51-75. doi: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2005.i33.418>

Bertomeu, María Julia (2010). Contra la teoría (de la revolución francesa). *Res Pública*, 23(13), 57-80.

Brandt, Reinhard (2001). *Immanuel Kant, política, derecho y antropología* (Luis Felipe Segura y Gustavo Leyva Martínez, Trads.). Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.

Byrd, Sharon, y Hruschka, Joaquim (2006). *Kant's doctrine of right* [La doctrina del derecho de Kant]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Constant, Benjamin (1997). De la liberté des anciens comparée à celle des modernes [Sobre la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos]. En *Écrits politiques*. París, Francia: Gallimard.

Costa, Maria Victoria (2009). Rawls on Liberty and Domination [Rawls

- sobre libertad y dominación]. En *Res Pública*, 15(4) 397-413.
- Cohen, Herman (1910). *Kants Begründung der Ethik* [La fundamentación de la ética de Kant]. Berlin, Alemania: Fred Dümmmlers.
- Domènech, Antoni (2009). Dominación, derecho y economía política popular. Un ensayo de historia de los conceptos. (Blog). *Sin Permiso*. Recuperado de <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos//dominacion.pdf>.
- Freeman, Samuel. (1997). *John Rawls's Lectures on the history of political philosophy* [Lecciones de historia de la filosofía política de J. Rawls]. Harvard, Estados Unidos de América: Belknap, Harvard University.
- Gaius (1904). *Institutes of Roman Law by Gaius* [Instituciones de la ley romana, según Gaius]. Oxford, Reino Unido: Clarendon Press.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan* (R. Tuck, ed.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Kant, Immanuel (1912ss.). *Metaphysik der Sitten* [La metafísica de las costumbres]. En *Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe* (vol 6, 203-493). Berlín, Alemania: Preussische Akademie der Wissenschaften. (Trabajo original publicado en 1797). Traducción al castellano de Cortina Orts, Adela y Conill Sancho, Jesús (1989), *La metafísica de las costumbres*, Madrid, MD: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1912ss.). *Zum ewigen Frieden* [Hacia la paz perpetua]. En *Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe* (vol, 8). Berlín, Alemania: Preussische Akademie der Wissenschaften. Traducción al castellano de Joaquín Abellán (2002), *Sobre la paz perpetua*. Madrid, MD: Alianza.
- Kant, Immanuel (1912ss.). *Erläuterungen zu G. Achenwalls Iuris; Erläuterungen zu A. G. Baumgartens* [Comentarios sobre el derecho de G. Achenwall; Comentarios sobre Baumgarten]. En *Reflexionen. Gesammelte Schriften Akademie Ausgabe* (vol. 19). Berlín, Alemania: Preussische Akademie der Wissenschaften.
- Kant, Immanuel (1912ss.). *Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten* [Trabajos preparatorios para la metafísica de las costumbres]. En *Gesammelte Schriften Akademie Ausgabe* (vol. 23). Berlín, Alemania: Deutsche Akademie der Wissenschaften.
- Kersting, Wolfgang (1992). *Kant's concept of the state* [El concepto de Estado de Kant]. En Williams Howard (ed.), *Essays on Kant's political philosophy* (143-165). Gales, Reino Unido: University of Wales.

- Navarro Villegas, Julio Cesar (2005). *Las reglas de Ulpiano*. Texto latino español. Kindle Edition. Ciudad de México, México: Amazon.
- Patrone, Tatiana (2011). Kant's rechtslehre and ideas of reason [La doctrina del derecho de Kant y las ideas de la razón]. En Baiasu, S, Philström, S, Williams, H, (eds.), *Politics and metaphysics in Kant* (115-133). Gales, Reino Unido: University of Wales.
- Pinzani, Alejandro (2013). El papel sistemático de las reglas pseudo-ulpianas. *Revista de Pensamiento Político*, 4, 35-52.
- Rawls, John (1980). Kantian constructivism in moral theory [Constructivismo kantiano en teoría moral]. *The Journal of Philosophy*, 77(9), 512-572. Doi: <http://doi.org/10.2307/2025790>. Versión castellana J. Rawls, (1986), Constructivismo kantiano en teoría moral (Miguel Ángel Rodilla, trad.), en J. Rawls, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, MD: Tecnos.
- Rainer, Friederich (2012). Eigentum und Staatsbegründung in Kants 'Metaphysik der Sitten' [Propiedad y fundamentación del Estado en la 'Metafísica de las costumbres' de Kant]. *Kant Studien-Ergänzungshefte*, 146. Berlín, Alemania: De Gruyter.
- Ripstein, Arthur (2009). *Force and freedom. Kant's legal and political philosophy* [Fuerza y libertad. Filosofía legal y política de Kant]. Cambridge-London, Reino Unido: Harvard University.
- Skinner, Quentin (1998). *Liberty before liberalism* [Libertad antes del liberalismo]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Tierney, Brian (2001). Kant on Property. The problem of permissive Law [Kant sobre la propiedad. El problema de la ley permisiva]. *Journal of the History of Ideas*, 62(2), 301-312. Doi: <http://doi.org/10.2307/3654360>.
- Valbuena, Manuel (1888). *Diccionario latino español*. Madrid, MD: Imprenta Real.
- Vorländer, Karl (1924). *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. [Immanuel Kant. El hombre y la obra]. Berlín, Alemania: F. Meiner.
- Weinrib, Ernest (2012). *Corrective Justice* [Justicia correctiva]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Wright, Richard (1992). Substantive Corrective Justice [Justicia correctiva sustantiva]. *Iowa Law Review*, 77(2), 403-426.

Insociable sociabilidad, mal moral y el origen de la historia humana según Kant

Unsociable Sociability, Moral Evil and the Origin of Human History in Kant

Natalia Lerussi
Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN La tesis principal de este trabajo es que el principio con el que Kant comprende el origen de la cultura o de la historia humana en la tesis cuarta de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, la insociable sociabilidad, no implica “conceptualmente” el mal moral. Defiendo así, contra una larga tradición de lectura que sostiene lo contrario, que la cultura es producto de dos disposiciones diferentes de la especie humana que son originarias e independientes de su carácter moral y, por lo tanto, también son independientes de su propensión inmoral (mal moral). Esto significa, específicamente, que si hubiera unos seres racionales que fueran como nosotros, sociables e insociables, pero que no tuvieran noticia, a diferencia de nosotros, de la ley moral, esto es, que fueran moralmente inocentes, producirían, sin embargo, cultura. Como tesis secundarias muestro que se pueden establecer otras relaciones de implicación entre los conceptos de insociable sociabilidad y mal moral: por un lado, inversamente, el mal moral puede implicar “conceptualmente” la insociable sociabilidad; por otro lado, este último principio implica “contingentemente” el mal moral cuando es referido a la especie humana.

PALABRAS CLAVE Kant; disposiciones originales; insociable sociabilidad; cultura; mal moral.

ABSTRACT *The main thesis of this paper is that the principle through which Kant understands the origin of culture or of human history in the fourth thesis of the Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, the unsociable sociability, does not “conceptually” imply moral evil. I defend, against a long tradition of reading that supports the opposite, that culture is a product of two dispositions of human nature, which are original and independent from its moral (or immoral) character. Thus, if there were rational beings who were, like us, sociable and unsociable but, unlike us, did not have any news of the moral law, that is to say, that they were morally innocent, they would produce, nevertheless,*

culture. As a secondary thesis, I show that other relationships of implication between the concepts of unsociable sociability and moral evil can be established: on one hand, I inversely show that moral evil can “conceptually” imply unsociable sociability and, on the other, that the latter principle contingently implies moral evil when it is referred to human beings.

KEY WORDS *Kant; Original Dispositions; Unsociable Sociability; Culture; Moral Evil.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/10/2017

APROBADO *APPROVED* 23/02/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

Natalia Lerussi, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: natalialerussi@gmail.com;

Dirección postal: Paraguay 3745, 3B, 1425, Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Argentina).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3736-812X>

En la tesis cuarta de *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita (Idea)*, Kant se ocupa de explicar el paso de la rudeza a la cultura humana mediante el “antagonismo de las disposiciones en sociedad”. Kant señala que dicho antagonismo es equivalente al paradójico concepto de *insociable sociabilidad (ungesellige Geselligkeit)* que define como la “inclinación que los llevará [a los hombres] a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla” (IaG, p. 20 [21]). En otros términos, se trata de la tensión entre una disposición social y una disposición insocial, que está inscrita en la especie humana. De dicha tensión resultaría, presuntamente, un orden cultural que sería la base para el desarrollo histórico de la especie. Ahora bien ¿qué son estas disposiciones y por qué la cultura se origina a partir de ellas?

Kant afirma en *Comienzo verosímil de la historia humana (Comienzo)* que el origen de la historia humana, esto es, el origen de las acciones y los productos de las acciones humanas, la cultura, es el mal; y se refiere al mal específicamente *moral (das Böse)*. Así, según una frase célebre “la historia de la naturaleza comienza con el bien, puesto que es obra de Dios; la historia de la libertad —léase aquí: la historia de la cultura—, con el mal, pues es obra del hombre” (MAM, p. 115 [88]). El mal o el mal moral (que tomaremos aquí como equivalentes) sería, según se sigue de este texto, el principio mediante el cual el hombre deviene un agente histórico, un ser productor de cultura.

Existe un gran acuerdo entre los intérpretes —que denomino *visión común* del asunto discutido—,¹ que entienden el origen de la cultura humana según Kant a través de esta sentencia y, por lo tanto, que sostienen, abierta o tácitamente, que la insociable sociabilidad está profundamente vinculada con la idea de mal moral. Según esta perspectiva, la insociable sociabilidad o bien se originaría en el mal (Schneewind, 2009, p. 108); o sería su causa (Anderson-Gold, 2001, p. 26, 36; Wood, 1999, p. 288); o sería equivalente conceptualmente al mal (Yovel, 1989, p. 149; Wood, 1989, p. 189). En cualquier caso, la cultura sería producto de nuestra naturaleza torcida y, por lo tanto, algo de lo que nos debemos sentir culpables, incluso si se trata del medio de nuestro progreso.

En el presente trabajo me ocupo de mostrar que el principio por el cual Kant comprende el origen de la cultura o de la historia humana en la cuarta tesis de la *Idea*, la insociable sociabilidad, no es equivalente ni implica

¹ Esta interpretación se puede encontrar en Weyand (1963), Philonenko (1986), Yovel, (1989), Wood (1991), Kleingeld (1995), Turro (1996), Urs Sommer (1997), Louden (2000), Belwe (2000), Rodríguez Aramayo (2001), Anderson-Gold (2001), Serrano Gómez (2004), Schneewind (2009) y Longo (2013), entre otros autores.

conceptualmente el mal moral, que define en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*La religión*) como la subordinación libre por medio de la cual el hombre “hace de los incentivos del amor propio [...] la condición para el cumplimiento de la ley moral” (RGV, p. 36 [46]).² Así, como tesis principales, defiende que la cultura o historia es producto de ciertos caracteres disposicionales de la naturaleza de la especie humana, específicamente, de dos disposiciones diferentes y originarias: la disposición sociable y la insociable; y que ambas son, por definición, independientes del carácter moral del hombre, esto es, de la condición de todo ser humano de estar bajo la ley moral y, que como consecuencia, ambas son independientes de la capacidad humana de hacer el mal.

No obstante, y como también se argumentará, no niego que se puedan establecer otros órdenes de dependencia (conceptual o fáctica) entre la insociable sociabilidad y el mal moral. Defiendo que el principio de la insociable sociabilidad no implica conceptualmente ni es equivalente el mal moral, pero también muestro, como tesis secundarias que, por un lado, el mal puede implicar conceptualmente, de manera inversa, el principio de la insociable sociabilidad; y, por otro lado, que en relación a la especie humana, la acción del principio de la insociable sociabilidad implica contingentemente el mal moral. A partir de estos dos últimos puntos, se puede entender en qué sentido la *visión común* del asunto puede estar en lo correcto.

El conjunto de argumentos que desarrollo en el artículo incluye una distinción importante sobre la que vale la pena detenerse brevemente ahora. Se trata de la distinción entre implicación *conceptual* e implicación *contingente*. Por implicación conceptual se entenderá la implicación entre conceptos de tipo analítica en la que el concepto del predicado está contenido en el sujeto. Por el contrario, por implicación *contingente* entiendo una implicación que se extrae del concepto a partir de su relación con una situación de hecho. Veamos un ejemplo para aclarar el sentido de este segundo tipo de implicación. Supongamos que, en el contexto de comprensión del comportamiento de las

2 Nótese que en este trabajo el mal moral se define tal y como se presenta en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), aunque también se tienen en cuenta pasajes importantes de la *Crítica de la razón práctica* (por ejemplo, KpV, p. 60 [84-88]), consistentes con los pasajes de *La religión* analizados. En todo caso, cabe aclarar que en *La religión* Kant adjetiva al mal moral muchas veces como *radical* y así lo denominan en muchas ocasiones los intérpretes. El carácter *radical* del mal se aplica a características que no trato en este trabajo y que son, fundamentalmente, dos: se trata de un mal que es innato al hombre como especie (aunque el hombre sea culpable de él) (RGV, p. 32 [41]) y, al mismo tiempo, de un mal originario, es decir, que “corrompe el fundamento de todas las máximas” (RGV, p. 37 [47]). Aunque, por estos motivos, el concepto de *mal radical* sea más amplio que el concepto de *mal moral* (o, simplemente, *mal*), en este trabajo los tomaré como equivalentes.

especies, partimos del *principio de supervivencia de las especies*. Tomado como un principio general que explica el comportamiento de todas las especies vivas, se podría conceder sin mayores dificultades que, aun cuando este principio implica conceptualmente el esfuerzo de conservación de cada especie y, por lo tanto, también la tendencia de cada especie a competir y reñir con otras especies por el espacio vital, incluso hasta la aniquilación; dicho principio no tiene una connotación moral, esto es, no implica conceptualmente el mal moral. Sin embargo, cabe admitir también que, dado que este principio de supervivencia está presente en el comportamiento de especies que consideramos como moralmente compelidas, podría tener consecuencias morales. Este sería un caso de lo que hemos llamado implicación *contingente*. De este modo, por este tipo de implicación, podríamos decir que los hombres son moralmente reprochables cuando, por el principio de supervivencia de las especies, aniquilan a otras especies animales. Esto no significa, insistimos, que la inmoralidad se siga conceptualmente del principio de la supervivencia de las especies. La inmoralidad se seguiría del hecho (contingente) de que el principio actúa en una especie cuyas acciones están regidas también por otros principios, en este caso, por una ley moral. Esto se puede expresar en términos negativos: si los hombres no estuvieran regidos por el principio de supervivencia de las especies, sino por otro (por ejemplo, por el *principio de la benevolencia con otras especies*), quizás no cometerían actos moralmente reprochables contra otras especies. Esto muestra que hay una implicación entre el principio de la supervivencia de las especies y la adjudicación de inmoralidad, pero no es una implicación conceptual, sino contingente.

En la primera sección, describo la *visión común* acerca de la insociable sociabilidad y lo contrasto con lo que dice expresamente Kant al respecto en la tesis cuarta de *Idea*. En segundo lugar, veremos cómo explica Kant el desarrollo de la cultura o de la historia a partir del concepto de *insociable sociabilidad*. En la tercera sección, estudio el índice de disposiciones humanas que Kant adscribe a la naturaleza humana en *La religión* y que son, en parte, equivalentes a aquellas que están inscritas en la noción de insociable sociabilidad humana según *Idea*. A partir de estos análisis, se estará en condiciones de afirmar mi tesis principal: puesto que las disposiciones implicadas en el concepto de insociable sociabilidad son irreductibles y originarias y, por lo tanto, no implican conceptualmente el mal moral, la historia y cultura humana no tienen por raíz el carácter moralmente pervertido de nuestra especie. En la cuarta sección, analizo la naturaleza del concepto de mal moral según *La religión*, las disposiciones que están supuestas en dicho concepto y la relación conceptual que habría con el principio de *insociable sociabilidad*: aquí indico

que, inversamente, el mal puede implicar conceptualmente la insociable sociabilidad. En la última sección, muestro que la actuación conforme al principio de la insociable sociabilidad implica, contingentemente, dada la específica naturaleza humana, el mal moral.

Disposiciones sociable e insociable según la tesis cuarta de *Idea*

Cuando Kant introduce el concepto de *insociable sociabilidad* en la tesis cuarta de *Idea* se refiere expresamente a dos disposiciones distintas —la sociable y la insociable— que, según todas las apariencias, son independientes e irreducibles a cualquier otro principio, por ejemplo, al mal moral. Sin embargo, Los intérpretes de Kant tienden, por un lado, a reducir la disposición social del hombre a la disposición insocial que remiten, al mismo tiempo, a una matriz pasional previa. Así, por ejemplo, Wood defiende paradigmáticamente esta posición cuando señala:

Nature's means for the development of human predispositions is therefore an unsocial (that is, antagonistic, competitive or conflict-ridden) form of sociability (that is, mutual dependency) [...] Hence, it [unsocial sociability] is a tendency to seek a self-worth superior to that of others. Since the desire for superiority requires others (over whom to feel superior). (2009, p. 116).³

Así descrita, la sociabilidad se entiende como una forma de insociabilidad que supone, a la vez, la preexistencia de un deseo de superioridad (deseo de honores, ambición o bienes) que conduce al hombre a establecer lazos sociales efectivos, aunque competitivos, con los otros. En esta misma dirección, Serrano Gómez (2004, p. 38) señala que “el hecho de que gran parte de las pasiones solo puedan satisfacerse por los otros representa uno de los factores que explican que los seres humanos siempre busquen asociarse”. La sociabilidad humana supone, según esta visión, una matriz pasional previa que conduciría a los hombres a entrar en relación con los otros en la forma de una competencia por la superioridad. En esta misma línea, Loudon (2000, p. 156) afirma que “*Kant is more Hobbesian than Rousseauian, in the sense that it is primarily our unsociable rather than sociable side that brings us together*” [Aquí Kant es más hobbesiano que rousseauiano en el sentido de que lo primero que nos reúne es nuestra insociabilidad antes que nuestra sociabilidad].⁴

3 Trad.: El medio de la naturaleza para el desarrollo de las disposiciones humanas es, en consecuencia, la insociable (esto es, antagónica, competitiva o conducida hacia el conflicto) forma de sociabilidad [...] puesto que el deseo de superioridad requiere de otros (sobre los cuales sentirnos superiores).

4 Expresiones de esta tesis se encuentran también en otros autores (Yovel, 1989, 148;

Por otro lado, los críticos tienden a comprender que la insociabilidad es un principio de hostigamiento, competencia o egoísta y, por lo tanto, reductible, emparentado o equivalente con el mal (moral). Por ejemplo, para Yovel (1989, p. 148) la insociabilidad es una hostilidad que no surge a partir de la amenaza a la vida del hombre, sino del peligro que los otros implican para su voluntad. Según esta perspectiva la insociabilidad es una tendencia originaria contraria a la moral, en otros términos, es “la tendencia a convertir a los otros en medios” (Serrano Gómez, 2004, p. 38).⁵

Para esta visión común, los hombres serían sociables porque son insociables, son insociables porque son competitivos, son competitivos porque son pasionales y son pasionales porque son malos. Así, según parecen acordar una buena parte de los intérpretes, estas dos disposiciones serían reductibles, en realidad, a una de ellas: la insociabilidad. Estas disposiciones no serían originarias pues dependerían de una matriz pasional previa y tendrían como fuente originaria el carácter moral (pervertido) del hombre, esto es, el mal. Sin embargo y como veremos inmediatamente, este esquema no parece estar avalado por las fuentes kantianas, al menos si atendemos al texto principal en el que aparece el concepto de *insociable sociabilidad*, es decir, a la tesis cuarta de *Idea*. Más aun, nuestra tesis acerca de la naturaleza del concepto de insociable sociabilidad en *Idea* será confirmada a través de las definiciones que Kant ofrece de las disposiciones naturales u originarias de nuestra especie en *La religión*.

Según la tesis cuarta de *Idea*, el paso del estado de rudeza hacia la cultura⁶ se da como la tensión entre dos disposiciones inscritas en el género humano: “inclinación que los llevará [a los hombres] a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla” (IaG, p. 20 [21]). La insociable sociabilidad se compone, de esta manera, por un lado, por una disposición social del hombre a reunirse en sociedad, esto es, una inclinación a estar en compañía de los otros y; por otro lado, por la disposición insociable que consiste en una inclinación a aislarse y a vivir según el propio sentido. Kant señala al respecto:

Philonenko, 1986, p. 90; cf. Turro, 1196, p. 260; Wood, 1991, p. 334; Belwe, 2000, p.17).

⁵ Véase también Turro (1996, p. 260), para quien la insociabilidad “es fruto de las tendencias patológicas de la sensibilidad que, elevadas a egoísmo moral, anteponen la felicidad personal a cualquier otro fin o doble moral”; así como Kleingeld (1995, p. 176) para quien la tríada de pasiones (deseo de poder, de dominio y de riqueza) es el producto del egoísmo, es decir, de lo que para ella define al principio insociable. Esta posición también es defendida por Belwe (2000, p. 17) quien defiende que uno de los sentidos del principio de insociabilidad es el deseo de superioridad.

⁶ Para la definición kantiana de cultura véase *Crítica de la facultad de juzgar* (KU, p. 430 [356ss]).

El hombre tiene una propensión a socializarse [*sich zu vergesellschaften*]; porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse) [*vereinzeln* o *isolieren*], porque, al mismo tiempo, encuentra en él una cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar [*nach seinem Sinne richten zu wollen*]. (IaG, p. 20-21 [21]).

Según se puede inferir de este texto, las disposiciones a la sociabilidad y a la insociabilidad serían principios diferentes, irreductibles y originarios. También resultan irreductibles a cualquier matriz pasional previamente supuesta e independientes del carácter moral (moralmente pervertido) de la especie humana. La insociable sociabilidad sería, simplemente, un compuesto de ambas disposiciones y, por lo tanto, no sería derivable ni tendría por raíz las pasiones ni el mal moral.

Más abajo, en la sección Disposiciones originales o naturales de la especie humana como género racional según *La religión*, argumento la tesis precedente probando que la insociable sociabilidad puede ser dilucidada mediante *La religión* a través de la exposición que allí encontramos de dos tipos de disposiciones diferentes y originarias que, al mismo tiempo, son diferentes de la disposición moral del hombre.

Insociable sociabilidad y cultura humana

Ahora bien, la disposición insociable degenera en el momento en que se pone en tensión con la disposición sociable, pues los seres que tienen la inclinación a vivir según el propio modo de pensar querrán continuar haciéndolo cuando se encuentren en comunidad con los otros, por el principio de la sociabilidad. Por este motivo, Kant mantiene en *Idea* que el hombre en sociedad se encuentra en un permanente estado de alerta, ya que “espera resistencia por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás” (IaG, p. 21 [21]). El hombre en sociedad se resiste frente a los demás y espera que los otros se resistan a lo que él mismo piensa y cree. Esto se debe a que cada uno es insociable y sabe que los demás también lo son, esto es, que todos querrán vivir según su propio criterio en sociedad. Es más, esta misma suposición de que cada uno pretenderá imponer su propio sentido sobre los demás es lo que inclina al hombre a entrar en una carrera por el rango entre sus congéneres, a un estado de competencia por obtener los medios que le otorguen superioridad y que faciliten la imposición del propio sentido.

Kant señala en la tesis cuarta de *Idea* que la resistencia del hombre a vivir según el sentido de los otros y que surge de la combinación del principio sociable e insociable —la insociable sociabilidad— produce una tríada de pasiones fundamentales que contiene, a su vez, los tres modos centrales de competencia entre los hombres: la competencia por la riqueza, por el dominio y por el honor. Mediante la “ambición, el afán de dominio o la codicia” se producen “los primeros pasos hacia la cultura” (IaG, p. 21 [21]). Así:

Tal resistencia despierta todas las fuerzas del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición [*Rang*] entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar. De esta manera se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la grosería a la cultura. (IaG, p. 21 [21]).

Nótese que en esta cita Kant se refiere a un estado previo al estado de competencia, es decir, a uno de pereza. Cabe suponer que la disposición a la sociabilidad del hombre, tomada aisladamente, lo conduce hacia un estado de relajamiento general de las fuerzas, esto es, lo que unas líneas más abajo Kant describe como una “arcádica vida de pastores” (IaG, p. 21 [22]) en la que los hombres tendrían un valor semejante a las buenas ovejas que apacientan. En este contexto, este autor señala que la resistencia, que es producto de la disposición insociable del hombre que vive en sociedad, despierta todas sus fuerzas —esto es, lo despierta de su estado de pereza— y se convierte en un impulso para conseguir un rango entre sus congéneres en la sociedad. Este impulso conduce al hombre a buscar los medios que le otorguen un rango. De esta manera, y como efecto o producto de la insociable sociabilidad, nacen las pasiones de la ambición, el afán de dominio y la codicia. Aunque por el principio a la sociabilidad, el hombre quiere vivir sosegado y feliz, en una “inercia e inactiva satisfacción”; por otro lado, por su disposición a la insociabilidad en el contexto de la sociedad debe salir de la indolencia y del inactivo deleite, para “que se entregue al trabajo y los penosos esfuerzos para encontrar los medios, como desquite, de librarse sagazmente de tal condición” (IaG, p. 21 [22]). De este modo, mediante los frutos del trabajo fatigoso y la cultura, el hombre puede encontrar una ventaja en relación a sus congéneres y, por consiguiente, facilitar la imposición del propio sentido o modo de pensar.

La competencia por el rango o por la posición es lo que produce la cultura y, según mi interpretación, no tiene ninguna connotación moral.⁷

7 Autores como Yovel (1989, p. 148ss.) y Honneth (2006, p. 129) inscriben el concepto de “competencia por el rango” kantiana en el marco de la tradición que va de Rousseau a Hegel, según la cual lo humano se define a partir de una *lucha por el reconocimiento*. Esta visión

A partir de lo que he sostenido hasta este momento, se sigue que si los hombres tuvieran exclusivamente una disposición a la sociabilidad vivirían pacíficamente en un estado de pereza generalizada, en una “arcádica vida de pastores” (IaG, p. 21 [22]). Si los hombres tuvieran solo una disposición insociable se dispersarían a través del globo sin fundar comunidad alguna, se aislarían. Por este motivo, la tensión entre la disposición sociable y la disposición insociable, la insociable sociabilidad, es aquello que permite explicar el ingreso del hombre a la cultura y a la historia (aquí en la forma mínima del “trabajo y los penosos esfuerzos”).⁸

Esto es, según la visión que defiendo, los hombres producen cultura porque son pasionales; son pasionales porque son competitivos y son competitivos porque están inclinados a vivir según su propio criterio y, a la vez, inclinados a vivir en compañía de sus semejantes. Esto significa que Kant defiende un esquema de producción de la cultura muy diferente al que le adscribe la *visión común*; según la cual y como ya se ha explicado, la producción de la cultura humana tendría por principio de explicación último el mal moral. Para mí, por el contrario, el mal no juega aquí papel alguno. La cultura es producto, en última instancia, de dos principios diferentes e irreducibles: las disposiciones sociables e insociables, que son independientes del carácter moral (o inmoral) de la especie humana.

encuentra una fuente importante en la *Antropología en sentido pragmático*, donde el filósofo entiende que las tres pasiones nombradas son “inclinaciones de la ilusión” que “consisten en equiparar la mera opinión ajena sobre el valor de las cosas [léase: la riqueza, el dominio, los honores] a su verdadero valor” (Anth, p. 270 [209-210]). De esta manera, la competencia por obtener los medios que otorgan superioridad (rango) a los hombres es una competencia para obtener los medios que, en la *opinión de los hombres*, otorgan dicha superioridad. Se trata así de una *competencia por las opiniones*. Cabe mencionar que en este mismo texto las disposiciones sociables e insociables se entienden como “pasiones naturales”. Se trata, respectivamente, de la inclinación sexual y la inclinación a la libertad. Las pasiones naturales se distinguen, en la *Antropología*, de las “pasiones procedentes de la cultura” que se corresponden con la tríada de pasiones primarias: la ambición, el afán de dominio y la codicia (Anth, pp. 267-268 [206]). He variado la traducción, ya que Gaos traduce “ambición, el afán de dominio y la codicia” como “afán de honores, afán de dominación y afán de poseer” (Kant, Anth., p. 206).

8 En esta misma tesis cuarta, Kant dice, en una dirección aparentemente contraria a la que estoy defendiendo, que “sin la mencionada cualidad de la insociabilidad [...] por la que surge la resistencia [...], en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad” (IaG, p. 21 [22]). Sin embargo, insisto que es la insociable sociabilidad, y no la insociabilidad por sí sola, aquello que se encuentra en la base de la competencia por el rango de la cual surge la cultura. La insociabilidad por sí sola nos vuelve ermitaños, no competitivos.

Disposiciones originales o naturales de la especie humana como género racional según *La religión*

En este apartado voy a confirmar la tesis según la cual la insociable sociabilidad responde a dos disposiciones diferentes y originarias: la disposición sociable y la insociable; que son, por definición, independientes del carácter moral (o inmoral) de nuestra especie. Para ello, expongo y analizo la primera sección del primer capítulo de *La religión* titulada De la disposición original al bien en la naturaleza humana. En esta sección aparece la dilucidación más completa que se puede encontrar en toda la obra de Kant de las disposiciones originales o naturales, referidas a la especie humana como género racional.

Según *La religión* las disposiciones originales o naturales de un ser son “tanto las partes constitutivas requeridas para él, como también las formas de su ligazón para ser un ser tal” (RGV, p. 28 [37]). Las disposiciones originales de un ser son, de este modo, los elementos que lo constituyen y también las formas de ligazón o conexión, esto es, el enlace que relaciona dichos elementos. Asimismo, estas disposiciones no son solo las partes y formas de conexión de un ser natural, sino también los fundamentos de un cierto tipo de desarrollo⁹ de dichas partes y de dicha forma de ligazón. Las disposiciones naturales no solo son efectivas, en acto; sino también tendencias virtuales, de desarrollo o de variación posibles (véase KU, p. 423 [350]). En todo caso, dado que son *originales*, definen la posibilidad de una naturaleza, son irreductibles a elementos previos y son naturalmente buenas, en el sentido de que son necesarias para el desarrollo *normal* de dicho ser (véase RGV, p. 28 [37]).

De esta manera, Kant distingue en *La religión* (RGV, p. 26 [35]) tres tipos de disposiciones originales en la naturaleza humana, en tanto especie orientada a la razón: la disposición para la animalidad del hombre como ser viviente; para la humanidad del mismo en tanto ser viviente y, a la vez, racional; y, por último, para su personalidad como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado.

⁹ La primera definición que Kant ofrece de los *gérmes* y *disposiciones* es en un texto de mediados de la década de 1770, titulado *Sobre las diferentes razas del ser humano*. Según este texto: “*Die in der Natur eines organischen Körpers (Gewächses oder Tieres) liegenden Gründen einer bestimmten Auswicklung heißen, wenn diese Auswicklung besondere Teile betrifft, Keime; betrifft sie aber nur die Größe oder das Verhältnis der Teile untereinander, so nenne ich sie natürliche Anlagen*” [Los fundamentos de un desarrollo determinado que subyacen a la naturaleza de un cuerpo orgánico (planta o animal) se denominan gérmenes cuando este desarrollo afecta a partes particulares. Pero si solo afecta a la talla o a la relación de las partes entre sí, entonces las denomino disposiciones naturales] (VvRM, p. 434). Véase la definición Allison (2009, p. 26).

El primer tipo de disposición, la referida a la animalidad, también ha sido descrita bajo el título general de “amor a sí mismo, físico y meramente mecánico”, puesto que “no requiere de razón” (RGV, p. 26 [35-36]). Esta disposición es común a nuestra especie y a todas las especies animales no racionales: se trata de la disposición a la conservación de uno mismo como individuo mediante la alimentación, a la conservación de la especie mediante la reproducción y al impulso a la comunidad (*Gemeinschaft*) con otros hombres, es decir, a la sociedad (*Gesellschaft*). Aunque estas disposiciones no requieren de razón alguna, en la medida en que se inscriben en nuestra especie, esto es, en una especie racional, las disposiciones del hombre para la animalidad pueden derivar en “vicios” que nacen del mal uso que hacemos de ellas. Se trata de los “vicios de la barbarie” o “vicios bestiales” (RGV, p. 27 [35-36]).

En segundo lugar, la disposición para la humanidad consiste en un “amor a sí mismo, ciertamente físico pero que compara” (RGV, p. 27 [35-36]) y que requiere, en consecuencia, de una facultad que pueda realizar comparaciones. De esta disposición nace la inclinación a proporcionarnos un “valor en la opinión de los otros” que busca el “valor de la igualdad”. No obstante, se conecta también con ciertos vicios. Esto es, la inclinación a otorgarnos el mismo valor que a los otros está unida al “constante recelo” de que los otros puedan adjudicarse una superioridad sobre nosotros. Y de este recelo se origina, a su vez, el deseo de adquirir la superioridad sobre ellos. Además, de los celos y la rivalidad también puede surgir una mayor hostilidad, secreta o abierta, contra todos aquellos que consideramos extraños. Nótese que dichos vicios no nacen de la misma disposición para la humanidad, sino de la consecuencia que esta tiene en el contexto de una comunidad de seres así dispuestos: es la preocupación de que los otros pretendan conseguir una superioridad sobre nosotros lo que nos hace perseguirla. De este modo, nos consideramos superiores solo como medida de “precaución” y por razones de “seguridad”; ya que el “recelo combativo” que nace de la disposición para la humanidad en los hombres que viven en comunidad, es el principal “impulso de la cultura” y los vicios resultantes se denominan “vicios de la cultura” o “vicios diabólicos” (RGV, p. 27 [35-36]).

Finalmente, la disposición para la personalidad es la “susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío” (RGV, p. 28 [35-36]). Se trata del “fundamento subjetivo” por el que admitimos el respeto a la ley moral como impulso suficiente para determinar nuestras máximas de acción.

¿Qué relación tienen las disposiciones aquí enumeradas y las disposiciones implicadas en la insociable sociabilidad? Si atendemos al índice

de disposiciones presentadas en *La religión*, nos encontramos con que la disposición del hombre a la sociedad se corresponde con la disposición para la animalidad. Los hombres, como probablemente el resto de animales, se sienten como miembros de su especie únicamente cuando están en compañía de otros miembros de su especie. Para lo argumentado en este artículo es importante comprender que la disposición sociable no solo nos inclina hacia los otros para satisfacer nuestra reproducción individual y de la especie, sino que además también nos inclina a estar con nuestros semejantes por el solo hecho de que en su compañía nos sentimos seres humanos.

Aunque la sociabilidad en general sea una disposición que los hombres comparten con el resto de las especies animales no se niega que la sociabilidad humana tenga diferencias específicas. Los rasgos intrínsecos de la sociabilidad humana son, según la *Crítica de la facultad de juzgar*, la “comunicabilidad universal” o “sentimiento de simpatía universal” (*allgemeine Theilnehmungsgefühl*) y la “facultad de poder comunicarse íntima y universalmente” (*sich innigst und allgemein mittheilen zu können*) (KU, p. 356 [261]). No es este el lugar para profundizar sobre este punto.¹⁰

Por otro lado, la “gran propensión a aislarse”, la disposición insociable según la nomenclatura de *Idea*, no parece estar recogida, a primera vista, en la lista de disposiciones naturales de *La religión*. Entiendo, sin embargo, que esta disposición se corresponde con la disposición para la humanidad. La disposición a aislarse consiste en una inclinación primaria del hombre a regir todo según su propio modo de pensar, su propio criterio o sentido; si se lo expresa de manera negativa, se trata de una tendencia a no subordinar el criterio propio bajo el sentido o criterio de otros. En consecuencia, es una inclinación a no denigrar nuestro valor o, en términos de *La religión*, a proporcionarnos igual valor que los otros. De esta manera, la disposición insociable coincide con la disposición para la humanidad.¹¹

De esta manera, el principio de la sociabilidad y la insociabilidad quedan definidos por los dos primeros tipos de disposiciones originarias de *La religión* con total independencia del tercer tipo, la disposición para la personalidad o moral. De este modo, se confirma lo que afirmaba arriba acerca de que estas disposiciones son, en primer lugar, diferentes y, en segundo, irreducibles a otro principio. Esto significa que las disposiciones de la sociabilidad y de la

10 En otro trabajo (Lerussi, en prensa), he rastreado el concepto de *sociabilidad* humana en las lecciones de antropología de Kant y he mostrado el rol fundamental que dicho concepto tiene en la lección de antropología que Kant dicta el mismo año que escribe *Idea* (esto es, en la lección recogida por su alumno Mrongovious, en el semestre de invierno 1784/85)

11 Otra lectura del significado de la disposición para la humanidad se encuentra en Anderson-Gold (2001, pp. 34-36).

insociabilidad referen, respectivamente, a la mera inclinación a vivir junto a otros o a la tendencia a vivir en el aislamiento y según nuestro propio criterio. No implican una tendencia o deseo de hacer el bien, de cooperar o beneficiar a otros seres humanos, menos aún, implican el deseo de hacer uso de ellos como medio para nuestros fines privados ni el deseo de superioridad, ni el deseo de hacerles daño, etc. Así, se puede concluir que la insociable sociabilidad, que es una composición de ambas disposiciones, no es equivalente ni implica conceptualmente el carácter moral —o moralmente pervertido, el mal— de la especie humana. Así tampoco, su producto, la cultura o la historia humana, supone que la especie humana es moralmente mala o reprochable.

En la sección siguiente voy a mostrar cómo se articulan las disposiciones originarias del género humano en el caso del mal moral. Se verá entonces que, inversamente, el mal *puede implicar conceptualmente* el principio de la insociable sociabilidad.

El mal moral y la insociable sociabilidad

En esta sección voy a partir de la exposición que Kant realiza en el primer capítulo de *La religión* sobre el mal (específicamente, sobre el *mal radical*) para desarrollar un concepto general de mal moral de forma muy somera, esto es, prescindiendo de los detalles y las dificultades que presenta ese concepto. A partir de un concepto general de mal moral, me interesa, específicamente, mostrar el vínculo entre la concepción kantiana del mal moral y las disposiciones humanas, naturales u originales, que Kant desarrolla en esta misma sección. Como ya se ha adelantado, defiendo que si bien el principio de la insociable sociabilidad no es equivalente ni implica conceptualmente el mal, sí es posible realizar la implicación inversa. De este modo, como tesis subsidiaria, quiero mostrar que el mal moral puede implicar conceptualmente el principio de la insociable sociabilidad.

Según esta obra de Kant, el hombre está naturalmente dispuesto a acoger en sus máximas, en calidad de motivos suficientes para determinar su albedrío, tanto la ley moral como el principio subjetivo de amor a sí mismo (RGV, p. 36 [46]). Kant enfatiza que, en ninguna circunstancia, el hombre se encuentra eximido de la autoridad de la ley moral y, si no hubiera otros motivos impulsores de la voluntad además de ella, los hombres acogerían siempre la ley como materia de sus máximas. Pero además de la ley, el hombre encuentra en sí mismo un principio de amor a sí, como motivo impulsor de su albedrío. Como vimos anteriormente, el “amor a sí mismo” se corresponde con el primer y el segundo tipo de disposiciones originales: por un lado, la

disposición para la animalidad es un amor a sí mismo meramente mecánico que atiende a la conservación individual, de la especie y de las sociedades humanas. Por el otro lado, la disposición para la humanidad es un amor a sí mismo *físico*, que incluye la facultad de comparar el valor propio con el valor de los demás y que impulsa a cada uno a dirigir su vida según el propio sentido o modo de pensar.

En este contexto, Kant señala que el carácter moral de la especie humana depende de la jerarquía que el hombre elige entre ambas motivaciones del arbitrio: la ley moral y el amor a sí mismo (RGV, p. 36 [46]). Si sus máximas y acciones se subordinan a la ley moral, estas se califican como buenas; en caso contrario, tanto estas como el hombre que las realiza, se entienden como malas. De modo más concreto, el mal (moral) consiste en el acto voluntario que subordina la ley moral bajo el principio del amor a sí mismo.¹²

De este modo, cabe destacar que el mal moral pone en tensión, bajo la acción de subordinación, el principio implicado por la disposición para la personalidad, la ley moral y la primera y/o la segunda disposición, es decir, las disposiciones del amor a sí mismo en sus dos variantes: para la animalidad y para la humanidad. A partir de esta subordinación voluntaria del principio de la disposición a la personalidad bajo el principio de amor a sí mismo en su primera variante surgen los “vicios de la barbarie” o “vicios bestiales” que Kant clasifica como los vicios de la gula, de la lujuria y de la salvaje ausencia de ley (*die wilde Gesetzlosigkeit*) en la relación de los hombres entre sí (RGV, pp. 26-27 [35]).

En el texto que estamos aludiendo, Kant no ofrece ejemplos de subordinación del principio de la disposición a la personalidad, la ley moral, bajo la sola disposición para la humanidad. Por el contrario, cuando indica los vicios que se producen por el mal uso de la disposición para la humanidad se refiere a la subordinación del principio de la moralidad bajo el principio del amor a sí mismo, que se origina en la composición de las disposiciones para la animalidad y para la humanidad, esto es, como he mostrado, la insociable sociabilidad. Los vicios que resultan de la subordinación del principio moral bajo la insociable sociabilidad se llaman “vicios de la cultura” o “vicios diabólicos” (RGV, p. 27 [36]) y los ejemplos que da el autor son la envidia, la ingratitude, la alegría por el mal ajeno; vicios que nacen, en general, de la competencia por el rango o por la superioridad entre los hombres.

12 En este momento sigo la definición del concepto de mal que, en líneas generales, defienden los intérpretes, como por ejemplo Herrero (1997, p. 111); Allison (1996, p. 174); Wood (1999, p. 290), Anderson-Gold (2001, p. 37) y Loudon (2000, p. 138), entre otros autores.

Nótese así que, a diferencia del caso de los vicios de la barbarie o bestiales, en este segundo caso de vicios de la cultura o diabólicos, el mal implica conceptualmente la insociable sociabilidad humana. Los vicios de la cultura suponen el principio de la insociable sociabilidad humana y, además, el acto, libremente elegido, de subordinar la ley moral bajo ese principio.¹³ Por estos motivos, aunque la insociable sociabilidad no implique conceptualmente el mal moral, se debe admitir que, inversamente y en la última variante indicada (los vicios de la cultura o diabólicos), el mal moral sí *puede* implicar conceptualmente el principio de la insociable sociabilidad.

Insociable sociabilidad, mal moral e historia

Según he probado a partir del análisis de la tesis cuarta de *Idea* y de la sección primera de *La religión*, la insociable sociabilidad, principio a partir del cual se comprende el origen y desarrollo de la cultura, no implica conceptualmente el mal moral. Por el contrario, este principio resulta de la composición de las disposiciones para la animalidad y para la humanidad —elementos que definen, en parte, la naturaleza humana— y es independiente del hecho de que los hombres sean seres morales o de que estén sujetos a la ley moral. El mal moral, por el contrario, es la decisión de hacer prevalecer el principio del amor a sí mismo, es decir, un principio que resulta de las disposiciones para la animalidad y/o para la humanidad sobre la ley moral. De esta manera, insociable sociabilidad y mal moral son conceptualmente diferentes: el primero no implica conceptualmente al segundo, pero este sí puede implicar al primero.

Ahora, si estoy en lo correcto, ¿por qué Kant señala, alguna vez (por ejemplo en *Comienzo verosímil*, MAM, p. 115 [88]), y los intérpretes han enfatizado que la cultura no solo es producto de la insociable sociabilidad sino que también es consecuencia del mal (moral)? ¿Hay alguna otra relación de implicación, además de la implicación conceptual, entre insociable sociabilidad y mal moral que todavía no he dilucidado?

La insociable sociabilidad, es decir, la actuación conforme a ese principio puede implicar, contingentemente, el mal moral, esto es, una acción mala o conforme a una máxima mala. Esto sucede cuando seres que son sociables e insociables al mismo tiempo se encuentran sometidos bajo la autoridad de la ley moral. Este es el caso de la especie humana. Cuando el hombre actúa a partir del principio de la insociable sociabilidad, cuando

¹³ En este sentido no me parece convincente la argumentación de Anderson-Gold (2001, p. 33) para quien el mal se origina en la insociable sociabilidad

compite con los otros por el rango o por obtener los medios que le garanticen una superioridad sobre los demás, está subordinando voluntariamente la ley moral bajo dicho principio. Por este motivo, aunque la insociable sociabilidad no implica conceptualmente el mal moral, hay una implicación *contingente* en lo que concierne a nuestra especie. Así, aunque de la insociable sociabilidad no se siga analíticamente el mal, si tenemos en cuenta la conformación fáctica de la naturaleza humana, sí lo implica contingentemente pues siempre que los seres humanos se comportan según ese principio, subordinan la ley moral bajo el principio del amor a sí mismo.

Efectivamente, si los hombres no tuvieran una propensión al mal, si desde el comienzo, hubieran elegido subordinar el principio del amor a sí mismo bajo la ley (si tuvieran lo que Kant llama una *voluntad santa*), no hubieran producido cultura alguna. Producir cultura a partir de la competencia por el rango con los otros implica, de hecho, la decisión de subordinar la ley moral bajo el principio del amor a sí mismo. Ahora bien, de manera inversa —esta es la tesis principal que busco mostrar en el presente trabajo—, si los hombres fueran moralmente inocentes,¹⁴ si no tuvieran noticias de la ley moral, pero tuvieran la inclinación a vivir junto a otros seres humanos y, al mismo tiempo, el deseo de vivir según el propio pensamiento (si fueran sociables e insociables), en este caso producirían igualmente cultura.

Se ha objetado mi tesis bajo el argumento de que el concepto de razón implicaría ya, según Kant, el de la razón práctica (incondicionalmente legisladora), que, por lo tanto, mi experimento mental (que supone seres sensibles y racionales, sociables, insociables, aunque, a diferencia de los seres humanos, moralmente inocentes) implica inconsistencias. Baste esta nota de *La religión* para refutar esta objeción:

Pues del hecho de que un ser posea razón no se sigue en absoluto que ésta contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionalmente [...] y por lo tanto de ser en sí misma práctica, al menos en cuanto nosotros podemos entender. El más racional de todos los seres del mundo podría necesitar siempre de ciertos motivos impulsores que le viniesen de objetos de la inclinación para determinar su albedrío [...] Si esta ley no estuviese dada en nosotros, no la extraeríamos, sutizando, mediante razón alguna. (RGV, p. 26 [203]).

14 En capítulo de *La religión* que estamos analizando Kant señala que el estado de los hombres “antes de toda propensión al mal”, esto es, antes de la ley o prohibición es el “estado de inocencia”. Véase: RGV, p. 42; trad. p. 52.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. En las citas textuales se siguen las traducciones indicadas en el siguiente listado. Se indica primero la paginación de las obras completas y, a continuación, la paginación de la edición utilizada.

Allison, Henry (1996). *Idealism and freedom: Essays on Kant's theoretical and practical philosophy* [Idealismo y libertad: ensayos sobre la filosofía teórica y práctica de Kant]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.

Allison, Henry (2009). Teleology and history in Kant [Teleología e Historia en Kant]. En A. Oksenberg Rorty y J. Schmidt (ed.), *Kant's idea for the universal history with a cosmopolitan aim. A critical guide* (24-45). Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.

Anderson-Gold, Sharon (2001). *Unnecessary evil. History and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant* [Mal innecesario. Historia y progreso moral en la filosofía de Immanuel Kant]. Nueva York, Estados Unidos de América: State University of New York.

Belwe, Andreas (2000). *Ungesellige Geselligkeit. Kant: Warum die Menschen einander „nicht wohl leiden“, aber auch „nicht voneinander lassen“ können* [Insociable sociabilidad. Kant: por qué los seres humanos no se toleran, pero tampoco se pueden separar]. Würzburg, Alemania: Königshausen & Neumann.

Dilthey, Wilhelm (1890). Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung [El conflicto de Kant con la censura sobre el derecho a la libre investigación sobre religión]. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, III, 418-450.

Herrero, Francisco Javier (1975). *Religión e historia en Kant*. Madrid, MD: Gredos.

Honneth, Axel (2006). Kein Ende der Geschichte? Geschichtsphilosophie nach Kant [¿No hay fin en la historia? Filosofía de la historia después de Kant]. En I. Kaplow (ed.), *Nach Kant: Erbe und Kritik*. Münster, Alemania: LIT.

Kant, Immanuel (1902ss). *Gesammelte Schriften* [Escritos completos]. Berlin et al., Alemania: hrsg. von der Königlich/Preußischen Akademie der Wissenschaften.

Kant, Immanuel (1991 [1935]). *Antropología en sentido pragmático* (José

- Gaos, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Kant, Immanuel (1991). *Crítica de la facultad de juzgar* (Traducción, introducción e índice de Pablo Oyarzún). Caracas, Venezuela: Monte Ávila.
- Kant, Immanuel (2004a). Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. En *Filosofía de la historia* (Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, Trad.). La Plata, Argentina: Caronte.
- Kant, Immanuel (2004b). Comienzo verosímil de la historia humana. En *Filosofía de la historia* (Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, Trad.). La Plata, Argentina: Caronte.
- Kant, Immanuel (2007). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa). Madrid, MD: Alianza.
- Kant, Immanuel (2013). *Crítica de la razón práctica* (Traducción, introducción y notas de Dulce María Granja Castro). Buenos Aires, Argentina: Colihue.
- Kleingeld, Pauline (1995). *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants* [Progreso y verdad. Sobre la filosofía de la historia de Kant]. Würzburg, Alemania: Königshausen & Neumann.
- Kuehn, Manfred (2001). *Kant. A biography* [Kant. Una biografía]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.
- Lerussi, Natalia (en prensa). Sociabilidad humana en las *Lecciones de antropología*. Años 1784/1785. En N. Lerussi y Moscón P. (eds.). *Estudios sobre antropología kantiana*. Buenos Aires, Argentina: RAGIF.
- Longo, Mario (2013). El curso della storia come emanciparsi della ragione dal grembo della natura. L'alternativa kantiana a Herder [El curso de la historia como emancipación de la razón del seno de la naturaleza. La alternativa kantiana a Herder]. Ponencia presentada en el IV Coloquio Multilateral: *Kant e as metáforas da razão*. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Brasil, 11 al 14 de agosto de 2013.
- Louden, Robert (2000). *Kant's impure ethics: From rational beings to human beings* [La ética impura de Kant: de seres racionales a seres humanos]. Nueva York/Oxford, Estados Unidos/Inglaterra: Oxford University.
- Philonenko, Alexis (1986). *La théorie kantienne de l'histoire* [La teoría kantiana de la historia]. Paris, Francia: Vrin.
- Rodríguez Aramayo, Roberto (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como*

emancipación del azar. Madrid, MD: Edaf.

Schneewind, Jerome B. (2009). Good out of evil: Kant and the idea of unsocial sociability [El bien desde el mal: Kant y la idea de una insociable sociabilidad]. En Oksenberg Rorty, A. y Schmidt, J. (ed.). *Kant's Idea for the Universal History with a Cosmopolitan Aim. A critical guide* (94-111). Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.

Serrano Gómez, Enrique (2004). *La insociable sociabilidad. El lugar y la función del derecho y la política en la filosofía práctica de Kant*. Madrid, MD: Anthropos.

Turro, Salvador (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona, CT: Anthropos.

Urs Sommers, Andreas (1997). Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im *Muthma lichen Anfang der Menschengeschichte* und die Theologie der Aufklärungszeit [¿Feliz pecador? Génesis-exégesis de la filosofía de la historia de Kant en *Comienzo verosímil de la historia humana* y la teología de la Ilustración]. *Kant Studien* 88(2) 190-217.

Weyand, Klaus (1963) *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung* [La filosofía de la historia de Kant. Su desarrollo y su relación con la Ilustración]. Colonia, Alemania: Köln Universität.

Wood, Allen (1991). Unsociable sociability: The anthropological basis of Kantian ethics [Insociable sociabilidad: las bases antropológicas de la ética kantiana]. *Philosophical Topics*, 19(1), 325-351. DOI: philtopics199119122.

Wood, Allen (1999). *Kant's ethical thought* [El pensamiento ético de Kant]. Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.

Wood, Allen (2009). Kant's fourth proposition: the unsocial sociability of human nature [La cuarta proposición de Kant: la insociable sociabilidad de la naturaleza humana]. En Oksenberg Rorty, A. y Schmidt, J. (ed.). *Kant's idea for the universal history with a cosmopolitan aim. A critical guide* (112-128). Nueva York, Estados Unidos de América: Cambridge University.

Yovel, Yirmiyahu (1989). *Kant and the philosophy of history* [Kant y la filosofía de la historia]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.

Autonomia moral, soberania popular e uso público da razão em Kant

Moral Autonomy, Popular Sovereignty and Public Use of Reason in Kant

Monique Hulshof
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

RESUMEN Em *Direito e Democracia*, Habermas apresenta uma ambiguidade no conceito kantiano de autonomia que levaria a uma relação de concorrência entre direitos humanos e soberania popular: este conceito teria sido introduzido do ponto de vista privado do sujeito individual que julga moralmente e explicitado do ponto de vista da formação política discursiva e democrática da vontade. Contrapondo-se a essa leitura, Maus argumenta que Kant desenvolve os direitos humanos e a soberania popular na mais estreita complementaridade recíproca. Contudo, ela aceita a crítica de Habermas ao caráter monológico do princípio kantiano da moral, mantendo a ambiguidade do conceito de autonomia. No presente artigo pretendo sugerir que quando se atenta para as concepções de Esclarecimento e “uso público da razão” apresentadas por Kant nos textos políticos torna-se possível compreender que longe de desvalorizar a formação política da vontade, Kant a estabelece como um passo fundamental para a realização da moralidade e, portanto, da autonomia da vontade. Num primeiro momento, argumentarei que ao explicar o princípio de autonomia mediante a ideia de autolegislação da vontade, Kant não introduz uma ambiguidade neste conceito. Pelo contrário, ele estabelece uma estrutura normativa comum entre os domínios da moral e do direito. Por fim, retornarei à *Doutrina do Direito* para argumentar que, para Kant, a interação e comunicação entre os cidadãos não é lateral para a legitimação do direito, visto que são exigidos o consentimento dos membros da comunidade política e o convencimento pela razão.

PALABRAS CLAVE Kant; Habermas; Maus; Autonomia; direito.

ABSTRACT In *Between Facts and Norms*, Jürgen Habermas points out an ambiguity in the Kantian concept of autonomy that would lead to an antagonism between human rights and popular sovereignty. He charges Kant of introducing this concept from the private point of view of the individual subject who judges morally and of elucidating it from the point of view of the discursive and democratic political formation of the will. Against this reading, Ingeborg Maus

argues that Kant develops human rights and popular sovereignty in the closest reciprocal complementarity. Nonetheless, she agrees with Habermas's critique of the monological character of the Kantian principle of morality and reaffirms the ambiguity of the concept of autonomy. The aim of this article is to shed light on Kant's conceptions of Enlightenment and "public use of reason" developed in his political writings, in order to suggest that far from devaluating the political formation of the will, Kant establishes it as a fundamental step towards the realization of morality and, therefore, of the autonomy of the will. First, I will argue that in explaining the principle of autonomy with the idea of self-legislation of the will, Kant does not introduce ambiguity in this concept. On the contrary, it establishes a common normative structure between the domains of moral and right. Finally, I will return to the Doctrine of Right to argue that for Kant, interaction and communication between citizens is not lateral to the legitimation of right, since the members of the political community must consent and be convinced by reason.

KEY WORDS *Kant; Habermas; Maus; Autonomy; Right.*

RECIBIDO *RECEIVED* 29/03/2018

APROBADO *APPROVED* 08/09/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

Monique Hulshof, Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.

A pesquisa conta com Auxílio Regular da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Correo electrónico: mohulshof@gmail.com

Número ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0745-8626>

Em *Direito e Democracia*, Habermas aponta para uma ambiguidade no conceito kantiano de autonomia, que teria como consequência o estabelecimento de uma relação de concorrência entre direitos humanos e soberania popular na *Doutrina do Direito* de Kant. Habermas afirma que, embora Kant tenha formulado o conceito de autonomia da vontade recuperando elementos da concepção rousseauísta de autolegislação política, esse conceito teria sido introduzido do ponto de vista “privado” de um sujeito que julga moralmente. Essa ausência de clareza na articulação entre “autonomia moral” e “autonomia pública” teria conduzido à seguinte tensão: ao estabelecer o princípio do direito como tendo sua origem no princípio de autonomia da vontade, Kant teria privilegiado a fundamentação moral dos direitos humanos e desvalorizado a formação discursiva e democrática da vontade política, enquanto força legitimadora do direito.

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant de fato fundamenta o princípio universal do direito no princípio da moral e estabelece o conceito de liberdade como “único direito inato” do qual derivam os direitos de igualdade e independência. No entanto, é possível afirmar que esse tipo de fundamentação não tem como consequência a instituição de uma relação de concorrência entre direitos humanos e soberania popular. Contrapondo-se à leitura que Habermas faz da *Doutrina do Direito*, Maus argumenta que Kant desenvolve os direitos humanos e a soberania popular na mais estreita complementaridade recíproca, já que esses direitos são ao mesmo tempo pressuposição e resultado do exercício da soberania popular. Ela procura então mostrar que a articulação proposta por Habermas entre os princípios da moral e do direito a partir do princípio do discurso seguiria a mesma estrutura da articulação concebida por Kant entre os princípios da ética e do direito mediante o princípio da moral entendida em sentido geral. Em sua leitura, contudo, Maus concorda com a interpretação que Habermas faz do princípio kantiano de autonomia, como sendo um procedimento “monológico” de universalização. Nesse sentido, pode-se afirmar que, na leitura de Maus, permaneceria a tensão entre a fundamentação dos direitos privados em um sujeito racional monológico e o caráter dialógico da formação política da vontade no exercício da soberania popular.

No presente artigo pretendemos partir da discussão das interpretações de Habermas e Maus sobre a *Doutrina do Direito*, para sugerir que quando se atenta para as concepções de Esclarecimento e “uso público da razão” apresentadas por Kant nos textos políticos torna-se possível compreender que longe de desvalorizar a formação política da vontade, Kant a estabelece como um passo fundamental para a realização da moralidade e, portanto, da autonomia da vontade.

Com esse intuito, reconstruiremos brevemente a formulação do conceito de autonomia da vontade exposto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, para argumentar que o princípio de autonomia não designa um sujeito individual e isolado estabelecendo leis para si mesmo, mas antes um sujeito que representa a unidade da vontade de todos os seres racionais em uma espécie de corpo legislativo, que estabelece as leis válidas para todos. Assim, pretendemos sugerir que ao explicar o princípio de autonomia mediante a ideia de autolegislação da vontade, Kant não introduz uma ambiguidade neste conceito. Pelo contrário, ele estabelece uma estrutura normativa comum entre os âmbitos da moral e do direito. Chamaremos atenção para o fato de que a articulação entre esses âmbitos pode ser compreendida a partir da concepção que Kant apresenta sobre o Esclarecimento como um processo histórico em que os cidadãos aprendem a fazer um “uso público da razão” e precisam ser “formados” para exercer suas capacidades práticas e para representar princípios válidos para todos.

A partir dessa análise do princípio da autonomia da vontade no contexto da *Fundamentação* pretendemos nos voltar à *Doutrina do Direito*, para explicitar a importância dada por Kant à força discursiva de legitimação da vontade. De um lado, Kant propõe um procedimento de *representação* nos juízos políticos, cuja estrutura normativa é comum à formulação dos juízos morais. Trata-se de representar uma vontade unida estabelecendo leis às quais todos poderiam dar seu assentimento e que, nessa medida, seriam válidas para todos. Contudo, a realização desse procedimento de representação da vontade unida pressupõe a comunicação entre os cidadãos. É preciso que eles façam um uso público da razão, já que pensar consiste necessariamente em pensar em conjunto e em expressar publicamente seus pensamentos, segundo leis da razão. Pretendemos argumentar, desse modo, que a comunicação não é lateral para a maneira como Kant concebe o desenvolvimento das instituições político-jurídicas. Pelo contrário, ela é a garantia de legitimidade do processo de representação da vontade unida do povo.

A crítica de Habermas à Kant: relação de concorrência entre direitos humanos e soberania popular

Em *Direito e Democracia*, Habermas expõe a dificuldade em esclarecer o “nexo problemático” entre autonomia privada e autonomia pública na compreensão moderna do direito. De um lado, o direito deve garantir a autonomia privada dos cidadãos, ou seja, estabelecer os limites dentro dos quais se pode exercer a liberdade de arbítrio, de modo a assegurar a compatibilidade da liberdade

de ação entre todos os indivíduos. De outro lado, esse sistema de direitos subjetivos só pode ser legitimado através de um processo legislativo, que está fundado na soberania popular, isto é, no exercício da autonomia pública dos cidadãos em um Estado democrático de direito.

Habermas argumenta que o problema da relação entre autonomia privada e pública se constitui devido a uma “herança metafísica” da tradição do direito racional, que concebe o direito positivo como subordinado ao direito natural ou moral. Na compreensão kantiana do direito, presa a essa tradição metafísica, o problema estaria construído da seguinte maneira: ao propor que a autonomia privada do sujeito do direito só pode ser garantida enquanto fundamentada na autonomia moral da pessoa, Kant estabelecerá uma tensão entre esta justificação racional do direito e a força legitimadora do processo legislativo democrático.¹ Habermas reconstrói essa tensão, com o intuito de mostrar em que medida Kant não teria deixado clara a relação entre os princípios da moral, do direito e da democracia.

De acordo com Habermas, Kant pretende articular, a partir do conceito de autonomia, a fundamentação moral dos direitos humanos com o princípio da soberania popular. Se, de um lado, Kant fundamenta na autonomia da vontade dos sujeitos, enquanto pessoas morais, o direito “natural” à igual liberdade de ação, por outro lado, ele considera que esse direito só pode ser institucionalizado em leis positivas, mediante um contrato dos cidadãos que, exercendo sua autonomia política, estabelecem aquilo que deve ser seguido por todos. Dessa maneira Kant estaria interligando, por meio do princípio do direito, o princípio da moral ao da democracia, pois compreende que “os direitos do homem, fundamentados na autonomia moral dos indivíduos, só podem adquirir uma figura positiva através da autonomia política dos cidadãos” (Habermas, 1997, p. 127).

Entretanto, Habermas adverte que essa articulação entre os princípios da moral e da democracia fica encoberta por uma ambiguidade presente no conceito kantiano de autonomia. Este seria introduzido a partir de uma perspectiva “de certo modo privada” do sujeito que julga moralmente e, ao mesmo tempo, explicitado a partir de uma perspectiva política, apoiada no modelo de autolegislação democrática defendido por Rousseau (Habermas, 1997, p. 127). Existiria nesse conceito uma ligação que Kant não teria deixado clara entre autonomia moral e autonomia pública.

1 Em *A Política Tensa*, Ricardo Terra defende que as tensões no pensamento político kantiano, como esta entre direitos subjetivos e soberania popular, são essenciais para a compreensão da filosofia kantiana, marcada pelo trabalho com conceitos tradicionais da filosofia política e ao mesmo tempo pela sua “inserção no debate político de seu tempo” (Cf. Terra, 1995, p. 10).

Habermas sugere que a “arquitetônica” da *Doutrina do Direito* seria responsável por dissimular essa ligação. Ele argumenta que é a partir de uma aplicação direta do princípio supremo da moralidade às relações externas que Kant extrai o princípio universal do direito, que estabelece apenas a coexistência de todos os arbítrios segundo uma legislação universal. Este princípio regularia, então, a produção de todo o sistema de direitos subjetivos, que seria, portanto, legitimada “anteriormente” ao estabelecimento do direito público, apresentado apenas na parte final da obra.² Ao reconstruir essa separação da *Doutrina do Direito*, Habermas insiste na independência do direito privado, cujo fundamento remontaria ao princípio da moral, com relação ao direito público:

Esse sistema de direitos, que advêm, “de modo impercível” a cada homem e “aos quais ele não poderia renunciar, mesmo que quisesse” se legitima, antes de se diferenciar na figura de leis públicas, a partir de princípios morais, portanto, não depende da autonomia política dos cidadãos, a qual se constitui apenas a partir do contrato social. (Habermas, 1997, p. 135).

Mesmo sugerindo que Kant teria trazido para o interior do conceito de autonomia moral a estrutura política de autolegislação dos cidadãos concebida por Rousseau, Habermas procura mostrar como a *Doutrina do Direito* acaba por estabelecer uma certa precedência dos direitos subjetivos que protegem a autonomia privada, em relação ao exercício da autonomia política.³ Assim, Habermas aproxima Kant de uma perspectiva liberal, afirmando que “a linha kantiana de fundamentação da doutrina do direito, que passa da moral para o direito, não valoriza o contrato da sociedade, afastando-se, pois, da inspiração de Rousseau” (Habermas, 1997, p. 135).

2 Diversos comentadores defendem uma cisão completa, na *Doutrina do Direito*, entre Direito privado e Direito público. Bobbio, por exemplo, afirma que o primeiro consistiria no direito natural, que se baseia exclusivamente em princípios a priori e seria “permanente, racional e ideal”, ao passo que o segundo consistiria no direito positivo, baseado na vontade de um legislador, sendo, portanto, “voluntário e determinado historicamente” (Bobbio, 1997, p. 86). Como em sua análise sobre a formação do direito moderno Bobbio não se propõe a compreender o problema da legitimidade (da fundamentação ou justificação do poder instituído), mas apenas a caracterizá-lo como um processo de limitação do exercício do poder (pela passagem da soberania do príncipe para a soberania popular), para ele a cisão entre direitos subjetivos e direito público não parece gerar nenhuma tensão no pensamento político-jurídico de Kant.

3 Em *Kant e o Direito*, Terra propõe uma “cooriginareidade” entre soberania popular e direitos humanos no pensamento kantiano. Ele afirma que a soberania popular pressupõe “os direitos humanos e vice-versa, uma não podendo pretender o primado sobre a outra” (Terra, 2004, p. 58).

Desse modo, Habermas conclui que ao introduzir o conceito de autonomia a partir da perspectiva do sujeito racional singular, Kant teria mantido uma relação de concorrência entre direitos humanos e soberania popular, sem entrever a dimensão intersubjetiva do direito que permite seu entrelaçamento. Ele teria falhado em compreender, afirma Habermas,

a força de legitimação de uma formação discursiva da opinião e da vontade, na qual são utilizadas as forças ilocucionárias do uso da linguagem orientada pelo entendimento, a fim de aproximar razão e vontade — e para chegar a convicções nas quais todos os sujeitos singulares podem concordar entre si sem coerção. (Habermas, 1997, p. 138).

Autonomia, direitos humanos e soberania popular: a leitura de Maus

Na Introdução à *Metafísica dos costumes*, Kant deixa claro o vínculo entre o princípio da moral e o princípio do direito.⁴ Ao apresentar o conceito positivo de liberdade entendida como autonomia — ou seja, como a capacidade de autodeterminação da vontade pela razão prática pura — ele explica o significado das leis morais ou leis da liberdade: são leis prescritas pela razão prática pura quando esta submete a máxima da ação à condição de tornar-se uma lei universal. Ora, tanto as leis jurídicas quanto as leis éticas estão relacionadas às leis morais (em sentido geral). As leis jurídicas exprimem a conformidade das ações com essas leis, considerando-se apenas o ponto de vista externo destas ações, ou seja, não importa o fundamento que determina o arbítrio a agir, mas apenas o acordo das ações com as leis. Já as leis éticas levam em conta o caráter interno das ações, exigindo que as próprias leis morais sejam o fundamento de determinação das ações (MS, p. 214). Assim, a partir de um sentido mais amplo de moralidade, Kant estabelece o princípio supremo da “doutrina dos costumes” — “*handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann*” [aja segundo uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como lei universal] (MS, p. 226) e especifica seus dois campos: o da legalidade que será tratado na “doutrina do direito” e o da eticidade (*Sittlichkeit*) das ações, da qual tratará a “doutrina da virtude”.

Como exprimem apenas a conformidade das ações com as leis morais, as leis jurídicas não exigem que o móbil da ação seja a própria representação do dever. O direito não exige, portanto, que os indivíduos sejam livres em sentido positivo, ou seja, que exerçam sua autonomia moral. Importa apenas

⁴ Sobre a relação entre moral e direito cf. Kersting (1984, pp. 108-114); Maus (1992); Terra (2004).

a coexistência externa entre os arbítrios livres. O direito deve garantir apenas que o exercício da liberdade externa de cada um não comprometa a liberdade de ação dos demais. Kant apresenta, com isso, o princípio universal do direito: “*Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne*” [Aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal] (MS, p. 231).

Ainda que as leis jurídicas não requeiram o exercício da autonomia moral dos indivíduos, Kant explicita que a doutrina do direito está fundada na liberdade entendida como autonomia:

Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann. (MS, p. 239).⁵

O princípio da autonomia da vontade exerce, portanto, um papel central na fundamentação do princípio do direito.

154

Ao fundamentar o princípio do direito no princípio da autonomia moral, Kant distingue entre o direito natural, que apresenta os princípios a priori e, portanto, imutáveis do direito, e o direito positivo, a legislação efetiva que “*was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht*” [procede da vontade de um legislador] (MS, p. 237). Assim, ele apresenta a liberdade, entendida como “*Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür*” [independência em relação ao arbítrio coercitivo de outro] (MS, p. 237) como único direito inato, na medida em que ela decorre da própria ideia de humanidade. Explicitando este conceito de liberdade inata, ele apresenta também como faculdades originárias do homem a igualdade e a independência, ou seja, a capacidade de “*nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann*” [não ser obrigado por outrem senão àquelas coisas a que também reciprocamente se pode obrigá-los] (MS, p. 237) e a capacidade de “*gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert*” [fazer aos outros aquilo que não os prejudica no que é seu] (MS, p. 238). Por fim, inicia a exposição do direito privado, fundamentando a posse jurídica a partir deste conceito de liberdade. Dessa maneira, Kant parece estabelecer os direitos humanos anteriormente à soberania popular.

5 Trad: Só conhecemos nossa própria liberdade (da qual procedem todas as leis morais, portanto, também todos os direitos, assim como os deveres) através do imperativo moral, que é uma proposição que ordena o dever e a partir da qual pode ser desenvolvida, depois, a faculdade de obrigar aos outros, isto é, o conceito do direito.

No entanto, é preciso examinar mais de perto as diferenças entre a moral e o direito e compreender, no interior deste, o papel que exerce o direito público, ou seja, da legislação estabelecida pela vontade unida do povo em uma constituição civil, para a garantia dos direitos.

Certamente, é preciso observar os elementos que especificam o direito em relação à moral. Por levar em conta apenas a possibilidade de se harmonizar a liberdade de arbítrio dos indivíduos em suas ações externas e não exigir, portanto, a representação da lei moral para o cumprimento do dever, no âmbito jurídico o fundamento de determinação do arbítrio pode ser patológico, isto é, ter como base inclinações ou aversões (MS, p. 219). Nesta medida, Kant argumenta que as leis jurídicas estão ligadas à coerção externa que obriga seu cumprimento. É a coerção que garante a coexistência das liberdades individuais na medida em que impede as ações que prejudiquem a liberdade de outrem. Explicita-se assim a coerção como elemento característico do direito e a possibilidade de se seguir os deveres jurídicos de maneira heterônoma. Entretanto, não se pode perder de vista que a justificação dada por Kant a este elemento de coerção no interior da doutrina do direito envolverá a noção de autonomia entendida, em sentido político, como autolegislação dos cidadãos: eles só podem reconhecer como válido o poder coercitivo das leis jurídicas na medida em que também se consideram como membros de uma vontade legisladora.

No opúsculo *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, Kant explicita o direito público como condição de possibilidade do direito. Ele afirma:

Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist. (TP, p. 289/290).⁶

Ainda que não pressuponha o contrato originário como fato histórico, mas apenas como ideia da razão, Kant estabelece esta ideia como uma “pedra de toque” da qual depende a legitimidade de toda lei pública, ou seja, da autorização para a coerção que garante a coexistência entre as liberdades individuais (TP, p. 298).

Contrapondo-se à leitura de Habermas sobre a tensão que existiria no pensamento kantiano entre a justificação racional dos direitos privados com base no conceito de autonomia moral e a legitimação do direito a partir do processo democrático de legislação, Maus propõe uma outra interpretação da

⁶ Trad: O *direito* é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o *direito público* é o conjunto das leis exteriores que tornam possível semelhante acordo universal.

Doutrina do Direito de Kant. Em seu projeto de reconstrução do princípio de soberania popular apresentado como fundamento de uma teoria da “democracia forte”, Maus defende a “atualidade” do pensamento político-jurídico de Kant exatamente por conceber uma conexão intrínseca entre direitos humanos e soberania popular. Alertando para o risco de se isolar os direitos fundamentais de um lado e a soberania popular — entendida como efetivação desses direitos mediante o processo legislativo democrático — de outro,⁷ Maus apresenta uma interpretação da filosofia do direito de Kant em que esses princípios não são considerados como concorrentes. Nesse sentido, ela não apenas critica a maneira como Habermas reconstrói a filosofia do direito de Kant aproximando-o de uma perspectiva liberal, como também procura mostrar que a estratégia de fundamentação do vínculo entre direitos humanos e soberania popular apresentada por Habermas coincide com a de Kant.

Maus chama atenção para o fato de que Kant, anteriormente a Habermas, já desenvolve os direitos subjetivos e a soberania popular na “*in engstem wechselseitigem Verweisungs-zusammenhang*” [mais estrita complementaridade recíproca] (Maus, 2011, p. 195).⁸ Ela argumenta que os direitos inatos, originados no conceito de humanidade — liberdade, igualdade e independência —, são retomados por Kant no direito público

7 Cf. Maus (2011, p. 10): “*Hatte die demokratische Beziehung zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität noch darin bestanden, dass die individuellen Menschenrechtssubjekte (unmittelbar oder repräsentiert) in demokratischen Gesetzgebungsverfahren ihre Menschenrechte selbst konkretisierten, so fallen die gegen den demokratischen Prozess isolierten Menschenrechte der Interpretationsmacht judikativer und exekutivischer Apparate anheim, die die einst als ‘vorstaatlich’ begründeten Rechte der Bürger in staatlich zugeteilte Güter verwandelt — ein Vorgang, in dem zugleich die Subjekte und Interpreten ihrer Rechte zu blossen Objekten einer expertokratischen Menschenrechteverwaltung degenerieren*” [se a relação democrática entre direitos humanos e soberania popular consistisse no fato de que os sujeitos individuais dos direitos humanos (imediatos ou representados) concretizassem seus próprios direitos humanos no procedimento legislativo democrático, então os direitos humanos isolados do processo democrático caberiam ao poder de interpretação do aparato judicativo e executivo, que transforma os direitos dos cidadãos fundamentados ‘anteriormente ao estado’ em bens repartidos pelo estado — um processo no qual os sujeitos e os intérpretes dos seus direitos degeneram em meros objetos de uma administração dos direitos humanos dominada por especialistas].

8 Kersting defende essa complementaridade recíproca entre os direitos de liberdade e soberania popular nos seguintes termos: “*Der Rechtspersönlichkeit der Individuen ist von Anfang an die Bürgerherrscherrolle eingeschrieben. Mit der Exposition des basalen Rechtsverhältnisses ist schon die staatsrechtliche Festlegung volkssouveräntärer Herrschaft erfolgt. Rechtspersönlichkeit impliziert politische Autonomie. Die Rechtsperson kann nur als Bürger in die Wirklichkeit treten*” [A personalidade jurídica dos indivíduos está desde o início inscrita no papel de soberano do cidadão. Com a exposição das relações jurídicas fundamentais já se segue a instituição civil do regime de soberania popular. A personalidade jurídica implica autonomia política. A pessoa jurídica só pode adquirir efetividade enquanto cidadã] (2004, p. 17).

como atributos “inseparáveis” dos cidadãos, ou seja, dos membros de uma vontade legisladora em uma sociedade (MS, p. 314). Assim, ela insiste que a fundamentação dos direitos humanos proposta por Kant possui um caráter duplo. Eles são certamente caracterizados como princípios a priori no qual se funda o estado civil. Todavia, são também considerados como derivados da vontade soberana universalmente legisladora do povo, já que é dela que tem de emanar todos os direitos dos indivíduos. Nesta medida, direitos humanos e soberania popular se condicionam reciprocamente, pois os primeiros “*zugleich Voraussetzung und Ergebnis der Ausübung von Volkssouveränität sind*” [são ao mesmo tempo a pressuposição e o resultado do exercício da soberania popular] (Maus, 2011, p. 196). De acordo com Maus, essa dupla determinação dos direitos humanos implica o processo de tornar positivo o direito natural, “*ohne dass der vorpositiv-positivrechtliche Doppelcharakter der Freiheitsrechte in Frage gestellt wurde*” [sem que o duplo caráter anterior ao positivo e ao mesmo tempo positivo-jurídico dos direitos humanos seja colocado em questão] (Maus, 2011, p. 196).

Ao defender que Kant desenvolve direitos humanos e soberania popular em *complementaridade recíproca*, Maus propõe que, assim como Habermas, Kant elabora a fundamentação do direito mediante um “processo circular” que suprime a hierarquia entre direito natural e direito positivo e que permite, assim, compreender a soberania popular e os direitos humanos como cooriginários. Maus argumenta que é preciso observar o caráter geral do conceito kantiano de moral que opera como conceito supremo para o direito e para a ética. Assim, para ela, o conceito kantiano de “moral” (em sua acepção geral) seria “*in gleicher Weise ‘neutral’ wie Habermas’ revidiertes Diskursprinzip*” [tão neutro face ao direito e à ética quanto o revisado princípio do discurso de Habermas] (Maus, 2011, p. 200).⁹

Entretanto, ainda que aproxime a estratégia de Habermas à de Kant quanto ao estabelecimento da cooriginareidade entre direitos humanos e soberania popular, Maus aceita a crítica de Habermas ao caráter monológico do princípio kantiano da moral. De um lado, ela descreve o princípio moral, expresso em um imperativo categórico, como um “*monologische Generalisierungstest*” [teste de universalização monológico] que se refere à “*Allgemeinheit eines fiktiven Gesetzes, auf die Gesetzesform als solche*” [universalidade de uma lei fictícia ou à própria forma da lei] (Maus, 2011,

9 Maus chama atenção para a mudança na articulação entre os princípios em Habermas, afirmando que até então o princípio do discurso era compreendido como princípio moral (Cf. pp. 191 e 197). Em nosso artigo “diferenciação e complementaridade entre direito e moral” havíamos explicitado como Habermas propõe a saída do problema da relação entre autonomia moral e autonomia pública com base em sua teoria do discurso (cf. Hulshof, 2008).

p. 193). De outro lado, ela afirma que o processo democrático de legislação pressupõe faticamente o procedimento intersubjetivo de prova por todos os participantes reais, que decretam as leis para si mesmos. Existiria assim uma mera relação de “analogia” entre o teste de universalização do princípio moral e o processo de instituição democrática de leis. Nessa leitura proposta por Maus permaneceria, portanto, a ambiguidade apontada por Habermas quanto ao conceito de autonomia da vontade, introduzido do ponto de vista privado do sujeito individual e isolado que julga moralmente e explicitado do ponto de vista da formação política discursiva e democrática da vontade.

É importante notar que essa crítica feita por Habermas, e em certa medida por Maus, sobre a ambiguidade presente no conceito kantiano de autonomia da vontade, decorre de um viés tradicional de interpretação sobre a fundamentação kantiana da moral. Vejamos como este viés de interpretação se constitui e em que medida é possível apresentar outra compreensão sobre o conceito de autonomia.

O conceito de autonomia como autolegislação: a estrutura normativa comum entre moral e direito

Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* Kant apresenta a necessidade de uma investigação sobre o princípio da moral que tenha caráter a priori, ou seja, que não esteja baseada em observações empíricas ou psicológicas sobre a conduta humana exercida em circunstâncias sociais e históricas particulares. A partir de uma investigação sobre a consciência do dever ou da obrigação moral presente nos juízos práticos cotidianos, ele estabelece então um critério independente de quaisquer elementos empíricos, com base no qual é possível julgar sobre o valor moral de nossas ações. Elas possuem valor moral se estão fundadas em máximas ou princípios subjetivos de ação que poderiam ser estabelecidos objetivamente como leis por todos os seres racionais em geral. Esse critério para o julgamento das ações morais é explicitado por Kant mediante a introdução da ideia de autonomia ou autolegislação da vontade. O sujeito se submete às leis morais na medida em que pode considerar que essas leis foram estabelecidas pela sua própria vontade, entendida como universalmente legisladora. Kant deixa bem claro que esse tipo de fundamentação do princípio supremo da moral, designado como princípio da autonomia da vontade, não pode estar fundado na natureza do homem, nem nas circunstâncias do mundo, mas unicamente nos conceitos de sua razão prática pura (GMS, p. 389).

Com base nessa insistência no caráter a priori do princípio supremo da moral, desenvolveu-se uma leitura clássica da moral kantiana — iniciada

por Hamann (1992) e difundida por Jacobi (1992) e Hegel (2002)— que estabelece uma separação estanque entre o sujeito moral numênico e o sujeito empiricamente condicionado. De um lado, o sujeito moral estaria isolado em uma esfera inteligível, com sua razão pura operando de maneira completamente desvinculada das circunstâncias empíricas e históricas. De outro lado, o sujeito empírico, existente sob as circunstâncias do tempo, seria afetado patologicamente, submetido às suas inclinações sensíveis e aos seus próprios interesses decorrentes de sua concepção de felicidade. Nesse contexto, o conceito kantiano de autonomia moral foi compreendido a partir da concepção da razão de um sujeito individual e isolado que estabelece leis para si mesmo. Nessa compreensão metafísica em sentido forte, a capacidade de julgar os princípios de ação como sendo ou não universalmente válidos funcionaria de maneira independente das relações estabelecidas com outros seres humanos e racionais. Em outras palavras, a consciência moral do sujeito que possui uma razão prática pura garantiria — independentemente de seus laços em sociedade — a capacidade de julgar se os princípios de ação poderiam ser adotados universalmente como lei por todos os seres racionais. Nessa leitura tradicional da moral kantiana, que encontra respaldo em diversas passagens de suas obras sobre a fundamentação da moral, o julgamento e a ação moral estariam baseados unicamente na consciência moral individual, que não dependeria da formação do sujeito para agir moralmente, mas existiria desde sempre anunciada por uma “voz interior”. Nesse sentido, a moralidade estaria separada da formação e do exercício da capacidade de julgar praticamente sob as condições sociais e históricas dos seres humanos. Ora, essa leitura da fundamentação da moral a partir da razão prática pura de um sujeito moral “monológico”, capaz de formular sozinho seus juízos e de agir moralmente exclusivamente a partir de sua consciência moral, atribui um estatuto lateral e muitas vezes contraditório aos textos em que Kant tematiza a questão da realização da moralidade na história e a necessidade da formação, exercício e desenvolvimento da capacidade prática de julgar e agir, sob as circunstâncias concretas em sociedade.

Nas últimas décadas da *Kant-Forschung* são, todavia, visíveis os esforços para trazer ao centro da moral kantiana os textos sobre política, direito, antropologia, pedagogia e história e para torná-los compatíveis com uma compreensão da moral em que o sujeito julga e age a partir de sua consciência moral expressa em um imperativo categórico. Procura-se compreender, no pensamento de Kant, como a capacidade de julgar e agir praticamente precisa ser formada e exercitada a partir da interação em sociedade, não de maneira monológica, mas no diálogo realizado pelo indivíduo desde a infância, não

a partir de uma consciência moral separada de todos, mas a partir de um processo de formação dos juízos morais que passa pelo desenvolvimento da capacidade de representar outros seres racionais e humanos (cfr. O'Neill, 1989; Munzel, 1999).

Se, seguindo essa chave de leitura, lançarmos luz aos textos políticos escritos em 1784, logo após a redação da *Fundamentação*, em que Kant delinea sua concepção de Esclarecimento, torna-se possível compreender a relação intrínseca entre autonomia moral, soberania popular e uso público da razão.

Antes de tudo, é preciso lembrar que Kant apresenta na própria *Fundamentação* a necessidade de “formar” e “exercitar” a capacidade humana de julgar *in concreto*. Ali, Kant já se mostra preocupado, portanto, com as condições de “aplicação” da razão prática. Ele afirma que a filosofia moral dá ao homem, enquanto ser racional, leis a priori, mas que essas leis

durch Erfahrung geschärfte Urtheilskraft erfordern, um theils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, theils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da dieser, als selbst mit so viel Neigungen afficirt, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen. (GMS, p. 389).¹⁰

Nos dois textos políticos escritos ao final de 1784, Kant reforça essa concepção de que embora os homens sejam capazes da “ideia” de uma razão prática pura, faz-se, todavia, necessária a “formação” dessa razão prática para que ela possa operar sob as circunstâncias empíricas e históricas. Na segunda proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant afirma que a razão “*wirkt aber selbst nicht instinctmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten*” [Não atua sozinha de maneira instintiva, mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir de um grau de discernimento a outro] (IaG, p. 19). Nesse sentido, o uso da razão não pode se desenvolver individualmente, mas apenas na espécie, pois pressupõe a interação entre os sujeitos que precisam “ensinar” e “transmitir” seus conhecimentos ao longo de gerações. Kant afirma que a natureza

10 Trad: Exigem uma faculdade de julgar aguçada pela experiência, em parte para distinguir em quais casos elas encontram aplicação, em parte para assegurar-lhes acolhida na vontade do homem e reforço para a execução, visto que este, na medida em que é afetado ele próprio por tantas inclinações, é capaz da ideia de uma razão pura prática, mas não consegue tão facilmente torná-la eficaz *in concreto* no modo de vida que é seu.

bedarf sie vielleicht einer unabsehblichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist. (IaG, p. 19).¹¹

De forma semelhante, em *Resposta à pergunta: o que Esclarecimento?* Kant também insiste na necessidade de “formação” da razão, ao definir o “esclarecimento” como um processo que consiste em aprender a “fazer uso” das capacidades racionais. Ora, esse processo não pode ser realizado individualmente, mas apenas a partir da constituição de um “público” de letrados. É importante notar aqui o caráter dialógico do processo de esclarecimento descrito nesses dois textos políticos. Esse processo consiste na formação de um “modo de pensar” ou refletir “em conjunto com os outros” sobre a validade dessas normas do ponto de vista do todo da comunidade e até mesmo da “sociedade cosmopolita”. É essa “formação” de um “modo de pensar” em conjunto que permite ao indivíduo passar da mera reprodução mecânica e natural das normas sociais regida pela busca de interesses privados para a reflexão sobre regras de conduta que seriam válidas para todos.

Nesse sentido é possível pensar não um conflito, mas uma continuidade entre a concepção kantiana de autonomia da vontade enquanto autolegislação e a necessidade da formação da razão mediada pelo desenvolvimento das instituições político-jurídicas. Para Kant certamente é preciso fundamentar a priori a capacidade de julgar e agir moralmente a partir de princípios universalmente válidos, ou seja, que possam ser estabelecidos por nós mesmos enquanto nos representamos como membros de uma “vontade universalmente legisladora”. No entanto, essa capacidade de representar uma vontade universalmente legisladora precisa ser desenvolvida nos seres humanos sob circunstâncias históricas. O sujeito precisa aprender a fazer uso de sua razão prática sob as circunstâncias concretas e empíricas.

É nesse ponto que o desenvolvimento das instituições político-jurídicas se torna importante para a realização da ideia de autonomia da vontade. O estabelecimento de uma constituição civil e de uma confederação de nações propicia a formação de um “modo de pensar” em que os indivíduos passam a adotar a perspectiva do todo de sua comunidade política. Eles passam a julgar as regras não mais do ponto de vista das vantagens particulares e individuais, mas do ponto de vista da “vontade unida do povo”, ou seja, com base em princípios que poderiam ser válidos para o todo da comunidade política. Em

11 Trad: Necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam uma a outra seu esclarecimento, para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é adequado ao seu propósito.

outras palavras, o estabelecimento de regras comuns e de um “público letrado” refletindo sobre essas regras permite que os sujeitos desenvolvam a capacidade de representar princípios válidos para o todo de sua comunidade ou mesmo da “sociedade cosmopolita”.

Dessa maneira, o processo de Esclarecimento oferece as condições favoráveis para o desenvolvimento da capacidade de refletir e julgar conjuntamente sobre a validade das regras. É nesse sentido que a razão prática está sendo “formada” para exercer um procedimento semelhante ao que ocorre nos julgamentos e ações morais: trata-se de estabelecer princípios que possam ser válidos para todos. Assim, na medida em que promove o desenvolvimento dessa capacidade de representar e refletir sobre princípios válidos para todos os membros da comunidade política, o progresso das instituições político-jurídicas pode ser considerado um passo fundamental para a realização da moral, cujo princípio consiste precisamente em representar princípios válidos para todos os seres racionais em geral.

Nesse sentido, mediante o conceito de autonomia nos parece que Kant estabelece uma estrutura normativa comum que opera no âmbito da moral e no âmbito político-jurídico.

No âmbito da moral o sujeito se representa como parte de uma vontade universalmente legisladora. É claro que Kant não concebe esse sujeito como se comunicando efetivamente com os outros membros que formam essa vontade. No entanto, ao representar-se como parte de uma vontade que estabelece leis universalmente válidas, o sujeito está pressupondo o assentimento de todos os seres racionais à sua máxima ou princípio subjetivo de ação. Nessa medida ele está representando ao menos potencialmente um processo de instituição conjunta de leis pela vontade unida de todos os seres racionais.

No âmbito do direito, os cidadãos se representam como parte da vontade unida do povo, única que pode instituir leis válidas para o todo da comunidade política. A ideia da soberania popular é apresentada por Kant como critério ou norma para a instituição das leis: elas só são justas se podem ser consideradas como provenientes da vontade unida do povo. Entretanto, para a realização da ideia de constituição civil faz-se necessária a comunicação efetiva dos cidadãos mediante o uso público de suas razões. De acordo com a concepção kantiana de Esclarecimento é preciso que os cidadãos discutam se as leis públicas são justas considerando se elas poderiam obter o assentimento de todos os membros da comunidade política. Do mesmo modo, o chefe de Estado (*Oberhaupt*) precisa executar as leis públicas utilizando como critério o assentimento da vontade unida do povo e assegurar aos cidadãos a possibilidade de expressar publicamente suas opiniões.

O direito público à luz dos textos políticos: autolegislação e uso público da razão

A partir dessa compreensão, oferecida por Kant em seus opúsculos políticos, de que o estabelecimento de uma constituição civil e de uma confederação das nações promove a formação de uma “maneira de pensar” que consiste em julgar com base em princípios válidos para todos e que, portanto, contribui para a realização da moralidade, gostaria de retornar à *Doutrina do Direito*. Trata-se de elucidar, ainda que brevemente, algumas passagens em que fica claro que longe de desvalorizar a formação política da vontade, Kant pressupõe a interação e comunicação efetiva entre os cidadãos tanto no processo de legislação quanto no processo de crítica das decisões tomadas pelo poder executivo.

No Direito Político, após afirmar que a ideia de Estado (*civitas*), enquanto conjunto de homens sob leis jurídicas a priori, deve servir de norma para a unificação “efetiva” de uma comunidade política, Kant apresenta a divisão do Estado em três poderes e deixa claro que todo o direito deve ter sua origem no poder legislativo que pertence à vontade unida do povo. Ele afirma:

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria) Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein. (MS, p. 313-314).¹²

Ao apresentar as características do poder legislativo como soberania popular, Kant deixa clara a importância do acordo (*Übereinstimmung*) entre as vontades e do consentimento (*Einstimmung*) dados pelos membros da comunidade política. O cidadão possui liberdade legal exatamente na medida em que se submete apenas a leis às quais pode dar o seu assentimento (*Beistimmung*) e independência civil na medida em que não se deixa representar por nenhum outro nos assuntos jurídicos (MS, p. 314). Esse consentimento é expresso

¹² Trad: O poder legislativo só pode pertencer à vontade unificada do povo. Visto, com efeito, que dele deve proceder todo direito, ele não deve por meio de sua lei poder fazer injustiça a ninguém. Ora, se alguém decreta algo contra um outro, é sempre possível que, com isso cometa injustiça contra este, mas nunca naquilo que decide sobre si mesmo (pois volenti non fit iniuria). Somente a vontade concordante unificada de todos, portanto, na medida em que cada um decida a mesma coisa sobre todos e todos sobre cada um, isto é, a vontade popular universalmente unificada, pode ser legisladora.

efetivamente pelo voto (*Stimmegebung*), na participação ativa do cidadão na legislação. Ao apresentar a distinção entre cidadão ativo e passivo, Kant afirma que a capacidade de voto é o que qualifica o cidadão não meramente parte, mas sim como parte atuante (*handelnder Teil*) da comunidade política por seu próprio arbítrio, em comunidade com outros (*in Gemeinschaft mit anderen*).¹³ Os cidadãos ativos são, portanto, apresentados por Kant como membros que organizam o Estado ou colaboram na introdução de certas leis (MS, p. 315).

Na passagem em que caracteriza o poder executivo, Kant também deixa clara a necessidade de interação dos cidadãos não apenas na legislação, mas também com relação à administração do Estado. No opúsculo de 1793, *Sobre a expressão corrente*, Kant havia deixado mais explícita a necessidade de se manter a liberdade de livre manifestação do pensamento para garantir a adequação das ações do governo à vontade unida do povo. Ali, Kant afirma:

Es muß in jedem gemeinen Wesen ein Gehorsam unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein Geist der Freiheit sein, da jeder in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, daß dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerathe. [...] Denn es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzutheilen; [...] Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als daß sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern läßt? (TP, p. 305).¹⁴

13 Com essa distinção entre cidadãos ativos e passivos Kant exclui, contudo, a maior parte dos indivíduos de uma comunidade política da participação efetiva no processo de organização do Estado e elaboração de leis. As mulheres, as crianças, os serviçais e todos aqueles que não tem fonte própria de sustento são considerados apenas como cidadãos passivos e, portanto, impossibilitados de participar na legislação. Ainda que sustente que se possa “lutar para passar do estado passivo para o ativo”, Kant parece estabelecer o caso das mulheres como cidadãs permanentemente passivas, na medida em que elas são naturalmente dependentes dos homens, mesmo que adquiram meios para se sustentarem por si mesmas. Discuto essa questão no artigo “A mulher deve dominar, o homem governar”: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na Antropologia”, contrapondo a posição de Kant à reivindicação pelo direito civil das mulheres feita por seus contemporâneos, como de Gouges, Wollstonecraft e von Hippel.

14 Trad: Em toda a comunidade deve haver uma obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercitivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um espírito de liberdade, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coação é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo. [...] Com efeito é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; [...]. — E por que outro meio seria também possível fornecer ao governo os conhecimentos que favorecem o

Kant insiste, assim, na necessidade do convencimento dos cidadãos mediante razões, assim como na importância da comunicação recíproca entre os homens para a ponderação sobre as normas que regem a coexistência das liberdades.

Ora, na *Doutrina do Direito*, ainda que de maneira menos explícita, Kant pressupõe a liberdade de manifestação pública dos cidadãos frente às decisões tomadas pelo governo. Ele afirma que as disposições ou decretos do governo, que consistem em regras ou decisões com relação a casos concretos de acordo com a lei, são revogáveis e podem, portanto, ser questionadas pelos cidadãos. Kant argumenta que o Estado não despótico tem de tratar os cidadãos *“nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit”* [segundo as leis de sua própria independência] (MS, p. 317) e, portanto, tem de tomar decisões considerando o possível consentimento dos membros da comunidade política. Assim, ainda que negue a possibilidade de um direito de resistência dos súditos, Kant estabelece que é possível opor queixas às injustiças cometidas pelo chefe de Estado, de modo que este possa propor reformas políticas. Podemos sugerir assim que a leitura do direito público à luz dos opúsculos políticos nos permite reconhecer que para Kant a interação e comunicação entre os cidadãos não é lateral para a legitimação do direito. Pelo contrário, esta exige o consentimento dos membros da comunidade política e o convencimento dos cidadãos mediante a razão.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras originales de I. Kant. Se indica solamente la paginación de las obras completas. En las citas textuales se siguen las traducciones indicadas en el siguiente listado.

Bobbio, Norberto (1997). *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant* (A. Fait, Trad.). Brasília, Brasil: UNB.

Brito Cruz, Jose Humberto (2004). *Autonomia e obediência: o problema do direito de resistência na filosofia moral e política de Immanuel Kant*. Tese. Universidade de São Paulo, Brasil.

Flikschuh, Katrin (2004). *Kant and the modern political philosophy* [Kant e a filosofia política moderna]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Forst, Rainer (2007). *Das Recht auf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* [O direito à justificação:

seu próprio desígnio fundamental senão o de deixar manifestar-se este espírito da liberdade tão respeitável em sua origem e nos seus efeitos?

elementos duma teoria construtivista da justiça]. Frankfurt am Main, Alemanha: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1962). *Mudança estrutural da esfera pública investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa* (D. L. Werle, Trad.). São Paulo, Brasil: UNESP.

Habermas, Jürgen (1997). *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade* (F. Siebeneichler, Trad.). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Hamann, Johann George (1992). Metacrítica ao purismo da razão. En F. Gil (ed.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa, Portugal: Calouste Gulbenkian.

Hegel, George Wilhelm Friedrich (2002). *Fenomenologia do Espírito* (P. Meneses, Trad.). Rio de Janeiro, Brasil: Vozes.

Höffe, Otfried. (1994). *Kategorische Rechtsprinzipien* [Princípios categóricos do direito]. Frankfurt, Alemanha: Suhrkamp.

Höffe, Otfried (2001). “Königliche Völker”: *Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. [“O povo soberano”. Sobre o direito cosmopolita e a teoria da paz de Kant]. Frankfurt, Alemanha: Suhrkamp.

Hulshof, Monique (et. al.) (2008). Diferenciação e complementaridade entre direito e moral. En M. Nobre, R. Terra (Eds.), *Direito e democracia: Um guia de leitura de Habermas*. São Paulo, Brasil: Malheiros.

Hulshof, Monique (2018) “A mulher deve dominar, o homem governar”: as considerações de Kant sobre a incapacidade civil da mulher na *Antropologia*. En N. Lerussi (ed.), *Estudios sobre antropología kantiana*. Buenos Aires, Argentina: RAGIF.

Jacobi, Friedrich. H. (1992). Sobre o idealismo transcendental. En Gil (ed.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

Kant, Immanuel (1902ss.) *Gesammelte Schriften* [Escritos completos] *herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente *Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlim, Alemanha: Walter de Gruyter.

Kant, Immanuel (1999) *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* [Princípios metafísicos da doutrina do direito]. O. Höffe, (ed.). *Klassiker Auslegen*, Bd. 19. Berlim, Alemanha: Akademie Verlag.

Kant, Immanuel (2004) *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (R. Terra, trad.). São Paulo, Brasil: Martins Fontes.

Kant, Immanuel (2009) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (G. A. Almeida, Trad.). São Paulo, Brasil: Barcarolla/Discursos Editoriais.

- Kant, Immanuel (2013). *Metafísica dos Costumes* (C. Martins Trad.). São Paulo, Brasil: Vozes.
- Kant, Immanuel (2015). Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. In: *A paz perpétua e outros opúsculos* (A. Morão Trad.). Lisboa, Portugal.
- Kersting, Wolfgang (1983). *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie* [A liberdade bem ordenada. A filosofia do direito e do estado de Kant]. Berlim, Alemanha: de Gruyter.
- Kersting, Wolfgang (2004). *Kant über Recht* [Kant sobre o direito]. Paderborn, Alemanha: Mentis.
- Kleingeld, Paul (1995). *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants* [Progresso e razão: sobre a filosofia da história de Kant]. Würzburg, Alemanha: Konigshausen & Neumann.
- Maus, Ingeborg (1992). *Zur Aufklärung der Demokratietheorie* [Para o esclarecimento da teoria da democracia]. Frankfurt, Alemanha: Suhrkamp.
- Maus, Ingeborg (2011). *Über Volkssouveränität: elemente einer Demokratietheorie* [Sobre a soberania do povo: elementos do uma teoria da democracia]. Berlim, Alemanha: Suhrkamp.
- Munzel, Felicitas (1999). *Kant's Conception of moral character. The critical link of morality, anthropology, and reflective judgment* [A concepção de Kant sobre o caráter moral. A conexão crítica entre moralidade, antropologia e juízo reflexivo]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- O'Neill, Onora (1989). *Constructions of reason: explorations of Kant's practical philosophy* [Construções da razão: explorações da filosofia prática de Kant]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Peres, Daniel Tourinho (2004). *Kant. Metafísica e Política*. São Paulo, Brasil: UNESP.
- Terra, Ricardo (1995). *A política tensa. Ideia e Realidade na Filosofia da História de Kant*. São Paulo, Brasil: Iluminuras.
- Terra, Ricardo (2004). *Kant e o Direito*. São Paulo, Brasil: Jorge Zahar.

Davos 1929. Ernst Cassirer e Martin Heidegger davanti a Kant

Davos 1929. Ernst Cassirer and Martin Heidegger in Front of Kant

Domenico Scalzo
Universidad de Urbino, Italia

RESUMEN Il saggio ruota intorno alla disputa sull'eredità kantiana che avvenne a Davos, nel 1929 tra Cassirer e Heidegger. Al suo centro è il rapporto tra immaginazione, libertà e politica. Due diverse letture di Kant che stanno in una discrepanza che suscita sgomento. Un'opposizione, non un livellamento ermeneutico, tra i due. Opposizione filosofica che si lega fin nell'intimità della parola alla positività di ciò che è posto — e non necessariamente contrapposto — di fronte alla posizione contraria; opposizione filosofica quale figura produttiva del negativo, perché ne incorpora il potenziale di movimento e di trasformazione, evitando l'esclusione di una interpretazione da parte dell'altra. Un'opposizione reale tra forze contrarie, entrambe positive, così deve leggersi il confronto o la disputa tra Cassirer e Heidegger a Davos, perché nessuna delle due filosofie deriva il proprio senso dalla negazione dell'altra, come avrebbe detto Kant, dei contrari che non sono contraddittori, ma si comportano l'una con l'altra secondo un piano ontologico e simbolico insieme che da una parte le rende necessarie entrambe dall'altro le fronteggia in un solo campo del sapere. Sullo sfondo le ombre nere che si allungano sulla Germania e l'Europa. Tenebre che presto getteranno l'opposizione nell'oscurità, imponendo una notte del mondo in cui una filosofia salverà nell'esilio il simbolico, mentre l'altra si abbandonerà alla sua replica distruttiva nell'annientamento dell'essere.

PALABRAS CLAVE Libertà; Stato; Immaginazione; Essere; Forma; Simbolo; Mito; Politica; Sovranità; Costituzione; Popolo.

ABSTRACT *The essay focuses on the dispute over the Kantian legacy that took place in Davos, in 1929, between Cassirer and Heidegger. The relationship between imagination, freedom and politics is at its core. Two different readings of Kant stand in a discrepancy that generates dismay. An opposition, not a hermeneutical leveling, stands between the two. It is a philosophical opposition that is intimately linked to the positivity of what is posed - and not necessarily opposed — next to the opposite position; philosophical opposition as a productive figure of the negative, because it incorporates the potential for movement and transformation that the negative has, avoiding the exclusion of one interpretation from the other. One must*

therefore read the confrontation or dispute between Cassirer and Heidegger in Davos as a real opposition between opposing forces, both positive, because neither philosophy derives its meaning from the negation of the other, as Kant would have said. The opposites do not contradict each other, but rather face each other according to an ontological and symbolic plan which on the one hand makes them both necessary but on the other hand opposes them in a single space of knowledge. In the background stand the black shadows that stretch over Germany and Europe. Darkness that will soon throw the opposition into the darkness, imposing a night of the world in which one philosophy will save the symbolic through the exile, while the other philosophy will abandon itself to its destructive repetition leading to the annihilation of the being.

KEY WORDS *Liberty; State; Imagination; To be; Form; Symbol; Myth; Policy; Sovereignty; Constitution; People.*

RECIBIDO RECEIVED 01/05/2018

ACEPTADO ACCEPTED 10/11/2018

PUBLICADO PUBLISHED 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Domenico Scalzo, Departamento de Economía, Sociedad y Política de la Universidad de Urbino “Carlo Bo”.

Correo electrónico: domenico.scalzo@uniurb.it

ORCID: <http://orcid.org/000-0001-9612-5411>

Confronto o disputa su di un'eredità di pensiero

Davos, primavera 1929. Un luogo e una data che rappresentano uno spartiacque nella filosofia del Novecento (Friedman, 2004). Un affrontarsi di pensiero e politica. Il celebre incontro che si svolse nel salone del Grand Hotel Belvedere tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger non evoca soltanto una gigantomachia tra gli autori di due delle più importanti opere filosofiche di quegli anni decisivi della crisi della coscienza europea: la *Filosofia delle forme simboliche*, apparsa nel decennio precedente, ma il cui ultimo volume Cassirer aveva licenziato poche settimane prima del seminario, l'opera che consacra definitivamente la scuola neokantiana come la corrente accademica più accreditata e feconda del panorama culturale tedesco, ed *Essere e Tempo*, un libro pubblicato soltanto due anni prima, la cui prima edizione da volume separato era stata stampata come estratto della rivista che l'aveva raccolto insieme ad un altro trattato; un'opera che nel giro di pochi mesi viene riconosciuta come una pietra miliare del metodo fenomenologico inaugurato dalle ricerche di Husserl, benché la scoperta più originale di Heidegger fosse stata già a quel tempo l'ermeneutica della fatticità.

Confronto o disputa. Chi crede che in gioco in quel dibattito vi sia giustappunto la contrapposizione, sia pur profonda, sul piano della terminologia filosofica, tra l'ontologia fondamentale che Heidegger rinnova attraverso la domanda sul senso dell'essere, cioè impostando un problema che sembrava caduto nella dimenticanza della tradizione metafisica, e la filosofia della cultura, la cui cifra teoretica Cassirer raggiunge percorrendo l'intera ampiezza delle sue articolazioni, a partire da una critica della pura conoscenza, svolta in direzione di un sapere colto nell'unità dinamica delle sue forme simboliche, sbaglia. Ma soprattutto non rende ragione del carattere epocale dell'evento, cui assisteremo invece coloro che si arrampicarono su quelle altezze filosofiche: vecchi accademici e giovani promesse della filosofia, i quali videro, tutti, nei due contendenti, nei loro rispettivi ordini di discorso, non soltanto gli interpreti più decisivi di altrettante radicali visioni del mondo, due modi inconciliabili di intendere l'evoluzione dell'umanità moderna, bensì anche l'esprimersi, che muore all'intenzione, di un'opposizione di pensiero, la cui forza di attrazione non si spense quando sulla battaglia della verità cadde la sera, perché essa continuò ad agire, in direzione ostinata e contraria, negli strati profondi della nostra cultura, come della nostra società, facendo sentire i suoi effetti per tutto il tempo che durò l'età degli estremi.

Il tema scelto dagli organizzatori dell'incontro di Davos non poteva che provocare tale estensione del campo di dominio della lotta. Che cosa è

l'uomo? (Heidegger, 1929/1991). Una domanda che era stata già sollevata da Kant lungo il proprio itinerario di pensiero, quando nell'introduzione al proprio corso di *Logica* (L) il filosofo aveva ritenuto che essa potesse seguire le tre domande su cui si concentra la più intima essenza della ragione umana — Che cosa posso sapere? Che cosa posso fare? Che cosa posso sperare? — quindi raccogliere l'oggetto immenso della filosofia in senso cosmopolitico, e ciò in virtù delle discipline che corrispondono alle prime tre, in quanto la domanda antropologica che tutte le riassume non è un'aggiunta estrinseca e superflua, bensì il fondamento della loro verità ontologica. Chiedere che cosa è l'uomo restituisce alla memoria della filosofia il tempo primo di una questione metafisica, come se fosse possibile risalire alla notte del mondo in cui il dimenticato è conservato come l'indimenticabile di ogni pensiero, e là far valere la considerazione che l'uomo è un essere che si pone domande alle quali egli non è in grado di dare una risposta; domande, come quella sull'anima, o della sua immortalità, su Dio, o della sua esistenza, sull'uomo, o circa l'enigma della libertà; questioni che, per Kant, sono fuori dal dominio dell'esperienza, circoscritto dal soggetto della conoscenza che abita l'isola dai confini certi e definiti, dove a ogni cosa è assegnato il suo posto, ma cui non approda neppure il viaggio della ragione pura, sebbene, come un navigatore errabondo e avido di scoperte, un marinaio amante del tentativo, ancor prima che di una terra incognita, il pensiero si arrischi nel mare dei discorsi della dialettica trascendentale, per esplorarlo in lungo e in largo, invischiato in avventure che esso non potrà mai troncane, né potrà mai condurre a termine (*cf.* KrV). Questioni che Kant pone nel conto dell'antropologia, ma che a tutti gli effetti esigono una lezione ancor più rigorosa. Una scaturigine metafisica della domanda, la quale a sua volta può essere elaborata secondo i criteri di una funzione regolativa della ragione, tale da abbracciare il più possibile l'ambito dell'esperienza lungo la terra ferma dell'intelletto, di agire con la massima libertà, di renderci tanto più degni di una pur sempre possibile immortalità dell'anima, oppure corrisposta attraverso lo svolgimento e la ripetizione della fondazione del suo problema nella propria originarietà, cioè esplicitando le possibilità ancora nascoste nel fondo della sua storia in un progetto che, nello stesso tempo, si rapporti contemporaneamente alla finitezza dell'esserci e alla comprensione dell'essere.

Fu così che il confronto tra Cassirer e Heidegger si trasformò in una disputa circa l'interpretazione del pensiero di Kant (Heidegger, 1929/1991). E se la disputa tra i due poté sfociare in un dissenso di pensiero altrettanto radicale, portando alla luce “due diverse concezioni delle origini e delle funzioni della razionalità che hanno animato in sé gran parte della storia della filosofia”

(Ferrari, 1996, p. 261), da evocare ancora oggi il paragone con il medesimo conflitto simbolico tra due mondi, descritto da Thomas Mann, qualche anno prima, sotto le medesime cime tempestose, nella *Montagna Incantata*, attraverso “l’invenzione poetica” di figure letterarie così antitetiche e dissonanti, quali l’umanista Settembrini e padre Naphta, lo spirito irrazionale e iconoclasta del romanzo, non può passare sotto tono, quasi inavvertita dalla critica, per non suscitare sgomento, che di una discrepanza filosofica si trattò. Perché il confronto non andò perso nella disputa; si riebbe dalla propria negazione come l’espressione di una determinazione che non poteva essere tolta, cui soltanto un irriducibile conflitto filosofico avrebbe potuto corrispondere. L’esperienza di pensiero, compiutasi nel nome di Kant, tra Cassirer e Heidegger, divise certamente i termini della loro interpretazione. Essa dovette necessariamente divergere nei fatti, in quanto era maturata dall’unità di una cosa comune, ovvero dava parola alla cosa stessa, nel senso che cercò di fare giustizia dell’opera di un autore ascoltando unicamente la sua voce. La voce di Kant. Una voce, di per sé controversa, perché il filosofo aveva dichiarato, lungo la sua opera, di essere in possesso della chiave per aprire l’intero segreto della metafisica, fin ad allora ancora occulta in se stessa, benché, nello stesso tempo, egli non si fosse mai espresso univocamente circa il vero oggetto della critica della ragione pura; se essa poteva risolversi nella logica della conoscenza scientifica oppure dovesse costituire soltanto il colpo d’avvio di una problematica che si sarebbe orientata in modo del tutto diverso. Controversa la voce di Kant, quindi, perché avrebbe acceso un conflitto di interpretazioni perenne già sulla soglia del proprio testo tra coloro che corrisponderanno alla domanda da essa posta: se la metafisica è da seppellire come una morta rappresentazione della realtà oppure da risvegliare a nuova vita.

Ecco perché a Davos non si trattò di combinare diversi punti di vista in un gioco di reciproca mediazione, né mai nessuno dei due filosofi coltivò il desiderio o la speranza di convertire l’altro alle proprie ragioni; a prevalere nella disputa fu il confronto, la persuasione della verità che deve raggiungersi in una discussione filosofica, quando gli opposti imparano a vedersi correttamente, cercando di comprendersi esattamente nell’opposizione medesima della verità che muore all’intenzione. E tuttavia sbaglieremmo a pensare che nel dibattito i due scelsero, come Kant aveva raccomandato da qualche parte, il metodo della partecipazione alla causa universale della ragione, a partire dal tentativo di estrarne ciò che riguarda il tutto, offrendosi l’un l’altro una mano soccorrevole che trattasse i loro reciproci errori come cosa di secondaria importanza; no, se Davos rammemora ancora un evento filosofico è perché, compendosi nella fondazione kantiana della filosofia, la disputa praticò, per

così dire, un'arte dalla radice a noi sconosciuta, ma comune ai due ceppi della conoscenza; espressione di un'indispensabile funzione dell'animo umano, che i due avevano appreso alla scuola di Kant, ma anche prodotto di una facoltà senza patria, l'immaginazione, nel cui orizzonte temporale le loro filosofie avevano dischiuso la propria interrogazione alle connessioni che il problema dell'essere stabiliva con la finitezza dell'esserci nell'uomo oppure con le forme simboliche del suo essere un animale culturale (*cf.* KrV). Allora, pur non avendo imparato dalla natura le vere scaltrezze di tale arte, in modo da poterle presentare senza veli, si può dire, ricorrendo a un ciclo di immagine storiche, soltanto ciò che segue: se per una ragione socialmente rilevante, che ha da fare con la "situazione spirituale del tempo", per richiamare alla memoria il titolo di un significativo libro di Karl Jaspers, pubblicato poco tempo dopo, o addirittura con la negazione della libertà della filosofia tedesca che si consumerà nella crisi della democrazia di Weimar qualche anno più tardi, non è possibile accostarsi al secondo ciclo dei *Davoser Hochschulkurse*, e giudicare la particolare atmosfera filosofica che regnava in quelle stanze, senza aver prima percepito nell'aria che colà si respirò il clima avvelenato da una tragedia imminente, un tramonto dell'occidente che avrebbe allungato definitivamente le ombre della Germania segreta nelle tenebre di un campo di sterminio, è pur vero che il senso strettamente teoretico della disputa non deve sfuggire anche soltanto per comprendere cosa è realmente in gioco nella vocazione politica della filosofia.

La tesi che intendo elaborare riguarda precisamente il ruolo che Cassirer e Heidegger riconoscono all'immaginazione trascendentale, sia nella *Critica della ragion pura* attraverso lo schematismo trascendentale, e più velatamente, per il suo libero gioco, nella *Critica della capacità di giudizio*, quale facoltà originariamente unificante, dalla quale scaturiscono, come da una sorgente, intuizione e concetto, intelletto e ragione. Essa è da entrambi considerata come un motivo infinitamente fecondo del pensiero di Kant, e della filosofia critica nel suo complesso, sebbene il loro comune accordo intorno a tale capacità diverga sulla via da seguire rispetto alla sua propria produzione: una teoria dell'esperienza, compatibile con l'esigenza di un regno dei fini, che l'essere umano avverte nel suo cuore, quale movente delle proprie azioni morali, oppure una fondazione della metafisica nella sua originaria età, tale da svelare come l'essenza dell'uomo giaccia nel luogo proprio della sua finitezza. L'idea che mi muove è che se collocata nella giusta luce, una riflessione sull'immaginazione trascendentale possa informare circa il pensiero di Cassirer e di Heidegger meglio di molte letture circostanziate della loro rispettiva opera; interpretazioni, quest'ultime, che, trascurando il convenire di

entrambi in un tale vortice dell'origine, sembrano volte soltanto ad individuare i punti di saturazione e di separazione della loro opposizione critica, pari a tante gocce di pensiero da là si distaccano, e non seguire la possibile ritmica comune del pensiero, la quale trascina nella fondazione della filosofia che si vuole cercare il materiale della loro nascita, valorizzando quel possibile dialogo di pensiero nella comune dipendenza della "cosa da pensare" la cui ricerca costituiva lo spirito stesso dei confronti di Davos, ben al di là certamente delle differenze che tale prospettiva non di meno produce (Heidegger, 1929/1991).

Era stato Cassirer, servendosi di un'espressione di Goethe, a porre l'accento su di una vera e propria fantasia del sensibile, la quale si palesa attiva nei vari campi della creatività spirituale, cui, in ultima analisi, deve riferirsi l'attività simbolica della coscienza. In un luogo decisivo dell'*Introduzione alla Filosofia delle forme simboliche* egli aveva sottolineato come essa facesse sorgere uno specifico libero mondo di immagini: un mondo che per la sua natura immediata porta tuttavia in sé il colore del sensibile, benché rappresenti una sensibilità già formata e quindi dominata dallo spirito, tale che non è possibile più parlare di un sensibile già dato e trovato, ma di un sistema di molteplicità sensibili prodotte in una qualche forma del libero immaginare. Per poi concludere che il sistema delle molteplici manifestazioni dello spirito non può essere da noi colto se non per il fatto che seguiamo le varie tendenze della sua originaria facoltà immaginativa (Cassirer, 1923/2001b, p. 23 [24]). Immaginazione nella quale è giusto scorgere riflessa l'essenza dello spirito, perché questa si può presentare a noi solo in quanto si attua nell'elaborazione formale del materiale sensibile. Un'ideazione simbolica diviene l'immaginazione quale atto di originaria formazione della realtà, tale da costituirne per la prima volta la visione e di conferirle senso, che conferma il detto di Goethe secondo il quale coloro che abbracciano la realtà, nella sua intera unità e sotto il medesimo riguardo, operano in modo produttivo e per quanto credono di fuggire all'immaginazione, sono tuttavia costretti, quando meno se l'aspettano, a chiamarla in aiuto, perché non c'è un vero vedere sensibile che non sia sempre un vedere con gli occhi della mente (Cassirer, 1929/2002b). Una visione dalla quale Cassirer era, per così dire, indietreggiato per non subire l'accusa di una riduzione psicologica del senso del trascendentale, temendo che per quella via esso potesse andare distrutto, quando egli aveva avuto accesso al fenomeno della gravidanza simbolica (Ferrari, 1996). Mi spiego. Nel giro di poche pagine nel terzo e conclusivo volume della sua grande opera, egli afferma che il complesso delle regole possibili, su cui poggia la struttura del mondo sensibile, è raccolto dalla *Critica della ragion pura* nel concetto di intelletto, e che per gravidanza simbolica si deve

intendere la maniera in cui un'esperienza vissuta della percezione, in quanto esperienza di "senso", racchiude in sé un determinato "senso" non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto, derivando dal loro vorticoso rapporto l'idea che il processo simbolico sia come un'unica corrente di vita e di pensiero, che percorre la coscienza, e che in questo mobile fluire realizza per la prima volta la molteplicità e il nesso della coscienza, la sua ricchezza come la sua continuità (Cassirer, 1929/2002b, pp. 236-253 [254-272]).

Ambivalenza dell'immaginazione che non era sfuggita ad Heidegger, quando, un anno prima di Davos, recensendo il secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, il testo sul pensiero mitico, evocava propriamente la fantasia del sensibile, quale capacità caratterizzante la forza formatrice del mito (Cassirer, Heidegger, 1990). Un riconoscimento cui seguiva immediatamente un'obiezione circa il fatto che l'opera non avrebbe del tutto chiarito la funzione ontologica di tale facoltà all'interno della filosofia critica, mancando quindi di rendere palese come un'interpretazione della comprensione mitica dell'essere fosse ben più complessa e profonda di quanto risultasse dalla sua esposizione, cioè dalla sua riduzione del mito a forma funzionale della coscienza formatrice, a sua specifica forma simbolica; e ciò secondo una dubbia interpretazione della rivoluzione copernicana di Kant, che è alla base dell'estensione della critica della ragione pura in una filosofia della cultura, in virtù della quale ogni realtà effettuale deve essere ritenuta il prodotto della coscienza formatrice. Una comprensione che avrebbe potuto essere raggiunta soltanto se si fosse riuscito a impostare il tema filosofico fondamentale che riguarda il mito, cioè in che modo, e attraverso quale metodica, esso appartiene all'esserci in quanto tale come una sua costitutiva possibilità; elaborazione che avrebbe significato insieme cogliere il nocciolo della problematica trascendentale nella sua originarietà e fondare la interpretazione essenziale del mito su di un'ontologia radicale dell'esserci alla luce del problema dell'essere in generale, in una prospettiva metafisica che proprio la rivoluzione copernicana avrebbe aperto nella misura in cui sarebbe stato revocato in atto il suo allargamento (Cassirer, Heidegger, 1990).

Non deve sorprendere allora che proprio a Davos, nelle conferenze che precedettero il dibattito, esponendo l'idea che aveva presieduto alla propria interpretazione fenomenologica del pensiero di Kant nelle lezioni di Marburgo, e che egli svilupperà più compiutamente nel *Kant-Buch* de 1929, ovvero che "la critica kantiana della ragion pura è una, o meglio, la prima fondazione esplicita della metafisica", Heidegger sostenga che il fondamento della possibilità della conoscenza sintetica a priori sia l'immaginazione trascendentale, la facoltà che Kant pianta nella terra della sua opera come

la radice da cui si sviluppano i due ceppi della conoscenza — la sensibilità pura e l'intelletto puro — una fonte cui debbono essere ricondotte sia la ragione teoretica che quella pratica, quantunque esse rimangano distinte o costituiscano un'unità e nonostante il filosofo si fosse ritirato sgomento e atterrito davanti a così tanto radicalismo della propria posizione quasi fosse stato colto dal terrore dell'immaginazione riscrivendo le pagine sulla dottrina dello schematismo trascendentale (Heidegger, 1929/1991, p. 150 [145]). Lo sviluppo conseguente di tale idea è che la posizione raggiunta, richiedendo uno svelamento radicale e rinnovato del fondamento della possibilità della metafisica come disposizione naturale dell'uomo — ovvero una metafisica dell'esserci che deve necessariamente porre il problema dell'essenza dell'uomo in un modo che si trova avanti a ogni antropologia filosofica come a qualsiasi filosofia della cultura — comporti la possibilità di dare piena attuazione alla distruzione fenomenologica di quelli che fino allora erano stati i fondamenti della metafisica occidentale, ma potremmo aggiungere dell'umanesimo che ha caratterizzato la modernità europea, ossia, “lo spirito, il logos, la ragione” (Heidegger, 1929/1991, 225 [222]). Distruzione il cui compito era stato illustrato nei paragrafi introduttivi di *Essere e Tempo*, e la cui ripresa avverrà con la *Kehre* dell'essere, di cui la prolusione, ancora del '29, *Che cosa è Metafisica*, costituirà un documento decisivo in quanto trascrive tematicamente ciò che Heidegger disse a voce circa l'analitica esistenziale dell'esserci per rispondere alla domanda che cosa è l'uomo, quasi a voler suggerire che è la domanda la cosa del pensiero piuttosto che il suo oggetto, per quanto immenso quest'ultimo possa essere e significare:

L'analisi dell'angoscia ha la funzione non di rendere visibile un fenomeno centrale dell'uomo, ma unicamente di preparare la strada alla questione in base a qual senso metafisico dell'esserci, dell'esserci stesso è possibile che l'uomo in generale venga posto di fronte a qualcosa come il nulla? L'analisi dell'angoscia è impostata in relazione al fatto che la possibilità di pensare qualcosa come il nulla, anche soltanto come idea, sia fondata congiuntamente in questa determinazione della tonalità affettiva che è l'angoscia. Soltanto se comprendo il nulla, o l'angoscia, ho la possibilità di comprendere l'essere. L'essere è incomprendibile, se è incomprendibile il nulla. È soltanto nell'unità della comprensione dell'essere e del nulla che scaturisce la questione del “perché”. Perché l'uomo può porre la questione del “perché” e perché non può far a meno del domandare? (Heidegger, 1929/1991, p. 226 [221]).

L'immaginazione della libertà

E ora gli atti del dibattito (Heidegger, 1929/1991). Dalla loro lettura risulterà ancora più evidente la posta in gioco della disputa filosofica. Immediatamente può considerarsi da una parte, l'importanza che assume per Heidegger il confronto critico con la tradizione del neokantismo tedesco, e in modo speciale con la scuola di Marburgo, per avviare il processo di distruzione fenomenologica della metafisica attraverso l'ermeneutica della fatticità condotto da *Essere e Tempo* fino al *Kant e il problema della metafisica*, e dall'altra, quanto Cassirer tenga a intrattenere un rapporto filosofico con Heidegger in quegli stessi anni, anche al di là di quanto si può evincere dalla disputa di Davos e dalla successiva recensione del '31 del libro di Heidegger su Kant (Cassirer, Heidegger, 1990). È Cassirer ad aprire le danze. Il tema è il neokantismo. Per sgombrare il campo da facili semplificazioni, egli lo rappresenta come il capro espiatorio della filosofia contemporanea, rivendicando l'individuazione di una direzione di ricerca piuttosto che l'adesione a un sistema dottrinale. L'idea è che il neokantismo sia un concetto funzionale, un indirizzo problematico della filosofia, cui neppure Heidegger può definirsi estraneo.

E tuttavia Heidegger non si riconosce nella medesima scuola di Cassirer. Qui basti ricordare come egli batta particolarmente sul carattere restrittivo del trascendentalismo di Marburgo. Il neokantismo non solo ha interpretato la *Critica della Ragion pura* come una fondazione epistemologica della scienza matematica della natura, ma ha tentato di estendere il medesimo statuto metodologico all'ambito delle scienze dello spirito, esponendosi così, oltre che al pericolo di un controllo e di una riduzione in senso scientifico dell'etica e dell'estetica, all'impasse teorica che può derivare dalla difficoltà intrinseca cui va incontro una presentazione della scienza, la quale, come sapere obiettivo, non può ancorare il proprio presupposto sull'estetica trascendentale, il dominio della sensibilità in cui Kant invece ripone le dimensioni dello spazio e del tempo. La sua obiezione chiama in causa proprio l'autorità di quest'ultimo: "Kant non voleva affatto dare una teoria delle scienze naturali, ma voleva mettere in luce il problema della metafisica, e precisamente, dell'ontologia" (Heidegger, 1929/1991, p. 220 [218]).

Già nelle conferenze che precedettero il dibattito, come si desume dalla prima appendice del testo su Kant, è in polemica con tale risultato interpretativo della scuola di Marburgo che Heidegger avanzerà la tesi che la critica kantiana non è una teoria dell'esperienza, bensì un dischiudersi della conoscenza ontologica volta alla "fondazione esplicita della metafisica" (1929/1991, p. 220 [215]). Se la si giudica da questa precomprensione teorica

occorre riconoscere che la questione dibattuta a Davos è più controversa di quanto possa in genere apparire. Va detto innanzitutto che proprio Cassirer, pur ammonendo Heidegger a non assimilare la propria posizione teoretica rispetto a Kant *sic et simpliciter* alla scuola di Marburgo, rivendica da parte sua un neokantismo “funzionale”, che tenga conto della dinamica delle forme simboliche della coscienza. Una precisazione che suona come una sostanziale apertura di credito, quando non addirittura come una concessione, alle tesi di Heidegger, nella misura in cui egli riconosce che la validità del metodo trascendentale sarebbe stata limitata da Cohen nell’assumere quale esclusivo “termine costitutivo della questione la scienza matematica della natura” (1929/1991, p. 225 [220]). Allo stesso tempo non deve essere dimenticato quanto Heidegger scrive in un passo del libro di Kant, il cui significato non può che costituire un tardivo riconoscimento alla scuola di Cohen.

Per quanto insostenibile sia il tentativo dell’interpretazione marburghese di Kant di concepire spazio e tempo come “categorie” in senso logico e di risolvere l’estetica trascendentale nella logica, — afferma Heidegger — vi è tuttavia un motivo autentico che ha sospinto questo tentativo: la convinzione, certo non chiarita, che l’estetica trascendentale per se presa non possa essere quel tutto che secondo la sua possibilità v’è in essa implicita. (1929/1991, p. 27 [24]).

Sebbene “il carattere preparatorio” che questo passaggio riconosce all’estetica, porti Heidegger a esplicitare il senso esaustivo della *Critica* “nella prospettiva dello schematismo trascendentale” differentemente da Cohen, ma forse anche da Cassirer, che lo individuano invece sul piano dei principi sintetici dell’intelletto, le due letture hanno tuttavia in comune il fatto di recuperare l’estetica sul piano dell’analitica (Heidegger, 1929/1991, p. 224 [226]). Una ripresa che ha una ripercussione non trascurabile sul piano degli effetti ermeneutica, in quanto, sebbene il giudizio di Cassirer sulla finitezza dell’esserci (e sull’assegnazione dell’essere al mondo tramite la decostruzione dell’intelletto nella stessa analitica a opera dell’immaginazione trascendentale e del nesso ontologico che quest’ultima stabilisce con la temporalità) sia critico, ciò che esse impedisce è una assimilazione della lettura del Kant di Heidegger a quella intuitiva e irrazionale di Schopenhauer, che era diffusa nella Germania del secondo ottocento e con la quale avrebbe potuto essere scambiata.

Ugualmente sfumata appare, soprattutto se si tiene conto della fondazione teoretica della *Filosofia delle forme simboliche* e dell’importanza che assume lo studio dell’estetica romantica, e in particolare di Goethe, nell’elaborazione del suo pensiero più fecondo, oltre all’intensa frequentazione dell’archivio Warburg, la critica che Cassirer svolge al “monismo”

dell'immaginazione che caratterizza l'interpretazione heideggeriana di Kant (Cassirer, Heidegger, 1990). Se da una parte Cassirer richiama, nella sua lettura di Kant, l'inveramento dell'intuizione nella spontaneità dell'intelletto, volto a recuperare il piano della dialettica trascendentale e del rapporto con le altre due critiche che l'interpretazione heideggeriana aveva sottovalutato, la stessa teorizzazione del simbolo quale soprattutto è al centro del primo e terzo volume della *Filosofia delle forme simboliche* non sarebbe stata possibile se non si fosse attribuita all'immaginazione una funzione decisiva e non si fossero riconosciuti, per così dire, i diritti dell'intuizione, i quali piuttosto di essere alienati nell'intelletto costituiscono a questo stadio dell'elaborazione teorica di Cassirer il veicolo di un "senso non intuitivo" espresso in maniera concreta. Mai Cassirer avrebbe potuto scrivere che

il simbolo non è un rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale, che esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza, se avesse lasciato indietro l'immaginazione della cosa. (1923/2001b, p. 19 [20]).

Ma ascoltiamo Cassirer aprire nella medesima direzione di Heidegger su uno snodo decisivo della questione della cosa, là dove la sintesi del giudizio viene mostrata in tutta la sua compiutezza:

C'è un punto nel quale siamo d'accordo, ed è che l'immaginazione produttiva in effetti sembra anche a me avere una posizione centrale in Kant. A questa conclusione sono stato condotto dai miei studi sul simbolico. Questo infatti è un problema che non si può risolvere senza ricondurlo alla facoltà dell'immaginazione produttiva. L'immaginazione è la relazione di tutto il pensiero all'intuizione. Kant la chiama: *synthesis speciosa*. La sintesi è la facoltà fondamentale del pensiero puro. Ma a Kant non importa la sintesi senz'altro, bensì in prima linea la sintesi che si serve delle *species*. Ma a questo problema della *species* porta nel cuore del concetto di immagine, del concetto di simbolo». Un pensiero che egli riaffermerà ancora due anni dopo, nella recensione a *Kant und das Problem der Metaphysik*, dichiarando di aderire pienamente alla concezione di Heidegger «sullo specifico punto per cui l'immaginazione trascendentale è la prova che non esistono in Kant tre facoltà separate, ma che esse sono invece tutte intrinsecamente unite in quella facoltà radicale. (Heidegger, 1929/1991, pp. 217 [220-221]).

Ciò non di meno l'interpretazione delle forme della sensibilità e dell'intelletto si dividono rispetto alla sintesi operata dal giudizio. Certamente la sensibilità non indica per Cassirer il momento meramente ricettivo, essa può rivendicare il proprio valore di attività spontanea al pari dell'intelletto e tuttavia dimentica il senso della rivoluzione copernicana che assume la possibilità di far leva sulla sensibilità quale elemento indicante una condizione esistenziale ineludibile, indice di una finitezza esposta nella sua fatticità, e sorvola sul fatto che nelle sezioni dell'estetica e dell'analitica si tratta di considerare le condizioni legali e trascendentali dell'esperienza oggettiva. Ma che Heidegger non abbia voluto svilire la sintesi del giudizio, né operare una riduzione dell'intelletto a un suo elemento superfluo è un'evidenza fenomenologica. Che il pensiero sia al servizio dell'intuizione non vuol dire infatti che l'intuizione annulli la facoltà dell'intelletto, bensì che l'essenza della conoscenza sia, al di là dell'intuizione e dell'intelletto stesso, radicata nella facoltà dell'immaginazione colta nella sua temporalità. Che questo possa scontrarsi inesorabilmente con la sintesi dei giudizi a priori dell'intelletto difesa da Cohen è senza dubbio vero, ma che possa venire incontro a quella evoluzione "funzionale" della medesima spontaneità dell'intelletto che Cassirer rivendica creativamente nel dibattito di Davos come un suo originale ed autonomo contributo alla questione è ciò che la discrepanza che suscita sgomento tra i due contendenti può restituire ogni oltre attesa o calcolo.

È la questione della libertà che si conquista il centro della scena. Il suo problema è introdotto da Cassirer come la questione vera che è al centro della filosofia di Kant. "Come è possibile la libertà. Kant dice che questo problema non è qualcosa che si possa comprendere. Noi comprendiamo soltanto l'incomprensibilità della libertà" (Heidegger, 1929/1991, p. 215 [221]). Il concetto di libertà non è schematizzabile. Un'abile mossa strategica rivolta contro il fianco scoperto della lettura ontologico fondamentale di Heidegger, che affonda il colpo sullo schematismo trascendentale nel momento stesso in cui si rivendica l'importanza dell'immaginazione rilevando però come Kant non lo conceda per l'etica. Etica che irrompe quindi produttivamente nella metafisica cambiandone il campo di gioco, perché non è l'essere ma l'uomo che agisce a costituire il problema della libertà:

L'imperativo categorico deve esser tale che la legge così stabilita non vale soltanto per gli uomini, ma per tutti gli esseri razionali. Qui all'improvviso si ha questo passaggio sorprendente: la limitazione a una sfera determinata improvvisamente viene a cadere. La dimensione etica come tale porta al di là del mondo dei fenomeni. Ma proprio questo è il tratto metafisico decisivo, e cioè che a questo punto si apre una breccia: si

tratta del passaggio al *mundus intelligibilis*. Questo vale per la dimensione etica, dove si raggiunge un punto che non è più relativo alla finitezza dell'ente che conosce, ma dove è posto un assoluto. E questo non lo si può spiegare soltanto storicamente. Si può dire che è un passo che Kant non avrebbe avuto il diritto di compiere, ma non possiamo negare il fatto che il problema della libertà è posto in modo da infrangere i limiti della sfera originaria. (Heidegger, 1929/1991, p. 216 [221]).

Il colpo di grazia alla sfera della finitezza sembra essere stato sferrato. Ritirarsi completamente all'interno dell'ente finito è possibile ma il costo teoretico che si paga è altissimo perché fraintende la domanda su cui ruota la *Critica della ragion pura*, mutilandola rispetto al problema della verità che essa elabora e rende rigoroso. Chiedendosi come siano possibili i giudizi sintetici a priori, Kant mostrava come non fosse possibile vincolarsi a un ente finito, l'aver posto la finitezza dell'essere umano è soltanto un punto di partenza da superare perché occorre arrivare a pensare la verità, ossia giudizi che nel loro contenuto non siano unicamente finiti, ma universalmente necessari. Le tre *Critiche* abbracciano un piano di significati che trascende l'esserci cui l'analitica esistenziale si arresta radicando l'interrogazione dell'essere nella sola e definitiva finitezza. Dove si compie il passaggio di quest'ultima verso la conoscenza, la ragione, la verità, resta non detta.

La risposta di Heidegger non si fece attendere. La domanda di Cassirer intorno al problema della libertà cade infatti al cuore di *Essere e Tempo*. Riprendere l'analitica esistenziale per mostrare come soltanto la finitezza possa aver bisogno dell'imperativo categorico oppure come l'intera questione della trascendenza sia resa possibile dal suo esserci è un compito che non può essere rinviato. Invertire radicalmente la direzione della domanda, non più dal finito all'infinito, dal tempo all'eterno, dall'immanenza alla trascendenza, corrisponde all'esigenza del pensiero che la finitezza dell'esserci apriva nella sua originalità. La *Kehre* dell'esserci nell'essere è servita ancor prima di prepararsi il terreno in cui sarebbe stato possibile approfondire la storia della metafisica come oblio della differenza ontologica, sebbene a gettare nel progetto sia ancora l'esserci stesso. Ecco. Se l'esserci non esiste allora neppure la verità può darsi. Ma se l'intima struttura dell'esserci è radicalmente finita, il suo essere possibile è determinato dall'intrinseca temporalità che l'attraversa da cima a fondo. Ciò equivale a dire che il tempo rimanda continuamente oltre se stesso, come fosse afferrato da una trascendenza interna, esposto in un orizzonte che non lo perde, ma lo rivolge al futuro e al passato proprio mentre accade. Ovvero che l'esserci è un ente finito soltanto in quanto egli è deciso per la propria morte, perché è la morte ad irrompere come autentica differenza

ontologica nell'esserci dell'uomo esponendo il progetto esistenziale ad una nullità essenziale. Nulla che l'angoscia dischiude all'uomo in un'anticipazione della morte che ha il carattere dell'attimo in cui il senso dell'esserci diviene la medesima temporalità originaria dell'accadere dell'essere, la cui finitezza lascia che sia, allo stesso tempo, se così è possibile dire, il tempo quale immagine mobile dell'eternità, o il numerato del movimento, degli antichi, piuttosto che il tempo soggettivo dell'elogio agostiniano dell'anima e quello oggettivo, omogeneo e vuoto del metodo sperimentale della scienza della natura come dello storicismo assoluto delle scienze dello spirito. Heidegger evoca l'analitica esistenziale in un giro di pensieri volto ad afferrare l'unità di essere e nulla, la loro reciproca appartenenza, rapporto al di fuori del quale la domanda sull'esserci dell'uomo elaborata dall'indagine ontologico-esistenziale è catturata dall'antropologia filosofica o della filosofia della cultura e ricacciata in una concezione del mondo presupposta.

La questione è di gran momento. Se non si afferra, infatti, l'originaria ed intrinseca relazione dell'esserci al tempo saremo restituiti alla realtà di una rappresentazione soltanto ontica della presenza dell'uomo, mentre l'abisso della finitezza sarà ricoperto dalla solida terra del soggetto, la cui verità si costituisce autonomamente attraverso la sua medesima riduzione ad oggetto, al fine di affermare soltanto la propria coscienza di essere. Questo significa che non avremo più gli occhi per scrutare l'orizzonte che la fenomenologia ermeneutica di *Sein und Zeit* dischiude nella forma di una domanda accessibile al solo colpo d'occhio dell'immaginazione, che non comprenderemo come sia possibile che l'essere accada velandosi nella rivelazione di ciò che viene alla presenza, o come si configura il rapporto io-mondo affinché ogni esistente possa liberamente manifestarsi (Heidegger, 1927/1977). È qui che si radica la libertà della trascendenza, in questo offrirsi non tematico di una direzionalità che non addita un oggetto e non può costringersi sulla via soggettiva di una teoria della conoscenza dell'esperienza perché libera il mondo dalla pura e semplice identità con se stesso e lo apre alla storia.

Heidegger riconosce, prima ancora di investire la fondazione metafisica di una domanda, come Kant abbia spinto la ricerca alle soglie della conoscenza ontologica delimitando l'indagine alla sola *possibilità* della conoscenza ontica. La ripetizione della fondazione metafisica nella sua originarietà si chiude trattando del passaggio dall'analitica trascendentale all'analitica esistenziale sollevando alla fine la questione che presiedeva alla stessa impostazione del problema ontologico di essere e uomo, a testimonianza del fatto che siamo dentro ad un circolo virtuoso dell'interpretazione. Il varco verso la domanda "che cosa è l'uomo" lascia, così, sul difficile cammino di un'ontologia della libertà a venire,

i seguenti segnava. Che la sola conoscenza ontica non è possibile se non si sveli, sia pure ritraendosi noumenicamente, la conoscenza ontologica. Che il tempo come unità estatica delle tre estasi temporali è la trascendenza stessa. Che la trascendenza definisce l'io, perché l'io non è nel tempo come se fosse immerso nella successione monotona e irreversibile degli adesso, ma è la decisione di esistenza che si radica nell'attimo in cui il tempo si temporalizza come temporalità ontologicamente costitutiva della finitezza. Che l'esserci è rivelazione del tempo, in quanto il tempo determina l'orizzonte puro nel quale l'ente può apparire, e offrirsi alla vista alla sintesi ontologica dell'io. Che l'io, essendo all'origine di questa sintesi, si piega nello stesso orizzonte che dispiega. Che soltanto in questo senso la temporalità originaria può esprimere l'essenza dell'uomo come finitezza dell'esserci. Che solo perché il *Dasein* si mantiene nell'orizzonte puro del tempo, additando la conoscenza ontologica come il *nulla* dell'ente che si manifesta come semplice presenza, la realtà umana può erompere dall'esistente ed essere in rapporto con se stessa e il mondo.

Libertà è il nome che Heidegger attribuisce alla trascendenza del *Dasein*. Libertà come fondo abissale dell'esserci, libertà come *il fondamento di un fondamento* che non ha niente da spartire con i riti di fondazione del potere perché decostruisce il soggetto e lo consegna al *Dasein* di modo che tale "consegna", divenga una liberazione per le possibilità che non sono ancora poste. Ecco la questione dell'essenza della libertà per Heidegger. Ovvero la libertà come condizione di possibilità della manifestazione dell'essere dell'ente, cioè della comprensione dell'essere. Effettività della libertà in quanto in essa è in gioco la domanda fondamentale della filosofia. Mi spiego. La libertà è sempre mia perché custodisce la possibilità che schiude l'uomo alla finitezza dell'esserci. La libertà è ciò che ha luogo là dove il mondo, che mi è dato, è talmente mio, che nel contempo, mi è dato di trascenderlo. La libertà è quindi la medesima trascendenza del *Dasein*, il fatto della sua esistenza, l'effettività del suo essere nel mondo. Ciò non di meno, la libertà non è uno spazio libero che può riempirsi della nostra semplice presenza nel mondo, perché libertà è abitare la distanza del mondo, nel senso che l'essere-nel-mondo libera il mondo dalla sua identità con se stesso, è l'evento dell'esserci nell'uomo, ma come l'accadere di qualcosa che nella sua stessa realtà non può mai avere la presenza della propria realtà e deve liberarsi all'infinito ad essa. Come scrive Jean-Luc Nancy:

La libertà è il fatto [...] di ciò che è da fare. La libertà è fattizia poiché è *l'affare* dell'esistenza. È un fatto, non nel senso di un fatto acquisito, o di un diritto "naturale", poiché è la legge senza legge di un'inessenzialità.

Gli uomini non nascono liberi così come nascono provvisti di un cervello: ma nascono infinitamente, alla libertà. (Nancy, 2000, p. 25).

La libertà, quale Heidegger la intende, sfugge alle tradizionali definizioni della libertà. Non si definisce né in termini di contingenza, né in termini di necessità, né in termini di spontaneità. Essa lascia essere: questo lasciare essere è proprio un lasciare, ma anche un lasciar essere. La libertà, afferma Heidegger, non è solo ciò che il senso comune ama far passare sotto questo nome: il capriccio che talvolta sorge in noi di far cadere la nostra scelta da una parte e dall'altra. La libertà non è una semplice assenza di costrizione relativa alle nostre possibilità d'azione o di inazione. Ma la libertà non è nemmeno una disponibilità nei confronti di un'esigenza o di una necessità — e dunque di un ente qualunque. Prima di tutto ciò — prima della libertà "negativa" o "positiva" — la libertà è l'abbandono al disvelamento come tale (Birault, 1978).

Libertà è dunque lasciar essere che la totalità dell'ente si manifesti e ci venga incontro come non decisa da nessun altro, al di fuori dell'essere che si ritrae nell'assenza di fondamento. L'esperienza della libertà è la trasmutazione dell'agire dell'uomo che rinuncia al volere e si lascia guidare dal potere dell'impotenza dell'essere alla verità del disvelamento del mondo. Il fatto della libertà consiste nel suo venire alla presenza, ma come una possibilità che non si realizza in nessuna realtà che insorge e dura. L'esperienza della libertà è transito, possibilità che diviene ed erra, che contempla anche la possibilità di non essere, poiché l'essere è fondato sul nulla. Avere un rapporto libero con la verità significa immergersi nel nulla. Ma questo comporta che la libertà esistente non è una proprietà dell'uomo, bensì che l'uomo esiste e diventa capace di storia solo in quanto è posseduto dalla libertà, esige che la conoscenza si radichi nell'immaginazione e l'esserci anticipi la possibilità propria ed insuperabile che egli ha di essere per divenire ciò che è, quella sola possibilità, la libertà della morte, per cui il nulla appare come il fondamento dell'essere.

A Ernst Cassirer, che a Davos gli ricordava come Kant avesse considerato la libertà come l'autentico problema capitale della sua filosofia, sebbene si fosse arreso, nell'uso teoretico della ragione, all'evidenza che la domanda: come sia possibile la libertà sia suscettibile soltanto di una risposta negativa, in quanto l'uomo può comprendere soltanto l'incomprensibilità della libertà, contrapponendogli l'uso pratico della ragione, la cui dimensione etica porta al di là del mondo dei fenomeni perché si apre una breccia nella limitazione della sfera determinata della conoscenza alla ricerca di un punto che non è più relativo alla finitezza dell'ente che conosce, ma dove è posto un assoluto, egli poteva rispondere:

La libertà non può essere compresa e la domanda: com'è possibile la libertà, è un controsenso. Ma di qui non discende affatto la conseguenza che in un certo senso si è sempre cristallizzata un problema dell'irrazionale; invece non essendo la libertà un oggetto di comprensione teorica, ma piuttosto del filosofare, questo non può significare altro se non che la libertà c'è soltanto, e può esserci soltanto nella liberazione. L'unico rapporto adeguato alla libertà dell'uomo è liberarsi della libertà nell'uomo. (Heidegger, 1929/1991, p. 224 [227]).

Sbaglieremmo a pensare che Cassirer fosse rimasto sorpreso dalle parole di Heidegger. La libertà è una verità pratica. Ossia, per sua natura, non è legata a qualche legge intemporale ed oggettiva, ma alla decisione, alla fine infondata, che viene assunta nell'attimo, al fatto di rendersi libera. Così Heidegger avrebbe potuto tradursi nella lingua della filosofia, sebbene ognuno parli il proprio linguaggio e sia impensabile che il linguaggio dell'uno si trasferisca nel linguaggio dell'altro. Ecco ancora Kant, nel medium della lingua, come una possibilità d'intesa che Cassirer suggerisce all'interlocutore, ma un Kant in cui la libertà è origine di se stessa, che decide circa la propria mala essenza che essa porta già dentro di sé, una libertà che non è posposta al fatto primario della legge, secondo quel circolo in virtù del quale è la legge morale che ci conduce per prima al concetto di libertà, ma è la libertà la condizione formale della legge morale, anche perché l'esposizione dell'uomo alla propria finitezza avoca alla metafisica dell'esserci la risposta del filosofo circa i due piani distinti della libertà — la sua *ratio cognoscendi* secondo cui la legge spiega la libertà e la sua *ratio essendi* che vede la libertà presupposta alla legge — il cui fatto riguardo un essere, l'uomo, che appartiene contemporaneamente a due ordini: a quello, intellegibile dei fini, e a quello, sensibile, delle cause efficienti (Esposito, 1998). Ecco finalmente Cassirer venire allo scoperto, sollecitato dalle domande del pubblico, interventi che vanno dritti al cuore della questione, chiedendo quale via porti l'uomo all'infinito, se ci sia un campo proprio in cui essa si coltiva, oppure se l'infinità si conquisti come una determinazione privativa della finitezza, e poi in quale misura la filosofia abbia il compito di liberarci dall'angoscia piuttosto che consegnarci radicalmente ad essa. Sembra di vederlo Cassirer, elegante, sobrio, affabile, come sempre, rispolverare il proprio concetto di forma per corrispondere alla finitezza dell'uomo e portarla fuori di sé sulla via della sua infinità immanente, o trasferire l'esperienza vissuta nello spirito oggettivo, e ciò perché il simbolo afferma il luogo della liberazione dell'uomo, la restituzione della propria libertà a un progetto infinito, nel senso che esso rigetta lontano dall'uomo l'angoscia di ciò che è terreno, secondo la posizione dell'idealismo di cui si professa seguace, divenire egli stesso una

urgenza unificante dell'esperienza che esige di raccogliere le forze, fino ad alzarsi in piedi davanti all'uditorio sostenendosi con le sole gambe del pensiero (Gigliotti, 1989).

Un pensiero che ritorna a Kant, certamente, a quel suo concetto di libertà che Cassirer aveva posto come un compito infinito ribaltando il suo sostrato intellegibile in un'idea regolativa della ragione, quale si desume da *Libertà e Forma*, il libro che egli aveva scritto quando ancora la prima guerra mondiale era in corso, contemporaneo alla nascita del progetto sulle forme simboliche, che a Davos dovette riaffiorare alla sua coscienza prima ancora che alla propria memoria, nel momento di massima difficoltà della disputa quando parve a tutti che Heidegger avesse espugnato la cittadella del neokantismo. Egli poté ricordare come libera, in senso positivo, non si definisce, per Kant, l'azione che inizia da sé ma quella che ha in sé stessa il suo fine e la sua norma. Perché il momento decisivo non è l'esteriorità della causa ma quella della meta e del criterio del giudizio. L'autonomia della volontà che così si affermava per la prima volta nell'etica tradizionale comporta una nuova soluzione del conflitto tra libertà e forma. In virtù del carattere per cui essa è legge a se stessa, l'autonomia della volontà indica infatti un'unità che non è data ma che bisogna produrre e cercare, un'esigenza necessaria che non è misurabile con il metro dell'esistente e del reale, e che nello stesso tempo promuove una nuova soluzione del conflitto tra libertà e forma, nel senso che nel proprio concetto si toglie l'opposizione che sussisteva tra i due momenti (Cassirer, 1961/2001a).

A farsi cenno nelle sue parole è ancora il suo grande libro. Kant dimostra che proprio la libertà autentica è diretta alla generazione della forma legale, nella quale soltanto essa trova la sua più profonda espressione e conferma. Parimenti la libertà non segue dall'essere intellegibile, ma pone e fonda questo essere medesimo, come un dato primo e per se stesso certo. Ma che la filosofia critica non offra alcuna ulteriore spiegazione della possibilità della libertà stessa lo si evince dal punto ultimo e sommo in cui la ragione riposa in se stessa e non supera i confini che le sono propri. Mai comprenderemo l'incondizionata necessità pratica dell'imperativo morale eppure ne conosciamo l'inconoscibilità, che è quanto di ragionevole si possa chiedere a una filosofia che si spinge nei principi fino al limite della ragione umana. Ogni altro tentativo di speculare nel mondo dell'intellegibile che non sia espressione della volontà e dell'azione è soltanto un fantasticare della filosofia, il sogno di un visionario (Cassirer, 1961/2001a). Kant lo aveva scritto:

È il solo concetto della libertà che ci permette di non uscire fuori di noi per trovare l'incondizionato e l'intellegibile per il condizionato ed il sensibile. Poiché è la nostra stessa ragione, che si riconosce mediante

la legge pratica suprema e incondizionata, e l'essere, che è conscio di questa legge (la nostra stessa persona), si riconosce come appartenente al puro mondo dell'intelletto ed invero anche colla determinazione del modo in cui esso come tale può essere attivo. Così si può comprendere perché in tutta la facoltà della ragione *soltanto* la facoltà *pratica* possa essere quella che ci aiuta ad uscire dal mondo sensibile e ci procura le cognizioni di un ordine e di una connessione soprasensibile; le quali, tuttavia appunto perciò possono essere estese solo quanto è affatto necessario per il punto di vista puro pratico. (KpV, p. 129 [121]).

La filosofia teoretica non può non terminare con lo stesso risultato con cui comincia la dottrina morale. La libertà che può valere come fondamento e modello per ogni intellegibile, è esclusivamente ciò che si rivela e si da a noi nella coscienza morale. La connessione tra mondo fenomenico e mondo intellegibile non ammette una spiegazione, perché essa altro non significherebbe che una ricerca di una causa, la quale deve invece limitarsi all'ambito dei fenomeni. Essa risiede nella condizione fondamentale che ci ha dischiuso il concetto intermedio della pura spontaneità, la sintesi dell'intelletto. Ma essa in quanto è l'unità dell'azione si trova già al confine di quell'ambito che soltanto l'etica pura ci dischiude nei suoi presupposti universali. Soltanto nella libertà noi comprendiamo davvero sino in fondo ciò che compiamo e facciamo nella sintesi dell'intelletto. Il mondo fenomenico e il regno dei fini stanno ora davanti a noi come il duplice modo in cui la libertà ha dato a se stessa la sua regola e la sua forma. Rimeditando Kant tra le tempeste di acciaio della prima guerra mondiale, Cassirer si era convinto che la sintesi di forma e libertà, che la storia spirituale della Germania aveva cercato e voluto, era stata raggiunta e fondata nella profondità del pensiero filosofico. Una tale conclusione dovette risuonargli in mente a Davos quando Heidegger riprese la parola e cercò per l'ultima volta di distinguere la sua posizione filosofica da quella di Cassirer, affinché fosse netta la questione di cosa è l'uomo nella problematica centrale dell'analitica esistenziale, cioè come quest'ultima riconduca l'uomo al di là di se stesso e nella totalità dell'essente, per rendergli così manifesta nonostante la sua libertà, la nullità del suo esserci:

Una nullità che non è motivo di pessimismo o di sconforto, ma stimolo a comprendere che c'è propriamente azione efficace là dove c'è resistenza e che la filosofia ha il compito di risospingere, in una certa misura, l'uomo nell'asprezza del suo destino, distogliendolo dall'aspetto pigro di un uomo che si limita a utilizzare le opere dello spirito. (Heidegger, 1929/1991, p. 230 [232]).

Mito e politica

Opposizione di pensiero piuttosto che livellamento di posizioni filosofiche. Per Heidegger fu subito chiaro. Il problema dell'essenza dell'uomo avrebbe avuto senso e sarebbe stato giustificato dal fatto di essere motivato dalla problematica centrale della filosofia stessa, la domanda sul senso dell'essere, la quale deve ricondurre l'uomo al di là di se stesso, e nella totalità dell'essente, per rendergli manifesta, nonostante la sua libertà, la nullità che gli appartiene, che lo attraversa, e ne fa un "progetto gettato" nel mondo, da cima a fondo. La necessità di riproporre il problema dell'essere come domanda sul senso dell'esserci nell'uomo fino alla tematizzazione della storicità dell'uomo nella libertà per la morte deve maturare nell'interpretazione del problema della libertà in Kant come il "frutto unico e centrale che può produrre la filosofia come filosofare" (Heidegger, 1929/1991, p. 227 [232]). Sarà questa dimensione "enigmatica" del filosofare, che per Heidegger è il compito cui il filosofo deve impegnarsi, benché egli non ne sappia prioritariamente nulla, affinché possa svolgersi autenticamente la liberazione dell'esserci nell'uomo, ben al di là di ogni fondazione antropologico-soggettiva della libertà; un istituzione, ancor prima di un attraversamento del limite, forse un passaggio al limite, che consente una critica all'indirizzo metodologico di Cassirer, accusato di porre in campo nella *Filosofia delle forme simboliche* una universalistica filosofia della cultura, la quale rende ragione della totalità delle forme della coscienza figurativa per poi sviluppare ulteriormente rispetto a tali figurazioni una certa dimensione delle forze figurative stesse. Con la conseguenza che per Cassirer il problema della liberazione dell'uomo al kantiano "fatto" della libertà non comporta una fondazione della trascendenza interna dell'esserci nell'uomo, quel liberarsi per la finitezza dell'esserci, che per Heidegger è "la decisione della filosofia come filosofare" (234), cioè la conquista di un accesso ontologico a quella condizione dell'esserci che è l'esser-gettato, che non può realizzarsi senza rispingere la filosofia nel conflitto intrinseco nell'essenza della libertà, ma rinvia semmai ad un liberarsi, ancora antropologicamente inteso, in una certa misura, dell'uomo per le immagini figurative della coscienza e per il regno delle forme simboliche che lo spirito crea da stesso.

Anche Cassirer ne fu certo. Eppure fino alla sua ultima presa di parola egli cercò nel confronto di non vedere soltanto se stesso ma anche l'altro. E ciò al fine di rendere comprensibile a se stesso la posizione di Heidegger, là dove Heidegger disputava che dalla problematica delle due posizioni doveva risultare chiaro che il problema dell'uomo diviene essenziale per il filosofo soltanto in quanto il filosofo prescinde totalmente da se stesso. Certo il dibattito filosofico a Davos aveva come obiettivo non certo secondario la possibilità di tradurre

i rispettivi linguaggi filosofici in un campo d'azione comune, di avvertire le eventuali difficoltà intrinseche alla possibilità di una comprensione autentica dei termini irriducibili dei due discorsi filosofici — per Heidegger: l'esserci, l'essere, l'ontico; per Cassirer: il funzionale nello spirito, e la trasformazione del campo originario in un altro — come un insegnamento a non orientarsi “nella cosa del pensiero” in base alla diversità delle posizioni degli uomini che fanno filosofia, ma di raccogliersi in una medesima unità problematica da dove affrontare di nuovo seriamente la questione centrale della metafisica, di modo che il confronto con la storia della filosofia, di cui il pensiero di Kant costituisce per i due autori una tappa decisiva, si liberi finalmente dalla rigida differenza di posizioni che abitualmente lo caratterizza e faccia proprio della distinzione dei punti di vista, piuttosto che un impedimento alla ricerca della verità, la radice stessa del lavoro filosofico (Heidegger, 1929/1991). Opposizione dunque legata fin nell'intimità della parola alla positività di ciò che è posto — e non necessariamente contrapposto — di fronte alla posizione contraria; opposizione quale figura produttiva del negativo, perché ne incorpora il potenziale di movimento e di trasformazione, evitando l'esclusione di una interpretazione da parte dell'altra. Un'opposizione reale tra forze contrarie, entrambe positive, così può leggersi il confronto o la disputa tra Cassirer e Heidegger a Davos, perché nessuna delle due filosofie deriva il proprio senso dalla negazione dell'altra, come avrebbe detto Kant, dei contrari che non sono contraddittori, ma si comportano l'una con l'altra secondo un piano ontologico e simbolico insieme che da una parte le rende necessarie entrambe dall'altro le fronteggia in un solo campo del sapere (Esposito, 2018).

Che l'obiettivo sia stato centrato dal lato della critica kantiana della ragion interrogando l'immaginazione trascendentale quale radice dei due ceppi della conoscenza, ovvero la sua capacità di porre la questione *che cosa sia l'uomo* come problema centrale della domanda filosofica esige un'ultima dislocazione del tema nelle categorie delle politica. Compiere tale passo richiederà la riconsiderazione non solo delle circostanze più immediate dell'incontro, ma delle più complesse premesse filosofiche politiche da cui esso dipende così come degli eventuali sviluppi e punti di contatto che le acquisizioni speculative maturate nel dibattito avranno nel corso della elaborazione successiva della filosofia di Cassirer e Heidegger ben oltre il differente destino politico tra i due che la storia tedesca già quattro anni dopo adempirà, impietosamente, facendo di Heidegger il primo rettore nazista di un'Università tedesca e di Cassirer, ultimo ebreo ad essere stato rettore di un'Università tedesca, un esule politico prima in Svezia, poi in Inghilterra ed infine in America. Ma su tale sentiero tragicamente interrotto l'opposizione

rischia di perdersi nella negazione così come la negazione che la cattura e la nientifica può potenziarla esponenzialmente, abbandonandoci alla sua replica distruttiva nell'annientamento dell'essere.

Davos 1929. Il nome e la data non costituiscono per Heidegger soltanto un passaggio attraverso il quale egli raggiungerà la radura della verità dove poter iniziare un dialogo di pensiero con la filosofia di Nietzsche e la poesia Hölderlin, ma una soglia di indeterminazione o di controfattualità del suo pensiero. C'è che il dibattito rivelerà, da un punto di vista della lettura politica, "l'apertura totale di Heidegger al pensiero antidemocratico, che nella Repubblica di Weimar aveva trovato eminenti assertori", come argomenta Jürgen Habermas quando afferma che il 1929 costituisce l'anno cruciale per risalire all'origine del "caso Heidegger" (Habermas, 1993, pp. 49-83). Non è più una provocazione allora sostenere che la costellazione di pensiero Hölderlin-Nietzsche, che orienta Heidegger, per tutti gli anni trenta, verso il luogo singolare del sacrificio fondatore di una comunità, quale autentico fare politico che offre una missione che il popolo tedesco ha il dovere di raccogliere per contrastare il nichilismo della tecnica e adempiere la sua propria destinazione storica, abbia nel compito di risospingere l'uomo nell'asprezza del proprio destino che la filosofia assume su di sé la sua prima e fatale esposizione.

Diversamente per Cassirer il ricordo del colloquio di Davos riaffiorerà negli anni dell'esilio e della guerra in una lezione americana del 1944, che sarà ripresa nell'ultima grande opera rimasta incompiuta, dell'anno successivo, *Il Mito dello Stato*. Una pagina di cui occorre dar conto, alla luce di quanto a Davos avvenne (Cassirer, Heidegger, 1985). Dopo aver brevemente riassunto il carattere soltanto storico della *filosofia esistenziale* di Martin Heidegger e avere posto in connessione la sua tendenza a non ammettere che vi sia una cosa come una verità eterna, un regno delle idee o un metodo logico rigoroso del pensiero filosofico con la fatalità tremenda ed inesorabile del mito di un "potere misterioso, imperscrutabile, invincibile che governa ogni cosa in cielo e in terra" evocato nel *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler, davanti al quale ci "sentiamo come se tutte le nostre facoltà mentali individuali fossero state colpite da un'improvvisa paralisi", Cassirer afferma:

Non intendo dire che il pessimismo culturale di Spengler, od opere come l'heideggeriano *Sein und Zeit*, portino una responsabilità comunque rilevante per l'evoluzione delle idee politiche in Germania. L'ideologia del nazionalsocialismo non era stata elaborata da filosofi. Era cresciuta su un terreno completamente differente. Ma tra quel generale corso di idee che possiamo studiare nel caso di Spengler o Heidegger e la vita

politica e sociale della Germania del periodo successivo alla prima guerra mondiale esiste un nesso indiretto. Nello stesso tempo in cui non ha più fiducia nel proprio potere, in cui cede il passo ad un atteggiamento meramente passivo, la filosofia non è più in grado di assolvere il suo più importante compito educativo. Non può più insegnare all'uomo come sviluppare le sue facoltà attive al fine di formare la sua vita individuale e sociale. Una filosofia la quale indulga a fosche predizioni circa il declino e l'inevitabile distruzione della cultura umana, una filosofia la cui attenzione sia totalmente concentrata sulla *Geworfenheit*, sull'essere gettato dell'uomo, non può più fare il suo dovere. (Cassirer, 1979, pp. 231 [233-234]).

Geworfenheit dell'uomo. Essere gettati nella corrente del tempo quale tratto fondamentale e inalterabile della nostra situazione umana. Ovvero come accettare le condizioni storiche della nostra esistenza, assumere il compito di capirle, interpretarle, ma mai cambiarle. Certo l'essere gettato non è un fatto compiuto, ma contiene in sé in qualche modo la possibilità stessa dell'apertura del senso dell'esserci. E tuttavia l'esserci è sprofondato in ciò che lo apre. Nascosto in ciò che lo espone ed oscurato dalla sua stessa luce, esso è l'ente che ha da essere i suoi medesimi modi di essere (Agamben, 2018). Ma non basta ancora. Dobbiamo avere il coraggio di riflettere su questo passo decisivo di Cassirer anche in un'altra direzione, rileggerlo lungo il cammino che stringe la grande politica del xx secolo alla categoria altrettanto singolare e produttiva del mito politico, e ciò per il complessivo ripensamento storico della filosofia di Heidegger che tale nodo teorico comporta non appena la costellazione di sacro e politica istituisce la questione dell'essere. Ci ritroveremo davanti ad un problema che matura nella filosofia di Cassirer lungo i medesimi anni in cui quella di Heidegger sembra accedere alla finzione del politico. Un problema che può elaborarsi dal confronto possibile dell'interpretazione del mito espressa dall'opera "americana" degli anni '40 con la summa teoretica degli anni '20, la cui esplicitazione consente un accesso preliminare alla considerazione di Heidegger del mito, la cui prima maturazione è avvenuta attraverso la lettura critica dell'opera di Cassirer (Cassirer, Heidegger, 1990).

A differenza del secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, che significativamente porta il titolo di *Pensiero mitico*, l'interpretazione del mito consegnata nelle pagine del *Mito dello Stato* è aperta da una chiave metodologica significativamente parziale e negativa (Cassirer, 1946/2007). Se l'opera degli anni venti riconosce una verità al mito come una forma simbolica dell'unificazione dell'esperienza, pari alla dignità tautegorica assegnatagli da Schelling nelle lezioni berlinesi sulla *Filosofia della mitologia*, qui il mito

viene presentato sotto le mentite spoglie di una oggettiva e irrazionale personificazione di un desiderio collettivo diffuso in ogni comunità, dalle contemporanee alle primitive, che nasce quando esse si trovano ad affrontare situazioni particolarmente critiche, di fronte alle quali i normali mezzi razionali sembrano fallire. Sarà proprio in relazione alla contrastata affermazione nella modernità dell'idea razionale dello stato di diritto sulla concezione mitica della società, idea razionale dello stato di kantiana memoria, rimessa in crisi dai fascismi del xx secolo, che Cassirer elabora un diverso sguardo su tale forma simbolica, esprimendosi circa una funzione negativa del mito nella società contemporanea, nella misura in cui riconosce che vi è una differenza sostanziale tra le mitologie delle società primitive e i moderni miti del capo e dello stato. Ma ascoltiamo ancora:

L'uomo politico moderno ha dovuto combinare in sé stesso due funzioni interamente diverse, e persino incompatibili. Egli è costretto ad agire, al tempo stesso, come *homo magus* e come *homo faber*. Egli è il sacerdote di una nuova religione, del tutto irrazionale e misteriosa. Ma quando deve difendere e diffondere questa religione, egli procede in modo estremamente metodico. Nulla è lasciato al caso; ogni passo è ben preparato e premeditato. Questa strana combinazione è per l'appunto uno dei tratti più sorprendenti dei nostri miti politici. Il mito è sempre stato descritto come il risultato di un'attività inconscia e come un libero prodotto dell'immaginazione. Ma qui troviamo il mito fabbricato secondo piani precisi. I nuovi miti politici non si sviluppano liberamente; non sono i frutti selvatici di un'immaginazione esuberante. Sono cose artificiali, fabbricati da artefici abilissimi ed astuti. E' stato lasciato al secolo ventesimo, alla nostra grande età della tecnica lo sviluppo di una nuova tecnica del mito. Da qui in avanti, i miti potranno essere manifatturati nello stesso senso e seguendo gli stessi metodi che si usano per qualunque altra arma moderna, come le mitragliatrici e gli aeroplani. Questa è cosa nuova, ed è cosa che ha un'importanza cruciale. Essa ha cambiato tutta quanta la forma della nostra vita sociale. (Cassirer, 1979, p. 251 [256]).

Esula in questa sede chiedersi se Cassirer abbia sufficientemente approfondito la differenza che intercorre, nell'attestazione fenomenologico-ermeneutica della coscienza mitica, tra "mito genuino" e "mito tecnicizzato" che sono uno dei lasciti più problematici e produttivi della mitologia del Novecento; nondimeno è ad esso, ovvero, alla macchina mitologica che è sottesa come un dispositivo teorico decisivo del funzionamento del mito che ogni ricerca sul pensiero dell'essere dovrà risalire, quale primo

inizio che balena nel compimento come altro inizio, una volta dispiegata l'interpretazione heideggeriana della storia della metafisica occidentale come oblio della differenza ontologica. L'inveramento tecnico del soggetto moderno che ne deriverà deve interagire anche con tale stadio dell'elaborazione della prospettiva teorica della filosofia delle forme simboliche affinché lo schema oppositivo ragione-mito possa essere sottoposto ad una complessa revisione da cui potrà forse emergere, ben più nitidamente di quanto è possibile cogliere dal brano citato, come il "mito tecnicizzato", pur essendo una forma di irrazionalismo, è, in quest'ultima curvatura del concetto, un prodotto altamente sofisticato della ragione, tale che la dialettica tra mito e ragione risulti ben più complessa di quanto Cassirer la consideri nel *Mito dello Stato* (Henry, 1986). L'interpretazione "mitica" del mito che Cassirer elabora negli anni bui della guerra mondiale tende infatti a disconoscere ciò che nell'opera degli anni venti si manifestava come la forza del mito, la sua potenza di immaginazione, un'unità di esperienza, che al pari dell'arte, del linguaggio, e della conoscenza, era possibile elevare a forma simbolica che crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato. Il mito quale momento dell'autodispiegamento dello spirito oggettivo, un lavoro del simbolo, piuttosto che un'opera della morte, che fa sì che il mito sia una "storia vera", sia pure nella misura in cui esso stabilisce un rapporto con gli elementi formali stabili dell'esperienza, i soli suscettibili, per Cassirer, della qualifica, relativa, di oggettività. Ciò che viene ad essere posto in discussione nell'opera del '45 è, in definitiva, allora proprio l'interpretazione essenziale del mito come possibilità autonoma dell'esserci umano, alla quale appartiene una verità propria; interpretazione che Heidegger aveva discusso, forse anche apprezzato, sia in *Essere e Tempo* sia nella successiva recensione al secondo volume della *Filosofia delle forme simboliche*, del 1928, salvo, come si è visto, criticarne l'impostazione metodologica che gli appariva già allora aleatoria e priva di direzione perché non poteva fondarsi su di un'ontologia radicale dell'esserci umano alla luce del problema dell'essere in generale (Cassirer, Heidegger 1990). Che tutto ciò avverrà nel medesimo giro di anni in cui la questione del mito sarà ripresa e approfondita da Heidegger sotto una ben altra prospettiva teoretica, quasi a voler colmare il deficit di un linguaggio ultra metafisico che era stato all'origine dell'incompletezza di *Essere e Tempo*, riattivando la parola del mito quale dire del sacro, è qualcosa che è degno di essere pensato. Il mito è, per così dire, istituito dal sacro negli anni della *Kehre* dell'essere, quando la possibilità della *Verwindung* della metafisica, declinerà l'ontologia fondamentale di volta in volta nelle pieghe di un pensiero poetante che si interroga sul senso e la verità dell'opera d'arte, oppure di un comando

politico che assume l'asprezza del destino del popolo tedesco come una missione storica.

Ritorniamo per chiudere a quella pagina cassireriana del '44 cercando di dare un senso più articolato e convincente delle implicazioni praticopolitiche che il confronto assunse documentando come non si sia trattato di un fatto singolare, del tutto decontestualizzato dalla posizione teoretica che i due pensatori avevano maturato, ma come il profilo storico che ha sorretto la lettura dell'interpretazione di Kant e della messa a tema della questione del simbolo e del mito che gli è soggiacente chiami in causa direttamente la loro rispettiva ed originale filosofia. L'influenza che la filosofia heideggeriana ha avuto sulla evoluzione delle idee politiche in Germania tra le due guerre per aver rinunciato a svolgere la sua funzione critica ed educativa, in quanto ha concepito l'essenza storica dell'uomo solo nel senso della sua apertura finita al mondo, e non per quel compito eticamente infinito che per Cassirer suggella l'essere dell'uomo in quanto abitante del regno dei fini, il quale è, in definitiva, proprio il mondo spirituale creato dall'uomo stesso, non risparmia, come si è potuto vedere, l'ontologia fondamentale di *Essere e Tempo*, la quale contiene, se si legge nella sua problematicità quella pagina, in *nuce* i germi che contamineranno il corpo teoretico del pensiero di Heidegger negli anni trenta. Quello che si vuole sostenere, prima ancora ed indipendentemente dall'esigenza di rendere conto della giustezza dell'interpretazione cassireriana dell'analitica esistenziale, e in specie del tema della finitezza dell'uomo, è che si sbaglierebbe ancora se si pensasse che le parole di Cassirer giungano tardivamente e costituiscano al più il mero riconoscimento retrospettivo di eventi terribili.

Sebbene infatti sia scarsamente noto, a differenza di quello Heidegger de 1933, che è passato alla storia, anche Cassirer aveva tenuto qualche mese prima dell'incontro di Davos un proprio discorso di rettorato all'Università di Amburgo. Una prolusione i cui contenuti filosofico-politici accanto alla prospettiva teoretica additata possono essere letti come una riconsiderazione democratica della tradizione culturale tedesca, contrapposta all'apologetica organicistico-comunitaria che i tanti assertori del pensiero antidemocratico indicavano come la stella peculiare del destino storico che il popolo tedesco era chiamato a seguire e che riceve proprio dal successivo discorso di rettorato Heidegger a Friburgo su *L'autoaffermazione dell'università tedesca* lo spirito di missione di una necessità storico-epocale che le mancava. Nell'agosto de 1928 nella città anseatica di cui è rettore, il primo rettore ebreo di un'università tedesca, Cassirer assume la difesa dell'idea della costituzione repubblicana di Weimar, la costituzione senza sovrano, con una tale consapevolezza teorica

cui non difetta già dalle prime parole l'unità di pensiero e azione, cioè la convinzione che "tra la struttura delle idee e la struttura della realtà statale e sociale" vi è sempre una relazione reciproca (p.233). Il discorso nella sua interezza si impegna a dimostrare che l'idea della costituzione repubblicana non è in generale affatto estranea alla storia spirituale tedesca, né tanto meno abbia fatto irruzione dall'esterno, perché è possibile individuare una tradizione democratica originale tedesca che risale a Leibniz, passando da Wolff, per arrivare a Kant attraverso la "migrazione" dell'idea di diritti fondamentali e inalienabili dell'individuo in Inghilterra, nella rivoluzione americana e nella Francia rivoluzionaria. Ed è in particolare nel nome della fede razionale di Kant, interpretata nel significato regolativo degli ideali della rivoluzione francese, che Cassirer si impegna a cementare la fiducia nella *Republikanische Verfassung* della fragile democrazia di Weimar (Cassirer, 1929/1989). Quel Kant che aveva saputo riferire l'una all'altra l'idea dello Stato e l'idea della libertà, stringendole in tal modo che la stessa eteronomia del potere statale viene intesa e apprezzata come uno strumento per portare alla vittoria l'idea di autonomia nella vita empirica e storica. Ancora quel Kant che aveva fatto dello Stato la meta finale della storia, nel proprio diritto cosmopolita, in quanto aveva riconosciuto il suo compito supremo nella realizzazione della libertà (Cassirer, 1923/2001a).

Il "manifesto" di Cassirer risulta tanto più significativo quanto lo si confronta con ciò che Heidegger ebbe ad affermare pochi mesi dopo a Davos circa l'asprezza del destino in cui risospingere l'uomo che pensa. Vedere allora le implicazioni politiche che le parole di Heidegger hanno, significa chiarire, senza cadere in fumosi sociologismi, la relazione che sussiste tra l'elaborazione filosofica di *Essere e Tempo* e la presa di posizione politica de 1933. Comprendere cioè come sia possibile che la "durezza del destino", che, ancora nell'opera del 1927, riguarda la libertà dell'esserci nell'uomo, a cui, come Karl Löwith avvertì da subito, fa problema la dimensione inter-umana del proprio accadere, si trasformi non appena essa addita la possibilità di "immaginare" una comunità possibile "nell'inesorabilità di quella missione spirituale che obbliga e incalza il destino del popolo tedesco a forgiare la propria storia" (Heidegger, 2000, p. 8 [23]). E capire quindi come l'autentico significato "del mondo spirituale di un popolo", non sia la trivialità di una cultura bensì "la potenza" che scaturisce dalla "terra" e dal "sangue", cui fa da cornice l'attacco alla "tanto decantata libertà accademica" unitamente all'esaltazione della "decisione", nonché del servizio delle armi che accompagna il servizio del lavoro e del sapere (Heidegger, 2000, p. 10 [25]).

Quest'ultima riflessione conferisce un significato, che va ben al di là di una circostanza accidentale del tutto distinta dall'innocente mondo delle idee, al fatto ancora emblematico che mentre Heidegger, come riferì sempre Löwith, rivestiva il "fatto brutto" della vittoria del nazismo con "il nome sublime di destino" (Heidegger, 2000, p. 11 [26]), Cassirer, nel maggio de 1933, abbandona definitivamente la Germania, in un esilio che non manca mai però di ritornare a riflettere sull'esito sciagurato del pensiero dell'interlocutore d'allora. Come non evocare da lontano quanto essi si erano detti a Davos; come dimenticare che proprio l'esser gettato dell'esserci, la cui "comprensione" costituiva per Heidegger l'autentica libertà dell'uomo, conteneva in sé, ancora inespressa e priva di un riferimento politico chiaro e distinto, una responsabilità diretta nella crisi di fiducia nella Repubblica di Weimar che caratterizzò la vita intellettuale tedesca tra gli anni venti e gli anni trenta e successivamente, quando gli sarà data l'opportunità storica, un contributo filosofico rilevante all'affermazione culturale del nazionalsocialismo. E ciò con buona pace dello sci che Heidegger aveva praticato a Davos con la truppa di assalto degli studenti che si era portato da Friburgo (Eilenberger, 2018). Più in là, era la vita che emerge dalla sfera della mera esistenza data per natura, divenendo forma dello spirito.

Referencias bibliográficas

- En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant.
- Agamben, Giorgio (2018). *Homo sacer*. Macerata, Italia: Quodlibet.
- Birault, J.-H. (1978). *Heidegger et l'expérience dela pensée* [Heidegger e l'esperienza del pensiero]. Paris, Francia: Gallimard.
- Cassirer, Ernest (1979). *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures, 1935-1945* (Donald P. Verene, ed.). New Haven, Degli Stati Uniti d'America: Yale University. Versione italiana: (1995). *Simbolo, Mito, Cultura* (G. Ferrara, Trad.). Bari, Italia: Laterza.
- Cassirer, Ernest (1989). L'idea della costituzione repubblicana (A. Bolaffi, Trad.). *Micromega*, 4, 224-240. (Testo originale pubblicato in 1929).
- Cassirer, Ernest (2001a). Freiheit und Form; Studien zur deutschen Geistesgeschichte. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 7, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1999). *Libertà e Forma. Studi sulla storia spirituale della Germania* (G. Spada, Trad.). Firenze, Italia: Le Lettere. (Testo originale pubblicato in 1961).

- Cassirer, Ernest (2001b). *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 11, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1961). *La filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio* (v. 1; E. Arnaud, Trad.). Firenze, Italia: Nuova Italia. (Testo originale pubblicato in 1923).
- Cassirer, Ernest (2002a). *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 12, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1964). *La filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico* (v. 2, E. Arnaud, Trad.). Firenze, Italia: Nuova Italia. (Testo originale pubblicato in 1925).
- Cassirer, Ernest (2002b). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 13, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1964) *La filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza* (v. 3, E. Arnaud, Trad.). Firenze, Italia: Nuova Italia. (Testo originale pubblicato in 1928).
- Cassirer, Ernest (2007). *The Myth of the State*. En *Ernst Cassirer Werke* (v. 25, Birgit Recki, ed.). Hamburg: Meiner Verlag. Versione italiana: (1950). *Il mito dello Stato* (C. Polizzi, Trad.). Milano, Italia: Longanesi. (Testo originale pubblicato in 1946).
- Cassirer, Ernest y Heidegger, Martin (1990). *Disputa sull'eredità kantiana. Due documenti. 1928 e 1931*. (Lazzari R., Trad.). Milano, Italia: Unicopli.
- Eilenberger, Wolfram (2018). *Il tempo degli stregoni. 1919-1929. Le vite straordinarie di quattro filosofi e l'ultima rivoluzione del pensiero* (F. Cuniberto, Trad.). Milano, Italia: Feltrinelli.
- Esposito, Roberto (1998). *Communitas, origine e destino della comunità*. Torino, Italia: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2018). *Politica e negazione, per una filosofia alternativa*. Torino, Italia: Einaudi.
- Ferrari, Massimo (1996). *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Firenze, Italia: Olschki.
- Friedman, Michael (2004). *La filosofia al bivio. Carnap, Cassirer, Heidegger* (M. Mugnai, Ed.). Milano, Italia: Raffaello Cortina.
- Gigliotti, Gianna (1989). *Avventure e disavventure del trascendentale, studio su Cohen e Natorp*. Napoli, Italia: Guida.

- Habermas, Jürgen (1993). *Testi filosofici e contesti storici* (E. Rocca, Trad.). Bari, Italia: Laterza.
- Heidegger, Martin (1977). Sein und Zeit. En *Gesamtausgabe* (v. 2; F W. von Herrmann, ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann. Versione italiana: (1971). *Essere e Tempo* (P. Chiodi, Trad). Milano, Italia: Longanesi. (Testo originale pubblicato in 1927).
- Heidegger, Martin (1991). Kant und das Problem der Metaphysik. En *Gesamtausgabe* (v. 3; F W. von Herrmann, ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann. Versione italiana: (1985). *Kant e il problema della metafisica* (M. E. Reina, Trad.). Bari, Italia: Laterza. (Testo originale pubblicato in 1929).
- Heidegger, Martin (2000). Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976). En *Gesamtausgabe* (v. 16; H. Heidegger, ed.). Fráncfort del Meno: Klostermann. Versione italiana: *L'autoaffermazione dell'università tedesca* (C. Angelino, Trad.). Genova, Italia: Il Melangolo.
- Henry, Barbara (1986). *Libertà e mito in Cassirer*. Napoli, Italia: Esi.
- Kant, Immanuel (1911). *Kritik der reinen Vernunft*. En *Kant's gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften V. III) Berlin-Leipzig: De Gryter. Versione italiana (1976): *Critica della ragione pura* (G. Colli, Ed.). Milano, Italia: Bompiani. (Testo originale pubblicato in 1781).
- Kant, Immanuel (1913). *Kritik der praktischen Vernunft*. En *Kant's gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften V.v) Berlin-Leipzig: De Gryter. Versione italiana (1971): *Critica della ragion pratica* (F. Capra, Trad.). Bari, Italia: Laterza. (Testo originale pubblicato in 1788).
- Kant, Immanuel (1923). *Logik*. En *Kant's gesammelte Schriften* (Ed. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften V.v) Berlin-Leipzig: De Gryter. Versione italiana (2004): *Logica* (L. Amoroso, Ed.). Bari, Italia: Laterza. (Testo originale pubblicato in 1800).
- Nancy, Jean-Luc (2000). *L'esperienza della libertà* (D. Tarizzo, Trad.). Torino, Italia: Einaudi.

La voluntad general en el derecho público y su idealización normativa

The General Will in Public Right and its Normative Idealization

Fiorella Tomassini

Universidad de Buenos Aires, Argentina

RESUMEN Este trabajo analiza el argumento acerca de la aprioridad de la soberanía de la voluntad del pueblo en la sección El derecho público de la *Doctrina del derecho*. Allí Kant, más que presentar una tesis absolutamente original, como en la sección El derecho privado, en donde llega a la necesidad de la voluntad general legisladora a través del concepto de reciprocidad; sigue ideas de Rousseau y se centra en la libertad jurídica como dependencia de la ley que uno mismo se ha dado. Sostendré que, por motivos sistemáticos, Kant lleva a cabo una idealización normativa de la *volonté générale* rousseauiana. No obstante, la distinción fundamental entre *respublica noumenon* y *respublica phaenomenon* no implica que, desde una perspectiva práctica, el ideal republicano esté completamente escindido del ámbito fenoménico. Muy por el contrario, la república pura ejerce una fuerza normativa sobre la praxis política.

PALABRAS CLAVE Kant; Rousseau; voluntad general; soberanía popular.

ABSTRACT *This paper analyses the argument on the apriority of the sovereignty of the will of the people in the section Public Right of the Rechtslehre. There, Kant does not put forward an absolutely original thesis, as he does in the section Private Right, where he concludes the necessity of the general lawgiving will through the concept of reciprocity. Instead, he follows Rousseau's ideas and focuses on the account of freedom as dependence on the law one has prescribed to oneself. I will argue that, for systematical reasons, Kant carries out a normative idealization of the Rousseauian volonté générale. Notwithstanding, the fundamental distinction between respublica noumenon and respublica phaenomenon does not imply that, from a practical perspective, the republican ideal is completely dissociated from the phenomenal realm. On the contrary, the pure republic exerts a normative force on the political praxis.*

KEY WORDS *Kant; Rousseau; General Will; Popular Sovereignty.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	23/03/2017
APROBADO <i>APPROVED</i>	29/03/2018
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

Fiorella Tomassini, Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

Agradezco a Alberto Damiani por sus valiosos comentarios a versiones previas de este trabajo y a los/as evaluadores/as anónimos/as de la revista por sus sugerencias.

Correo electrónico: fiorellatomassini@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0970-0084>

Una de las ideas jurídico-políticas fundamentales de la *Doctrina del derecho* de Kant es su concepción de la voluntad general como un principio jurídico-racional a priori que debe informar a la soberanía estatal para que ella sea, desde el punto de vista moral, legítima. Esta tesis la encontramos resumida en la siguiente afirmación: “*Die Idee eines a priori vereinigten Willens (weil diese Vereinigung Pflicht ist) ist die Quelle alles Rechts (also ist es die Form eines gemeinen Wesens)*” [La idea de una voluntad unida a priori (porque esta unión es un deber) es la fuente de todo derecho (por lo tanto, es la forma de una comunidad)] (VARL, p. 304).¹ Respecto de cómo Kant la fundamenta, es posible identificar, a mi juicio, dos líneas argumentativas distintas. La primera de ellas se encuentra en la primera sección de la *Rechtslehre*, “El derecho privado de lo mío y tuyo externo en general”, y la segunda, en la segunda sección, “El derecho público”.

La sección “El derecho privado” tiene como objetivo general probar la posibilidad moral de lo “mío y tuyo externo”, esto es, de los derechos adquiridos (RL, p. 237). El punto central de la argumentación radica en que las ideas mismas de posesión jurídica y de adquisición de objetos exteriores al arbitrio — fundadas, según el postulado jurídico de la razón práctica, en la libertad (§ 2) —, suponen la idea de una voluntad unida a priori.² Esta argumentación presupone, a mi entender, un elemento conceptual clave de la concepción kantiana de la relación jurídico-moral de una persona con otra: la

1 Todas las citas de Kant son de la edición original alemana, la traducción de las mismas es de la autora.

2 Cf. el corolario de la doctrina de la posesión (§ 8): “*Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äußeren, mithin zufälligen Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann*” [Ahora bien, la voluntad unilateral con respecto a una posesión exterior, y con ello, contingente, no puede servir como ley de coacción para cada uno, porque eso podría perjudicar la libertad según leyes universales. Por consiguiente, solo una voluntad que obliga a cualquier otro, y por lo tanto, colectivo-universal (común) y con poder es aquella que puede ofrecer a cada uno esa seguridad] (RL, p. 256). Cfr. también RL, p. 263: “*Der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger, nicht zufällig, sondern a priori, mithin nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Übereinstimmung der freien Willkür eines jeden mit der Freiheit von jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äußeres Mein und Dein möglich*” [La voluntad unilateral (a la cual pertenece también la voluntad bilateral, aunque también particular) no puede imponer una obligación a cada cual, que en sí misma es contingente, sino que para ello se requiere una voluntad omnilateral, no unida de manera contingente sino a priori, y por consiguiente, necesariamente, y por eso legisladora; pues solo según este principio es posible la concordancia del arbitrio libre de cada uno con la libertad de cada cual, por lo tanto un derecho en general, y también un mío y tuyo externo].

reciprocidad de la obligación. El carácter recíproco de la coacción aparece, en primer lugar, en la perspectiva objetiva del derecho, como un rasgo definitorio del concepto moral del derecho, pues “*das Gesetz eines mit jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges unter dem Princip der allgemeinen Freiheit ist gleichsam die Construction jenes Begriffs*” [La ley de una coacción recíproca que concuerda con la libertad de todos bajo el principio de la libertad es en cierto modo la *construcción* de aquel concepto] (RL, p. 232). Y, en segundo lugar, en la perspectiva subjetiva del derecho, como un elemento inherente al derecho innato, pues la libertad innata consiste en “*nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann*” [no ser obligado por otros más que a aquello a lo que también se los puede obligar recíprocamente] (RL, p. 237). En el derecho privado, Kant muestra la necesidad a priori de la voluntad general a través del concepto de reciprocidad: dado que una voluntad *unilateral* o *particular* no podría garantizar el carácter recíproco de la obligación exigida por el concepto normativo del derecho, debe ser supuesta a priori la idea de una voluntad *general* legisladora.³

La sección El derecho público presenta una segunda línea argumentativa acerca de la aprioridad de la soberanía de la voluntad del pueblo, distinta a la recién esbozada. Allí Kant, más que proponer una tesis absolutamente original, como en el derecho privado, sigue ideas de Rousseau y se centra en la libertad jurídica como dependencia a la ley que uno mismo se ha dado. En este trabajo, me centraré en analizar esta segunda línea argumentativa. Primero, (I) presentaré y examinaré el argumento mediante el cual Kant asigna el poder legislativo a la voluntad unida del pueblo (§ 43). Luego, (II) a

3 Cf. RL, p. 232: “*Das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniß dessen, der durch seine Willkür den andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freiheit unmittelbar setzen*” [El derecho no debe ser pensado como compuesto por dos partes, a saber, por la obligación según una ley y por la potestad de aquel que obliga a los otros a través de su arbitrio para coaccionarlos a ello; sino que el concepto del derecho se puede establecer inmediatamente sobre la posibilidad de la conexión de la *coacción recíproca universal* con la libertad de cada uno]. El resaltado es añadido. Según este pasaje, el derecho no está constituido por una relación en la cual uno obliga unilateralmente a los demás a cumplir con una obligación mediante una potestad de coaccionar. En ese caso, no habría garantías de que esa coacción unilateral no lesione la libertad de los otros. Por ello, el derecho debe ser concebido, de acuerdo con Kant, como una *coacción recíproca*: el único modo de que coacción externa y libertad universal (de todos) puedan ser compatibles es bajo la idea de una obligación igual y recíproca. Este punto lo desarrollo en Tomassini (2014). Sobre la voluntad general en el derecho privado, véase asimismo Friedrich (2004), Byrd & Hruschka, (2010), pp. 132ss., Sánchez Madrid (2013), Marey (2014), Pinheiro-Walla (2015).

partir del análisis de los conceptos de contrato y de representación, sostendré que, por motivos sistemáticos, Kant lleva a cabo una idealización normativa de la *volonté générale* rousseauiana. Por último, (III) expondré algunas conclusiones surgidas a partir de los apartados precedentes y afirmaré que la distinción fundamental entre *respublica noumenon* y *respublica phaenomenon* no implica que, desde el punto de vista práctico, el ideal republicano esté absolutamente escindido del ámbito fenoménico. Muy por el contrario, la república pura ejerce una fuerza normativa sobre la praxis política.

I.

La segunda parte de la *Rechtslehre* comienza con la definición del derecho público como “*der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen*” [El conjunto de leyes que precisan una promulgación universal para producir un estado jurídico] (RL, p. 311). Una lectura rápida y desatenta de esta definición podría llevarnos a pensar que la noción de derecho público se identifica con la noción de derecho positivo; y la noción de derecho privado, con la noción de derecho natural. Sin embargo, el derecho natural no es, para Kant, equivalente al derecho privado, sino que ese concepto engloba tanto los principios jurídicos a priori establecidos en el derecho privado como en el derecho público.⁴ En efecto, Kant se refiere en esa definición al conjunto de leyes que *precisan* [bedürfen] ser establecidas, esto es, a los principios a priori que *deben* dar forma al Estado. Estas leyes son universales y necesarias en la medida en que “*aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend*” [se deducen por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general] (RL, p. 313). Se trata, en definitiva, de delinear: “*Die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien*

4 Cf. RL p. 242. La comprensión del derecho natural como el conjunto de principios que comprende tanto los principios del derecho público como los principios del derecho privado acuerda, por otro lado, con el sentido que esas categorías adquieren en la tradición iusnaturalista de la modernidad. Según Scattola, precisamente la incorporación del *ius publicum* al *ius naturae*, comprendido a su vez como parte de la filosofía práctica, es un rasgo característico de las teorías modernas del derecho natural. En la antigüedad, se excluía una teoría general del derecho público porque este no estaba incluido en las prescripciones del *ius naturae*, ni tampoco en las del *ius gentium* y el *ius civile*. De acuerdo con el *Digestum* de Ulpiano, el *ius publicum* describía más bien ceremonias religiosas y cargos de la ciudad (Scattola, 2002, pp. 2ss.). Por su parte, von Gierke señala, respecto de la distinción moderna entre *ius publicum* e *ius privatum*, que el derecho público (*Staatsrecht u öffentliches Recht*) es aquello que deberíamos llamar derecho constitucional, el derecho que concierne a los derechos y deberes del Estado. Se opone al privado, que trata de los derechos y deberes de los sujetos *unter se* (von Gierke, 1934, p. 36).

sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also mi Inneren) zur Richtschnur (norma) dient” (RL, p. 313).⁵

Kant sostiene que en este “Estado en la idea”, i.e. desde el punto de vista absolutamente normativo del derecho, la *potestas legislativa* le corresponde a la voluntad unida del pueblo (“*dem vereinigten Willen des Volkes*”). Los resultados del análisis del derecho privado sobre “lo mío y tuyo exterior” ya permiten concluir que, según los conceptos del derecho externo en general, la legislación de leyes públicas tiene que quedar en manos de la voluntad general. La necesidad del carácter recíproco de la coacción, que Kant incorpora a la definición misma del derecho, hace de la voluntad unilateral o privada una voluntad incapaz de imponer obligaciones, conforme a principios jurídico-morales. Sin embargo, este no es el argumento que Kant brinda aquí para establecer la aprioridad de la voluntad general legisladora. A comienzos del §43, Kant presenta el siguiente argumento:

*Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können.*⁶ *Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn volenti non fit iniuria). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.* (RL, pp. 313-314).⁷

Según el testimonio del legado manuscrito, Kant consideraba este argumento acerca de la defensa de la soberanía popular desde la etapa precrítica de su producción. En una reflexión datada alrededor de 1772, afirma:

5 Trad.: La forma de un Estado en general, esto es, del Estado *en la idea*, tal como debe ser según principios jurídicos puros, la cual sirve como norma (*norma*) a toda unión efectiva para [conformar] una comunidad (es decir, en lo interno).

6 “*Unrecht thun*”. El giro “*Unrecht thun*” (que en castellano puede traducirse como “cometer injusticia” o “ser injusto”) significa literalmente “actuar sin derecho”. Esta expresión alemana recoge el sentido del término latino “*iniuria*”, cuyo significado etimológico es precisamente “actuar *non iuriam o sine iure*” (no actuar conforme al derecho o actuar sin derecho) (Digesto, 1889-1898, p. 691).

7 Trad.: El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Pues, puesto que de él debe surgir todo el derecho, no tiene que *poder* ser injusto con nadie a través de su ley. Ahora bien, siempre es posible que, si alguien dispone algo respecto de *otro*, sea injusto con él, sin embargo nunca lo es en aquello que él decida sobre sí mismo (pues *volenti non fit iniuria*). Por lo tanto, solo la voluntad unida y concordante de todos, en la medida en que cada uno decide lo mismo sobre todos, y todos sobre cada uno, y con ello, solo la voluntad universalmente unida del pueblo, puede ser legisladora.

Die potestas legislativa muß auf der Bedingung beruhen, daß sie nicht Unrecht thun kann. Daher ist nur bey dem Volk originarie potestas legislativa. Diese ist illimitata, weil keiner sich selbst Unrecht thun kann; alle andre ist eingeschränkt. (Refl. 7664, p. 482).⁸

También podemos encontrar la misma línea argumentativa en la segunda sección del escrito sobre teoría y práctica, en donde sostiene Kant:

Ein öffentliches Gesetz aber, welches für Alle das, was ihnen rechtlich erlaubt oder unerlaubt sein soll, bestimmt, ist der Actus eines öffentlichen Willens, von dem alles Recht ausgeht, und der also selbst niemand muß Unrecht thun können. Hiezu aber ist kein anderer Wille, als der des gesammten Volks (da Alle über Alle, mithin ein jeder über sich selbst beschließt) möglich: denn nur sich selbst kann niemand unrecht thun. Ist es aber ein anderer, so kann der bloße Wille eines von ihm Verschiedenen über ihn nichts beschließen, was nicht unrecht sein könnte; folglich würde sein Gesetz noch ein anderes Gesetz erfordern, welches seine Gesetzgebung einschränkte, mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeines Wesen gesetzgebend sein. (TP, p. 294-295).⁹

Podemos esquematizar el argumento que se encuentra en los tres pasajes anteriormente citados como sigue: i) la voluntad pública, aquella en la que tiene origen un cuerpo de leyes públicas no puede ser injusta con nadie; ii) solo decidiendo sobre sí mismo, es posible evitar que alguien sea injusto para con uno, porque nadie es injusto para consigo mismo;¹⁰ iii) el único modo

8 Trad.: La *potestas legislativa* se debe basar en la condición de que no pueda ser injusto con nadie. Por eso la *originarie potestas legislativa* es solamente para el pueblo. Esta es *illimitata*, porque nadie puede ser injusto consigo mismo, todo lo demás es limitado.

9 Trad.: Una ley pública, sin embargo, que determina para todos aquello que les debe ser jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual surge todo derecho y que, por lo tanto, no puede ser injusta con nadie. Pero para ello no es posible ninguna otra voluntad más que la voluntad del pueblo unido (allí todos deciden sobre todos, y por lo tanto, cada uno sobre sí mismo); pues solamente con respecto de sí mismo nadie puede ser injusto. Pero si es un otro, entonces la simple voluntad de alguien distinto de él no puede decidir nada sobre él que no pudiera ser injusto; por lo tanto, ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad.

10 Para hacer funcionar el argumento, Kant adiciona en la segunda premisa la máxima de que nadie puede ser injusto consigo mismo. Esta máxima se remite a un *dicum* popular del derecho romano "*volenti non fit iniuria*" (Digesto, 1889-1898, p. 692): "*nulla iniuria est, quae in volentem fiat*". Se trata de una idea usual y de gran antigüedad que a la que ha apelado Rousseau (Rousseau, 1762/2003, p. 62) — e incluso Marsilio de Padua en el siglo xiv (Defensor Pacis, I, 7, viii) — para dar razones a favor de la soberanía popular (i.e., la correspondencia entre la potestas legislativa y la voluntad universal, *volonté générale* y *universitas civium*, respectivamente). Por otra parte, esta fórmula también es interpretada por Hobbes — "dice un

de evitar por completo que el derecho de los hombres sea lesionado es que todos y cada uno, reunidos en una voluntad universal legisladora, colegislen las normas coactivas y externas a las cuales deben someterse; iv) la voluntad general es, consecuentemente, la forma jurídica que debe adoptar la coacción externa para que ella sea compatible con la libertad de las personas.

Este argumento acerca de la soberanía popular conduce a una nueva noción de libertad jurídica, que no había sido explicitada en las secciones precedentes al derecho público (i.e. en las introducciones y en la sección sobre el derecho privado). En efecto, Kant sostiene que solo en un Estado cuya legislación esté en manos de la voluntad del pueblo tiene lugar —al menos, desde la perspectiva puramente normativa del derecho— “*die gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat*” [la libertad legal de no obedecer ninguna ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento] (RL, p. 314), como atributo jurídico esencial de los ciudadanos miembros de este Estado. Incluso, en la sección sobre el derecho de gentes, la atribución que corresponde a la ciudadanía es caracterizada en términos de colegislación de la ley: el ciudadano “*im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muß*” [debe ser siempre considerado en el Estado como miembro colegislador] (RL, p. 345). Esta concepción de la libertad no nos es, sin embargo, desconocida sino que se trata de aquella que Kant presenta elocuentemente en *Hacia la paz perpetua*. Allí dice:

Rechtliche (mithin äußere) Freiheit kann nicht, wie man wohl zu thun pflegt, durch die Befugniß defnirt werden: alles zu thun, was man will, wenn man nur Keinem Unrecht thut [...] Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können. (ZeF, p. 350n).¹¹

viejo dicho: al que consiente no se le hace injuria (*volenti non fit iniuria*), pero la verdad de este dicho se puede derivar de nuestros principios” (Hobbes, 1642/1993, p. 34) —de acuerdo con sus propios propósitos teóricos. Uno de ellos es el de argumentar que ningún súbdito puede acusar al soberano de ser injusto puesto que él mismo es el autor, vía representación, de la ley, ello equivaldría a afirmar que es injusto consigo mismo, lo cual es imposible (cf. Hobbes, 1651/1968, p. 232).

11 Trad.: La libertad jurídica (por lo tanto, externa) no puede ser definida, como se solía hacer, por medio de la potestad de hacer todo lo que uno quiera con tal de que uno no sea injusto con nadie [...]. Más bien mi libertad externa (jurídica) debe ser explicada de la siguiente manera: ella es la potestad de no obedecer ninguna ley externa más que aquellas a las que pudiera dar mi consentimiento. Cf. también VATP, pp. 340-341: “*Freyheit, äußere. Die Erklärung: daß sie der Zustand eines Menschen sey da er thun kann was er will wenn er nur Anderen nicht unrecht thut ist tautologisch. [...] Sie ist ein Zustand niemanden unterthan (subjectus) zu seyn außer dem Gesetz zu welchem er selbst seine Einstimmung gegeben hat*” [Libertad, externa. La explicación que

A mi modo de ver, esta concepción de la libertad legal como la potestad de estar sujeto a las leyes externas sobre las que uno mismo ha decidido nos permite establecer una nueva relación entre derecho natural y soberanía de la voluntad general, no ya a través de la igualdad innata y el concepto de reciprocidad, sino a partir de la definición misma de libertad innata. Se podría decir que la “independencia frente al arbitrio constrictivo de otro, según leyes universales”¹² solo puede estar garantizada en el Estado como dependencia a la ley que uno mismo ha colegislado. En el *Conflicto de las facultades*, Kant mismo equipara el derecho de los hombres con la idea de ser miembro-colegislador de la ley:

Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereint, gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grund. (SF, pp. 90- 91).¹³

II.

Al presentar la idea de la voluntad general como la solución al problema político fundamental de la compatibilidad de la libertad originaria y la coacción estatal, Kant sigue, como ya ha sido ampliamente estudiado, a Rousseau.¹⁴ Para

209

la libertad sería el estado de un hombre donde él puede hacer lo que quiera con tal que no sea injusto con los otros es tautológica. <...> La libertad es un estado de no estar sujeto (*subjectus*) a nadie excepto a *la ley* a la cual él mismo dio su consentimiento].

12 Tal es la definición de libertad, como único derecho innato, que Kant brinda en RL, p. 237: “*Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür*), *sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann*”.

13 La idea de una constitución que concuerda con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen a la ley deben ser también al mismo tiempo, reunidos, legisladores, yace como fundamento de todas las formas políticas.

14 Cf. von Gierke (1934, pp. 149ss.) Sobre la discusión actual sobre el vínculo entre la filosofía política de Rousseau y Kant. En particular, acerca de la idea de contrato y voluntad general, véase Riley (1973), Geissman (1982), Herb & Ludwig (1994), Brandt (2000), Flikschuh (2012), Kersting (2013), Beade (2013), Hüning (2013), Marey (2014 y 2018).

En un célebre pasaje de las anotaciones sobre las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*, (HN, p. 44) datado en la década del 60, Kant mismo reconoce su deuda con las ideas políticas de Rousseau: “*Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den gantzen Durst nach Erkenntnis u. die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß die Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen*” [Yo soy investigador incluso por inclinación. Siento

este último, una renuncia a la libertad, como condición de posibilidad de la institución del Estado, à la Grocio o à la Hobbes, es impensable. Solo puede ser legítima la soberanía de la voluntad general,¹⁵ a través de la cual, todos se constituyen como miembros legisladores de la ley. Kant sigue esta idea aunque no concibe a la voluntad general como producto de una asociación política efectiva, sino como un principio jurídico a priori que hace posible al Estado.

En el *Contrato social*, Rousseau argumenta, contra Hobbes y Grocio, acerca de la imposibilidad de renunciar a la libertad para generar una relación de obligación política. La libertad es una consecuencia de la naturaleza del hombre y una renuncia tal implicaría pretender renunciar a la humanidad y a la moralidad en general (Rousseau, 1762/2003, p. 32). A partir de ello, Rousseau cifra el problema político fundamental en la siguiente célebre fórmula:

Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo, y quede tan libre como antes. (Rousseau, 1762/2003, p. 38).

toda la sed de conocimiento y la ávida inquietud de avanzar en él y también la satisfacción que produce cada adquisición. Hubo un tiempo en el que creía que solo esto podía ser el honor de la humanidad y despreciaba al vulgo que no sabe de nada. Rousseau me llevó a lo correcto. Esa obcecada superioridad desapareció, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que un trabajador corriente si no creyera que estas reflexiones pudiesen otorgar a los demás algún valor, al establecer los derechos de la humanidad].

15 Casi al mismo tiempo que Rousseau, la noción de *voluntad general* es utilizada también por Diderot en su artículo de la *Enciclopedia*, titulado *Derecho natural*. En este texto de 1755, Diderot sostiene que la voluntad general es una regla de conducta, “*un acte pur de l’entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l’homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d’exiger de lui*” [Un acto puro del entendimiento que razona en el silencio de las pasiones sobre aquello que un hombre puede exigir de su semejante y sobre aquello que su semejante está en su derecho de exigir de él] (Diderot, 1755, p. 116). En un trabajo que reconstruye los antecedentes de la noción rousseauiana de *voluntad general*, Riley sostiene que esta noción no tenía, en principio, un contenido político, sino que era utilizada en el contexto de discusiones teológicas. En un período situado entre 1670 y 1715, las nociones de *voluntad general* y *voluntad particular* fueron tratadas en varias obras de eminentes autores como Pascal, Malebranche, Arnauld, Bayle, Fénelon, Bossuet, Fontenelle y Leibniz (Riley, 1978, p. 488). Ahora bien, Riley sostiene que la figura clave que media entre el tratamiento teológico de la noción de voluntad general, en la constelación Pascal-Leibniz, y su tratamiento como un término político, en Rousseau y Diderot, es Montesquieu. En el capítulo XI de *Del espíritu de las leyes* (1748), usa los términos *voluntad general* y *voluntad particular* para distinguir el poder legislativo del judicial. Según Riley, Montesquieu, quien estaba familiarizado con las discusiones del siglo XVII sobre la naturaleza de la voluntad divina, toma la noción de voluntad general de esa discusión teológica y la utiliza de una manera radicalmente novedosa, i.e. como una idea política (Riley, 1978, p. 499).

La solución consiste en concebir al pacto social como una instancia en la que cada uno “pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general” (Rousseau, 1762/2003, p. 39) y se convierte en “partícipe de la autoridad soberana”. Rousseau sostiene que solo este acto de asociación, por medio del cual la voluntad general se vuelve soberana, es capaz de producir “un cuerpo moral y colectivo” (Rousseau, 1762/2003, p. 39). En contraposición, una relación entre seres humanos en la cual domina una *voluntad privada* no constituye una relación política sino de fuerza. Podemos hablar allí de una *agregación* “pero no hay [en ese caso] ni bien público ni cuerpo político” (Rousseau, 1762/2003, p. 37). Una consecuencia fundamental del contrato social consiste en que la soberanía de la voluntad general posibilita incluso una libertad más plena que la libertad en estado de naturaleza, a saber, la libertad civil o moral. Esta última es “la única que vuelve al hombre realmente dueño de sí mismo” pues “la obediencia a la ley que uno se ha prescripto es libertad” (Rousseau, 1762/2003, p. 44).

Siguiendo a Rousseau, Kant considera que las leyes coactivas solo son legítimas cuando proceden de una voluntad pública, y nunca lo son cuando surgen de una voluntad privada. También acuerda con la tesis rousseauiana de que la soberanía de la voluntad del pueblo no solo posibilita el ejercicio moral de la coacción estatal, sino que además permite el pasaje de la libertad (natural) hacia una libertad más plena en el Estado, como dependencia a la ley que uno se ha dado. Dice Kant:

Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt. (RL, pp. 315-316).¹⁶

16 Trad.: *El acto, por medio del cual el pueblo se constituye a sí mismo en un Estado (en rigor, solo la idea de él, según la cual únicamente se puede pensar su legitimidad), es el contrato originario, según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo renuncian a su libertad externa, para recuperarla inmediatamente de nuevo como miembros de una comunidad, esto es, como miembros del pueblo considerado como Estado (universi). Y no se puede decir que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado una parte de su libertad externa innata por un fin, sino que*

Ahora bien, al concebir la voluntad general como una idea a priori de la razón práctica e incorporarla a un sistema metafísico del derecho, Kant se aleja en dos puntos fundamentales de la teoría de Rousseau: la idea del contrato y la idea de representación. Respecto del primer punto, la idea central que distancia a los dos pensadores consiste en que mientras que para Rousseau la unificación efectiva de los individuos, bajo la idea de un pacto, produce la *voluntad general*; para Kant la voluntad general es un principio a priori, según los principios puros del *Estado en la idea*, y por lo tanto, no puede ser entendida como producto de una asociación contingente (cf. Flikschuh, 2012, p. 39; Korsgaard, 1997, p. 303). En este sentido, la voluntad general kantiana no está asociada a la figura de un pacto o contrato que designe el comienzo de la existencia del Estado. Por otra parte, la doctrina kantiana del derecho vuelve innecesaria la idea de contrato para explicar el tránsito del estado de naturaleza al estado civil porque ese tránsito es concebido como un mandato de la razón práctica, esto es, como moralmente necesario.

No obstante, Kant hace uso de una noción de contrato que concuerda con su propia reelaboración crítica del derecho natural, a saber, la noción de *contrato originario*. Originario [*ursprünglich*] no significa aquello que da origen o que pertenece a los primeros tiempos de algo. Lo originario se opone a lo primitivo [*uranfänglich*] como lo racional a lo empírico. Mientras que lo *uranfängliche* se refiere a lo temporal, a lo que está en el comienzo de una serie de tiempo; lo *ursprüngliche* se refiere a lo que está en los fundamentos (cf. Kersting, 2013, p. 101). En este marco, el contrato originario toma sentido como una idea necesaria de la razón práctica que muestra la forma que debe adoptar la coacción estatal para que sea legítima, a saber, como se puede leer en el pasaje anteriormente citado, que el pueblo se constituya en soberano.¹⁷ Así, la voluntad general, de acuerdo con Kant, resulta de un principio de legitimidad, i.e. del contrato originario, que no tiene la función de mostrar

ha abandonado completamente la libertad salvaje, sin ley, para encontrar íntegra nuevamente su libertad en general en una dependencia legal, esto es, en un estado jurídico, porque esta dependencia surge de su propia voluntad legisladora. (El resaltado es añadido).

17 Cf. V-NR/Feyerabend, p. 1382: “*Wie entsteht eine bürgerliche Verbindung? Man muß sie nicht vom facto anfangen. Allen bürgerlichen Verbindungen liegt ein ursprünglicher Contract zum Grunde, der eine Idee ist, die nothwendig in der Vernunft liegt. Alle Gesetze in einer bürgerlichen Gesellschaft muß man sich vorstellen, als gegeben durch die Stimmung aller*” [¿Cómo surge una relación civil? No hay que empezar por los hechos. Un contrato originario, que es una idea que yace necesariamente en la razón, yace como fundamento de todas las relaciones civiles. Todas las leyes en una sociedad civil deben ser pensadas como dadas a través de la adhesión de todos]. Con esto, no quiero decir que para Rousseau la idea del contrato social no tenga una dimensión normativa. Por el contrario, la pregunta por las reglas que pueden dotar de *legitimidad* al orden político queda clara desde las primeras líneas del *Contrato social*.

*cómo se instituye el Estado, sino más bien cómo debe ser el Estado según principios racionales.*¹⁸ En algunas reflexiones leemos que:

Der contractus originarius ist nicht das Princip der Erklärung des Ursprungs des status civilis, sondern wie er seyn soll. (Refl. 7740, p. 504).¹⁹

Der socialcontract ist nicht das principium der Staatserrichtung sondern der Staatsverwaltung und enthält das ideal der Gesetzgebung, Regierung und öffentlichen gerechtigkeit. (Refl. 7734, p. 503).²⁰

Contractus socialis nicht principium der Staatserrichtung sondern Staatsrechts. (Refl. 7421, p. 370).²¹

La idea de que todos y cada uno, reunidos en la voluntad general, colegislan las leyes a las que deben someterse es entonces, para Kant, un rasgo del “Estado en la idea”, esto es, de la forma de la coacción estatal según principios puros.²² Esta idealización normativa de la voluntad general tiene como consecuencia un desacuerdo fundamental con Rousseau en lo que atañe a la idea de representación.²³

Rousseau considera que la soberanía no puede ser representada. El poder legislativo debe ser ejercido por el pueblo mismo reunido en asamblea (Rousseau, 1762/2005, pp. 120-121).²⁴ “No siendo la ley otra cosa que la declaración de la voluntad general —dice Rousseau— es evidente que en el poder legislativo el pueblo no puede ser representado” (Rousseau, 1762/2005,

18 En *Zum ewigen Frieden*, Kant sostiene que la única constitución que procede del contrato originario (i.e. la única constitución legítima) es la republicana (ZeF, p. 350).

19 Trad.: El *contractus originarius* no es el principio de la explicación del origen del *status civilis*, sino como este debe ser.

20 Trad.: El contrato social no es el *principium* de la institución del Estado sino de la administración del Estado y contiene el ideal de la legislación, el gobierno y la justicia pública.

21 Trad.: *Contractus socialis* no es el *principium* de la institución del Estado sino del derecho estatal.

22 Cf. Hüning, (2013, p. 119); Herb & Ludwig (1994, ps. 465ss.). Por su parte, Flikschuh niega que la voluntad general kantiana implique, aún en el plano absolutamente normativo, “una pluralidad de voluntades que colegislan la ley” (2012, p. 40).

23 Flikschuh opone el carácter normativo de la voluntad general kantiana al carácter empírico de la voluntad general rousseauiana (2012, p. 38). Por su parte, Hüning sostiene que ya Rousseau enfatiza el carácter normativo de la voluntad general cuando la distingue de la mera agregación empírica de las voluntades individuales (la voluntad de todos). Esta distinción muestra, según el autor, que la voluntad general consiste en una norma ideal, fundada en la razón, y que la actividad legislativa efectiva del pueblo unido se puede alejar de ese ideal (Hüning, 2013, p. 115 ss.).

24 O bien se puede decir que el soberano se representa a sí mismo (Rousseau, 1762/2003, p. 49).

p. 121). Kant se encuentra en las antípodas de esta tesis. Para él, la soberanía solo puede ser ejercida en el nombre del pueblo, pero no por el pueblo mismo (cf. Hüning, 2013, p. 120). La idea de que la voluntad general debe ser representada es un corolario del carácter ideal del Estado, así como de la distinción fundamental entre fenómeno y noúmeno, que resulta de la tarea crítica anterior a la elaboración de una metafísica de las costumbres.²⁵ Kant afirma que:

Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muß, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst. (RL, p. 371).²⁶

La república pura, en donde cada uno de sus miembros es colegislador de la ley, tiene un carácter nouménico y, como tal, no constituye un objeto que se pueda dar en la experiencia. La constitución perfecta jamás podrá tener lugar en la realidad. Este Estado en la idea se distingue de todo Estado efectivamente existente, que solo se puede dar en el fenómeno. En palabras de Kant:

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen gemäß als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung. (RL, pp. 371-372).²⁷

Ahora bien, en este plano, es decir, cuando nos alejamos del ámbito ideal y nos situamos en el ámbito de la experiencia, el pueblo no se autolegisla, sino que solo puede ejercer la *potestas legislativa* a través de sus representantes. Kant sostiene que toda república verdadera es “*ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten (deputirten) ihre Rechte zu besorgen*” [Un sistema representativo del pueblo, para, en el nombre del pueblo, a través de todos los ciudadanos del

25 Cf. Brandt (2000, p. 281), Ludwig (2009, p. 173), Hüning (2013, p. 113). Sobre otros aspectos de la relación entre el idealismo trascendental y la doctrina del derecho, véase Klemme (2001).

26 Trad.: Cada *factum* (hecho) es objeto en el *fenómeno* (de los sentidos); por el contrario, aquello que solo puede ser representado a través de la razón pura, debe ser contado entre las *ideas*, de las cuales no puede darse ningún objeto en la experiencia, como lo es una *constitución jurídica* perfecta entre los hombres, esto es la cosa en sí misma.

27 Trad.: Si existe un pueblo, unido a través de leyes bajo una autoridad, entonces está dado como objeto de la experiencia conforme a la idea de la unidad de él en general bajo una voluntad suprema con poder, pero ciertamente solo en el fenómeno.

Estado reunidos por medio de sus delegados (diputados), cuidar de sus derechos] (RL, p. 341). Asimismo, la *respublica noumenon*²⁸ implica una “*eine reine Idee von einem Staatsoberhaupt, welche objective praktische Realität hat [...] aber ist so fern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending*” [idea pura de un jefe de Estado que tiene realidad práctica objetiva ... <que no es sino> *algo solo en el pensamiento* (que representa a todo el pueblo)] (RL, p. 338). Para que esta idea pura (i.e. la idea de un jefe de Estado) tenga efectividad sobre el pueblo, una persona física tiene que representar el poder supremo del Estado (RL, p. 338). La relación *efectiva* de representación entre el soberano (esto es, a quien le corresponde el poder legislativo) y la voluntad del pueblo²⁹ da lugar a tres formas de Estado distintas: la autocrática, la aristocrática y la democrática. En la primera, manda uno solo sobre todos; en la segunda, algunos sobre todos; y en la última, todos sobre cada uno (RL, p. 338). De todos modos, la democracia pareciera ser la forma de Estado más afín a la república:

Monocratie Aristocratie und Democratie. Das repräsentative System der Democratie ist das der Gleichheit der Gesellschaft oder die Republik *das der Aristocratie der Ungleichheit da nur einige zusammen den Suverän repräsentiren — der Monarchie das der Gleichheit welche die Wirkung der Ungleichheit ist da einer (Monarch) alle repräsentirt.* (VARL, p. 342).³⁰

En definitiva, mientras la *respublica noumenon*, como idea de la razón pura,

28 Kant introduce la distinción terminológica “*respublica noumenon - respublica phaenomenon*” en *Der Streit der Fakultäten* (SF, p. 91).

29 A mi modo de ver, en la *Rechtslehre* hay en juego dos nociones de representación distintas. Una es la que acabo de presentar y se refiere al vínculo entre el poder soberano de un Estado existente y la idea a priori de la voluntad general. Allí una “persona física” (en rigor, puede ser una, varias o muchas) representa la voluntad del pueblo. Pero hay otra noción de representación que no se refiere al poder legislativo sino al judicial. Se trata de la relación entre el pueblo y los jueces: “*Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders dazu ernannt werden*”. [El pueblo se juzga a sí mismo a través de aquellos conciudadanos que son nombrados especialmente para ello, y ciertamente para cada acto, mediante libre elección como representantes de él] (RL, p. 317). Por otra parte, en *Zum ewigen Frieden*, Kant hace uso de la noción de representación en referencia a la relación entre el poder ejecutivo que, como poder *separado* del poder legislativo, ejecuta sus leyes (cf. ZeF, pp. 352-353; VAZeF, p. 161). En la *Rechtslehre* no aparece, a mi entender, una explicación de ese vínculo en términos de representación. Sobre el concepto de representación y las diferencias entre ambos textos sobre esa cuestión, véase Byrd & Hruschka (2010, pp. 175ss.).

30 Trad.: Autocracia, aristocracia, democracia. *El sistema representativo de la democracia es el sistema de la igualdad de la sociedad o la república*, el sistema de la aristocracia es el sistema de la desigualdad, puesto que solo algunos, juntos, representan al soberano; el sistema de la monarquía es el sistema de la igualdad, la cual es el efecto de la desigualdad, puesto que uno solo (el monarca) representa a todos. (El resaltado es añadido).

tiene un carácter no representativo y una sola forma, i.e. la auto-legislación (directa) del pueblo; la *respublica phaenomenon*, como realización efectiva del Estado, tiene un carácter representativo y puede tener tres formas diversas, según en quién recaiga la representación de la voluntad del pueblo.³¹

III.

Como hemos visto, en la sección sobre el derecho público es posible establecer una vía argumentativa, distinta a la que encontramos en el derecho privado, acerca de la necesidad racional (y moral) de la soberanía de la voluntad general. Al igual que Rousseau, Kant concibe a la voluntad general como aquel principio a priori que permite compatibilizar, desde el punto de vista moral, coacción y libertad. Detrás de esta tesis, hay en juego, para ambos pensadores, una noción particular de libertad jurídica: solo somos verdaderamente libres en el Estado, bajo la dependencia de la ley que nosotros mismos nos hemos dictado. Sin embargo, al combinar una defensa de la soberanía popular con una doctrina metafísica del derecho, Kant lleva a cabo una idealización normativa de la voluntad general rousseauiana. La autolegislación directa del pueblo es un rasgo del Estado en la idea y, como tal, no puede tener lugar en una organización política existente.

Esta distinción fundamental entre *respublica noumenon* y *respublica phaenomenon* que Kant propone en el marco de su elaboración crítica del derecho natural, no significa, de todos modos, que desde el punto de vista práctico, el ideal republicano o “platónico” (SF, p. 91) esté absolutamente escindido del ámbito fenoménico. Muy por el contrario, la república pura ejerce una fuerza normativa sobre la praxis política, en la medida en que implica la obligación de que los Estados existentes se adecuen paulatinamente a una constitución legítima (RL, p. 340). Si bien la constitución civil (pura) es un concepto de la razón práctica bajo el que ciertamente no puede ponerse *adecuadamente* ningún ejemplo en la experiencia, se trata a su vez de una norma que ninguna experiencia debe contradecir (RL, p. 372). Esta tesis nos conduce directamente al problema de la relación entre la teoría ideal del Estado y la praxis política. Kant se ocupa con más detenimiento de este problema en dos textos anteriores a *La metafísica de las costumbres*, a saber, en el segundo apartado del *Sobre el dicho corriente*:

31 Cf. Ludwig (2009, p. 276.). En una reflexión datada entre 1794-1795, dice Kant: “*Es ist nur ein Begriff von einer volligen reinen Staatsverfassung, nämlich die Idee einer Republik [...]: Respublica noumenon oder phaenomenon. Die letztere hat drey Formen, aber respublica noumenon ist nur eine und dieselbe*” [Es solo un concepto de una constitución estatal completamente pura, a saber, la idea de una república <...>: *Respublica noumenon* o *phaenomenon*. La última tiene tres formas, pero la *respublica noumenon* es solo una y la misma] (Refl, pp. 609-610).

eso puede ser correcto en la teoría pero no vale para la y en el primer apartado del apéndice de *Hacia la paz perpetua*, titulado “Sobre el desacuerdo de la moral y la política con vistas a la paz perpetua”. En ambos textos, Kant sostiene que no hay conflicto alguno entre la teoría y la práctica fundamentalmente porque la moral es en sí misma una praxis en sentido objetivo (ZcF, p. 380). Mientras que la búsqueda de la felicidad y el autointerés solo nos conducen a reglas contingentes y vacilantes; la razón pura, a través de sus leyes universales y necesarias, nos provee de una guía segura para actuar y orientar la praxis humana. Esta tesis general acerca de la relación entre la moral y la puesta en práctica de sus principios vale también para el ámbito específico del derecho: la *respublica nouménica*, delineada a partir del principio a priori de la voluntad general, ofrece criterios sólidos, en contraposición a las doctrinas políticas eudemonistas, para guiar la práctica política.

A partir de las consideraciones precedentes, cabe afirmar que Kant considera que el problema político fundamental sobre la compatibilidad de la coacción estatal y la libertad se responde con una teoría racional y normativa del derecho, que solo es posible elaborar, por otro lado, como parte de una metafísica de las costumbres (i.e. de una moral pura). Pero esto revela, a su vez, que no solo hay una *necesidad sistemática*, sino una *necesidad práctica* de contar con una doctrina metafísica del derecho. Esta necesidad práctica se relaciona con la falta de criterios normativos sólidos que permitan enfrentar las pretensiones despóticas y las injusticias perpetradas por los Estados existentes.³² Kant termina la *Rechtslehre* sosteniendo que la regla para formar una constitución política no ha de ser tomada de “*der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben*” [la experiencia de los que hasta ahora se encuentran mejor con respecto a ello], porque esos ejemplos “*trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen*” [son engañosos y necesitan sin lugar a dudas una metafísica] (RL, p. 355). Y nada es más sublime metafísicamente (*metaphysisch sublimirt*) que la idea, dada a priori por la razón, de la mejor constitución entre los hombres (RL, p. 355). La filosofía crítica asume así la tarea de determinar los principios puros del Estado en la idea y darlos a publicidad, motivada también por la convicción de que solo ajustando la práctica política a un ideal normativo, basado en la autolegislación del pueblo, es posible una marcha segura hacia un estado de cosas más justas.

32 Hacia finales del siglo XVIII los compendios y teorías del derecho natural en Alemania estaban dominados por el eudemonismo político, esto es, por la concepción de la felicidad o el bienestar del pueblo como fin último del poder político y como principio sobre el cual se justificaba la necesidad del Estado. En este marco, no hay que perder de vista que el eudemonismo político era el credo del absolutismo ilustrado. Cf. Klippel (2000, p. 74; y 2001), p. 90; Maliks (2014, p. 6.).

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. La traducción de las citas textuales es responsabilidad de la autora.

- Beade, Ileana (2013). El concepto kantiano de voluntad pública y su relación con la noción rousseauiana de voluntad general. *Estudos Kantianos*, 1(2), 59-84.
- Brandt, Reinhard (2000). Der Contract Social bei Kant [El Contrato social en Kant]. En R. Brandt, K. Herb, (eds.), *Jean Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts* (271-293). Berlín, Alemania: Akademie.
- Byrd, Sharon y Hruschka, Joachim (2010). *Kant's Doctrine of Right. A Commentary* [La Doctrina del derecho de Kant. Un comentario]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511712050>
- Diderot, Dennis (1755). Droit Naturel (Morale) [Derecho natural (moral)]. En *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (v. 5, pp. 115-116). París, Francia.
- Digesto* (1889-1898). *Cuerpo del derecho civil romano* (I. García del Corral, Trad.). En Hermann y Osenbrüggen (eds.). Barcelona: Jaime Molina.
- Flikschuh, Katrin (2012). Elusive unity: The general will in Hobbes and Kant [Unidad elusiva: la voluntad general en Hobbes y Kant]. *Hobbes Studies*, 25(1), 21-42. <https://doi.org/10.1163/187502512X639597>
- Friedrich, Rainer (2004). *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten* [La propiedad y la fundamentación del Estado en la Metafísica de las costumbres de Kant]. Berlin/ Nueva York: Alemania/ Estados Unidos: Walter der Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311092629>
- Geismann, Georg (1982). Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau [Kant como el que completa a Hobbes y Rousseau]. *Der Staat*, 21, 161-189.
- Herb, Karlfriedrich y Ludwig, Bernd (1994). Kants kritisches Staatsrecht [El derecho estatal crítico de Kant]. *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 43(2), 1-77.
- Hobbes, Thomas (1968). *Leviathan* (Macpherson, C., Ed.). Londres, Reino Unido: Penguin Classics. (Trabajo original publicado en 1651).

- Hobbes, Thomas (1993), *De cive* [Del ciudadano] (J. Rodríguez Feo, Trad.). Madrid, MD: Debate. (Trabajo original publicado en 1642).
- Hüning, Dieter (2013). Rousseau set me aright. The Legacy of Rousseau in Kant's Legal and Political Philosophy and the Idealization of the Volonté Générale [Rousseau me llevó a lo correcto. El legado de Rousseau en la filosofía jurídica y política de Kant y la idealización de la Volonté Générale]. *Estudos Kantianos*, 1(2), 170-120.
<http://200.145.171.5/revistas/index.php/ek/article/view/3329/2568>
- Kant, Immanuel, (1900ss.) *Gesammelte Schriften*. (Tomos 1-22): Preussische Akademie der Wissenschaften: Berlín; (Tomo 23) Deutsche Akademie der Wissenschaften: Berlín; (a partir del tomo 24) Akademie der Wissenschaften: Göttingen, Berlín.
- Kersting, Wolfgang (2013). Die Vertragsidee der Contract Social und Kant contractus originarius [La idea del contrato en el Contract Social y el contractus originarius de Kant]. *Estudos Kantianos* 1(2), 85-106.
- Klemme, Heiner (2011). Der Transzendente Idealismus und die Rechtslehre: Kant über den Zusammenhang von moralischer Verbindlichkeit, Recht und Ethik [El idealismo trascendental y la Doctrina del derecho: Kant acerca de la relación de la obligación moral, el derecho y la ética]. En Euler, W., Tuschling, B., (eds.), *Probleme der Rechtslehre Kants*. Berlín, Alemania: Walter der Gruyter
- Klippel, Diethelm (2000). Ideen zur Revision des Naturrechts. Die Diskussion zur Neubegründung des deutschen Naturrechts um 1780 [Ideas para la revisión del derecho natural. La discusión sobre la nueva fundamentación del derecho natural alemán hacia 1780]. En *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics*. 8 Berlín, Alemania: Duncker & Humboldt, 73-90.
- Klippel, Diethelm (2001). Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800 [Kant en contexto. El discurso iusnatural hacia 1800]. En L. Gall, (ed.), *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (77-107). Munich, Alemania: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.
- Koorsgaard, Christine (1997). Taking the Law into Our Hands: Kant on the Right of Revolution [Tomar las riendas de la ley: Kant sobre el derecho a la revolución]. En A. Reath, B., Herman, & C. Korsgaard, C., (eds.), *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls* (297-330). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University pp. 297-330.
<http://doi.org/10.1017/CBO9780511527258.012>
- Ludwig, Bernd (2009). Commentary on Kant's Treatment of Constitutional

- Right (Metaphysics of Morals II: General Remark A; §§ 51-52, Conclusion, Appendix) [Un comentario al tratamiento de Kant al derecho constitucional (Metaphysics of Morals II: Observación general A; §§ 51-52, Conclusión, Apéndice)]. En K. Ameriks, & O. Höffe, (comps.), *Kant's Moral and Legal Philosophy* (pp. 265-283). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581618.015>
- Maliks, Reidar (2014). *Kant's Politics in Context* [La política de Kant en contexto]. Oxford, Reino Unido: Oxford University. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199645152.001.0001>
- Marey, Macarena (2014). La perspectiva de la voluntad omnilateral: la reformulación kantiana de la tradición contractualista. En M. Caimi (ed.), *Temas kantianos* (pp. 233-258). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.
- Marey, Macarena (2018). The Originality of Kant's Social Contract Theory [La originalidad de la teoría del contrato social de Kant]. En N. Sánchez Madrid, P. Satne, & L. Krasnoff, (eds.), *Kant's Doctrine of Right in the twenty-first century* (9-28). Cardiff, Reino Unido: University of Wales.
- Montesquieu, Charles L. de Secondat (2015). *Del espíritu de las leyes* (M. Blázquez, P. De Vega, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1748).
- Padua, Marsilio de (1932). *Defensor Pacis* [El defensor de la paz]. Hannover, Alemania: Hahnsche Buchhandlung. (Trabajo original publicado en 1324).
- Pinheiro-Walla, Alice (2015). Kant on Fairness [Kant sobre la equidad]. *Estudos Kantianos* 3(1), 39-56.
- Riley, Patrick (1973). On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists [Sobre Kant como el teórico del contrato social más adecuado]. *Political Theory*, 1(4), 450-471. California, Estados Unidos. <https://doi.org/10.1177/009059177300100408>
- Riley, Patrick (1978). The General Will before Rousseau [La voluntad general antes de Rousseau]. *Political Theory*, 6(4), 485- 516. California, Estados Unidos. <https://doi.org/10.1177/009059177800600404>
- Rousseau, Jean-Jacques (2005). *El contrato social o los principios del derecho político* (L. Halperín Donghi, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Losada. (Trabajo original publicado en 1762).

- Sánchez Madrid, Nuria (2013). Private property and a priori general united will in Kant's Rechtslehre. Some troubles with Kant's alleged foundation of liberalism [Propiedad privada y voluntad general unida a priori. Algunos problemas con la alegada fundamentación de Kant del liberalismo]. *Studia Kantiana* 15, 103-120.
- Scattola, Merio (2003). Before and after Natural Law. Models of Natural Law in Ancient and Modern Times [El derecho natural antes y después. Modelos de derecho natural en la antigüedad y en la modernidad]. En T. Hochstrasser & P. Schröder (eds.) *Early Modern Natural Law Theories. Contexts and Strategies in the Early Enlightenment* (pp. 1-30). Dordrecht/Londres, Inglaterra/Holanda: Springer Science - Business Media Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0391-8_1
- Tomassini, Fiorella (2014). Algunas consideraciones sobre el rol de la sección 'El derecho privado' de la Doctrina del derecho en la filosofía kantiana del Estado. *Areté. Revista de Filosofía* 26(2), 229-246.
- Von Gierke, Otto (1958). *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800* [El derecho natural y la teoría de la sociedad entre 1500 y 1800] (E., Troeltsch, Trad.). Cambridge, Inglaterra: Cambridge University.

Traducciones

Translations

La justificación de los derechos de bienestar de Kant

Kant's Justification of Welfare

Sorin Baisasu
Keele University, Reino Unido

Ana Bovino y Macarena Marey (Trads.)

RESUMEN Durante décadas, los teóricos interesados en la discusión de Kant sobre el bienestar han estudiado la postura de Kant sobre la cuestión de la redistribución de bienes en la sociedad. Lo han hecho tanto para aclarar su postura como para una fuente de inspiración para problemas conceptuales actuales, frente a filósofos políticos contemporáneos que intentan reconciliar el ideal de la libertad igualitaria con la necesaria interferencia asimétrica para la redistribución y la provisión social. En este artículo, comienzo por la breve discusión kantiana sobre el estado del bienestar en la Doctrina del derecho e identifico cuatro premisas que Kant afirmó con claridad como características de su postura. Posteriormente, propongo las cinco vías interpretativas principales en la interpretación de la obra de Kant, las evalúo y las ordeno. La interpretación más acertada de la justificación kantiana del bienestar, que llamo la postura “genuinamente kantiana” no llega a explicar, sin embargo, la naturaleza del deber del bienestar que propone. Propongo una solución, retrotrayéndome en los textos kantianos, que unida a otras consideraciones y cuestiones, se puede entender como el punto de partida de una nueva vía de interpretar este tema.

PALABRAS CLAVE Kant; justificación; normatividad; bienestar; derecho innato; condición civil; obligaciones de derecho y obligaciones de virtud.

ABSTRACT *For several decades, theorists interested in Kant's discussion of welfare have puzzled over Kant's position on the issue of the redistribution of goods in society. They have done this both in order to clarify his position and as a source of inspiration for current conceptual problems faced by contemporary political philosophers who attempt to reconcile the ideal of equal freedom with the asymmetric interference necessary for redistribution and social provision. In this paper, I start with Kant's brief discussion of welfare in Rechtslehre and I identify four claims that Kant clearly asserts as characteristic for his view. I then outline five main interpretative directions in the literature, I evaluate and rank them. The most accurate view of Kant's justification of welfare, which I call the “genuinely*

Kantian” position is, however, unable to explain the nature of the duty of welfare that it asserts. By going back to Kant’s text, I suggest one solution. This solution, together with some further questions, can be seen as initiating a new interpretative direction in the literature.

KEY WORDS *Kant; Justification; Normativity; Welfare, Innate Right; Civil Condition; Duties of Right and Duties of Virtue.*

RECIBIDO *RECEIVED* 20/02/2018

APROBADO *APPROVED* 30/03/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Sorin Baisasu, Programa: *School of Politics, Philosophy, International Relations and the Environment*, Universidad de Keele, Reino Unido.

Trabajé en este artículo mientras fui *Guest Research Professor* en la Universidad de Viena, en el marco del Proyecto de Investigación Avanzado ERC “*Distorsions of normativity*”, y durante un *Fellowship Leave* otorgado por el *Research Institute for Social Sciences* en la Universidad Keele. Agradezco al Investigador Principal del proyecto ERC, Herlinde Pauer-Studer, y a la Universidad Keele por haber hecho posible esta estancia de investigación.

Una versión anterior de este artículo fue presentada en la sección sobre *The Nature and Function of Political Norms*, organizada por el *Kantian Political Thought Standing Group* del *European Consortium for Political Research*, como parte de la Conferencia General ECPR en la Universidad de Bordeaux, en septiembre 2013. Agradezco los comentarios y la discusión de los participantes del evento, en particular a Alice Pinheiro Walla, Eric Boot y Howard Williams.

La versión original de este artículo, *Kant’s justification of welfare*, apareció en inglés en *Diametros* 39(2014): 1-28 (doi: <https://doi.org/10.13153/diam.39.2014.563>). Agradecemos al autor y a la revista el permiso para traducir y publicar el texto en este dossier.

Correo electrónico: s.baisasu@keele.ac.uk

En las discusiones sobre los derechos de bienestar en Kant, la pregunta acerca de cuál es exactamente su postura sobre la redistribución de bienes en la sociedad sigue abierta. El intento por resolver este problema es importante para el contexto político actual: la mayoría de las campañas políticas involucran debates sobre la seguridad social. Ya sea que un partido prometa bajar impuestos y reducir la seguridad social o, por el contrario, incrementar la redistribución y aumentar los aportes obligatorios, es importante entender cómo se formula una política de redistribución. Kant pareciera cuadrar el círculo que muchos teóricos políticos contemporáneos han intentado cuadrar en sus teorías sobre la seguridad social. Por un lado, la filosofía de Kant está basada en la libertad y específicamente en la igual libertad de todos los miembros de la sociedad. Sin embargo, parece justificar, por el otro lado, una política de redistribución que interfiere con la libertad de aquellas personas que están financieramente más acomodadas y cuyos bienes serían expropiados y entregados a las personas con más necesidades.

Independientemente de que la teoría de Kant sea o no exitosa, una revisión de los puntos relevantes será instructiva. Una vez identificada la postura de Kant, una evaluación de su teoría puede o bien sugerir una solución al dilema de cómo reconciliar libertad y seguridad social, o bien echar luz sobre los aspectos problemáticos de Kant que deben ser evitados, o un poco de ambos. Los debates interpretativos relativos al enfoque kantiano sobre el bienestar social han sido muy útiles para clarificar sus argumentos. A pesar de que cualquier intento por identificar en la literatura pertinente una tendencia general sobre este tema no logre ser completamente satisfactorio, en este artículo me centro en las que parecieran ser las cinco principales corrientes alrededor de las cuales las y los especialistas han formulado sus enfoques.

Algunas de las tesis de Kant en su reflexión sobre la redistribución parecen claras y aquí presupondré cuatro. Estas cuatro tesis pueden ser consideradas como requisitos en una prueba de cuán exitosa es una lectura sobre el bienestar en de Kant: una interpretación será mejor (más precisa) cuantos más requisitos sea capaz de incorporar. En este artículo, me concentro en lo que actualmente pareciera ser la corriente más exitosa en la literatura (que llamo el enfoque genuinamente kantiano de la redistribución, una corriente representada por Ernest Weinrib y Arthur Ripstein,¹ entre otros) y

¹ Según Arthur Ripstein, la postura de Kant debe ser distinguida de aquellas de la “reciente filosofía política, incluyendo la filosofía política que se define a sí misma como “kantiana” (Ripstein, 2009, p. 267). Por lo tanto, uno de los motivos por llamar a este enfoque “genuinamente kantiano” es distinguirlo de los enfoques más estándares en la literatura que se llaman “kantianos”, por ejemplo, el constructivismo kantiano de John Rawls. Un segundo motivo es para destacar el impresionante esfuerzo de Ripstein, Weinrib y otros filósofos y

formulo algunas objeciones a la manera en la que el enfoque genuinamente kantiano concibe las relaciones entre el Estado y las personas beneficiarias de una política de redistribución.

Concluyo que las observaciones de Kant acerca de la redistribución sugieren una solución al problema de la relación entre el Estado y las personas beneficiarias del bienestar social. Esta solución es capaz de responder a las objeciones que formulo y de iniciar lo que podría, quizás, convertirse en una nueva corriente dentro del debate sobre la teoría kantiana de la redistribución y de los aspectos más importantes del bienestar social.

Kant sobre el bienestar social: cuatro tesis

En la *Doctrina del Derecho*² los comentarios de Kant sobre el bienestar social se limitan a unos pocos párrafos³ en la Subsección C de la Observación General: De los efectos jurídicos de la naturaleza de la unión civil (MS, pp. 318-337). Se trata, de manera no sorprendente, de un comentario general dentro de la Sección I (Derecho estatal) de la Parte II (Derecho Público) de la *Rechtslehre* o Doctrina del derecho.

Lo que Kant plantea en esos pasajes indica claramente que para él la redistribución es un efecto que se desprende de su teoría de la naturaleza de la unión civil. Además, este *efecto* es un *derecho* a través del cual el Estado está *autorizado* a cobrarles impuestos a las personas ricas “para proveer medios de subsistencia a aquellas personas que no pueden satisfacer siquiera sus necesidades más básicas”. Este derecho o autorización es “un derecho del Estado frente a las personas”, un derecho ejercido “mediante la coacción” y no “meramente mediante contribuciones voluntarias”; además, para tal fin, se debe proveer el sustento a las personas pobres “por recaudaciones legales” y no “a través de bienes gradualmente acumulados”, ya que así “la pobreza no se convierte en un modo de adquisición” y “por eso no se convierte en una carga *injusta* del gobierno sobre las personas” (MS, pp. 318 y 325-327).

Estas referencias sugieren varias características de la postura kantiana sobre el bienestar social. *En primer lugar*, Kant considera que la redistribución se sigue de su filosofía política; más precisamente, se sigue como una filósófas genuinamente kantianos por apearse al texto de Kant.

2 [Nota de las traductoras: El autor referencia las obras de Kant según la paginación de las *Gesammelte Schriften*. Sin embargo, en las citas textual sigue a las traducciones indicadas en el listado de referencias bibliográficas. En nuestra traducción los textos de Kant se cotejaron directamente con las *Gesammelte Schriften*. Incluimos el original en alemán sólo cuando lo realiza el autor].

3 La parte más importante de la reflexión sobre la redistribución es MS, pp. 325-327.

consecuencia de su teoría de la naturaleza de la unión civil. Por lo tanto, sus breves reflexiones sobre la redistribución, que han desconcertado a tantos y tantas especialistas, no deben ser entendidas como meras añadiduras que carecen de una conexión sistemática con su teoría política más general.⁴

En segundo lugar, pareciera claro que el enfoque kantiano incorpora un *derecho o autorización* del Estado de quitarles a las personas ricas para darles a las personas pobres. En tanto derecho o autorización, este principio no puede ser justificado instrumentalmente, sino que debe tener la necesidad característica de las normas morales, específicamente de las normas jurídicas. La justificación instrumental de una autorización o derecho es contingente respecto del fin a ser alcanzado, mientras que los derechos y deberes son *necesarios*.

Para Kant, la filosofía se divide en dos ramas principales: una teórica (principalmente relacionada con proposiciones sobre el “ser”) y una práctica (principalmente relacionada con proposiciones sobre el “deber”).⁵ La rama práctica, a su vez, tiene dos subramas: la técnicamente práctica (principalmente relacionada con “deberes” hipotéticos) y la moralmente práctica (sobre “deberes” incondicionales o categóricos) (MS, p. 218). La doctrina moralmente práctica también está compuesta por dos elementos, la ética y la filosofía legal, que Kant distingue en referencia a diferentes tipos de legislación y que corresponden a la distinción entre las dos partes de la *Metafísica de las costumbres*: la doctrina de la virtud y la doctrina del derecho, respectivamente.

Kant define varias nociones que son “comunes a ambas partes de la *Metafísica de las costumbres*” (MS, p. 222). Por ejemplo, el deber “es aquella acción a la cual alguien está obligado” y “es la materia de la obligación”; la obligación “es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón”, y, para que quede muy claro el carácter necesario de un deber (y su correspondiente derecho), “un imperativo es una regla práctica por la cual una

4 Según algunos comentarios, Kant no puede justificar la legitimidad del Estado sin un deber estatal de sustentar a los pobres. Más adelante en este artículo veremos cómo se supone que funciona este argumento. Por el momento, simplemente mencionaré una objeción a este argumento. Según esta objeción, el Estado puede ser injusto si no sustenta a los pobres, pero no perdería su legitimidad por ello; el único Estado legítimo, la objeción continúa, es el ideal republicano del Estado y todos los Estados existentes *deben* ser considerados legítimos (Pinheiro Walla, 2015). Creo que este es un recordatorio importante de la sensibilidad de Kant hacia realidades concretas, pero el argumento de que sustentar a los pobres es condición necesaria para la legitimidad se refiere al ideal republicano del Estado y no a los estados existentes. Es el modelo hacia el cual los estados “reales” e imperfectos deben apuntar.

5 Cuando introduce esta distinción en MS (p. 217), hace referencia a *La crítica del juicio* (KU). Esta distinción es explícitamente abordada en KU (pp. 171-173). La distinción entre estas partes de la filosofía como una distinción entre afirmaciones de “ser” y “deber” ya aparece en la *Primera Crítica* (A p. 633, B p. 661).

acción en sí misma contingente se *hace necesaria*” (MS, p. 222). Por lo tanto, si Kant tiene razón y el Estado está *autorizado* a quitarles a las personas ricas y redistribuir dándoles a las personas pobres, entonces este derecho o autorización no se define instrumentalmente, sino que es un principio jurídico *necesario*.

En tercer lugar, para Kant este derecho del Estado es ejercido coactivamente en vez de ser satisfecho por meras contribuciones voluntarias. Esto sugiere que estamos ante un derecho jurídico, no ético. Como ya he mencionado, Kant distingue entre la legislación ética y la jurídica. Cabe mencionar que cuando se refiere a legislación, Kant está pensando en una ley que “representa una acción que debe ser realizada como objetivamente necesaria” y en un incentivo “que conecta subjetivamente un fundamento de determinación del arbitrio para esa acción con la representación de la ley” (MS, p. 218).

Por lo tanto, al legislar no solo proporcionamos una norma que representa un deber sino que también vinculamos este deber con un fundamento que nos determina a actuar de modo tal que el deber se cumple con la realización de la acción representada por la norma. Ahora bien, la distinción entre legislación jurídica y ética se formula por referencia a este incentivo. Mientras que la legislación ética tiene como incentivo al deber, la legislación jurídica admite también incentivos diferentes de la noción de deber.

En otras palabras, la legislación ética especifica como fundamento para la determinación de la voluntad la justificación de la validez de la norma; la acción es realizada observando la norma porque la norma es correcta, y la norma es correcta tal como lo demuestra su justificación. En contraposición, la legislación jurídica permite como incentivos tanto el deber como cualquier otro motivo que conduzca a la realización de la acción. Por ejemplo, la legislación jurídica es compatible con que la acción sea realizada según la norma como resultado del miedo (dado por la amenaza de castigo en caso que la norma sea violada o no cumplida). Esto implica que puede existir legislación jurídica que tenga como incentivo al deber pero no así legislación ética que no tenga como incentivo al deber.

Cabe notar que para que un deber pueda ser acompañado de coacción tiene que tener ciertas características específicas. Una de ellas es la externalidad: los deberes jurídicos representan acciones externas. Por ejemplo, para Kant, no podemos obligar a las personas a ser benevolentes. La benevolencia, en la medida en que es un “contento en la felicidad (bienestar) de otras personas” (MS, p. 452), no equivale a sonreír y aparentar contento. Además, ciertos deberes pueden referirse a acciones externas, pero si estas acciones no pueden ser vigiladas, la ley que sancionara el deber no sería efectiva. Por ejemplo, la esfera privada de una persona es un área en la que sus acciones no son vigiladas

públicamente. Si tales acciones son relevantes para la aplicación de un deber, el deber no puede ser aplicado como ley, ya que no sería posible determinar si fue observado o violado.

Bajo el encabezado “derecho ambiguo” (MS, p. 233) Kant presenta el ejemplo de la equidad (MS, p. 234). Consideremos una compañía de comercio en quiebra, en la que los socios fundadores deben compartir las ganancias de forma equitativa pero en la que uno de ellos trabajó más que los otros y por lo tanto perdió más con la quiebra. El juez no puede determinar si esto sucedió efectivamente (sea porque el hecho de que un socio trabajó más que otro no pudo ser supervisado y certificado o porque incluso si pudo serlo no existen reglas públicas preestablecidas que traduzcan ese trabajo adicional en beneficios) y, por lo tanto, no puede basarse en la equidad para distribuir las pérdidas.

Finalmente, puede haber casos en los que el deber se refiera a una acción externa que puede ser supervisada y, no obstante, no puede ser aplicada. También bajo el encabezado “derecho ambiguo”, Kant analiza el “derecho de necesidad” (MS, p. 235). Durante un naufragio y para salvar su propia vida, una persona empuja a otra, cuya vida corre el mismo riesgo, del tablón sobre el que pudo salvarse a sí misma. Para Kant, aunque la acción no sea inculpable tampoco es punible. Esto es así porque el rol del castigo es proveer incentivos suficientes para contrarrestar la tentación de romper la regla. Sin embargo, en este caso, el incentivo para romper la regla es el miedo a cierta muerte, mientras que el incentivo para no romperla es generado por una pena capital incierta (MS, pp. 235-236). A diferencia de la legislación ética, la legislación jurídica sí es coaccionable y, dado que en el caso del naufragio la norma de no quitarle la vida a un ser humano inocente no puede ser coaccionada, no podemos considerarla como una ley para tales casos.⁶

Los pasajes citados hasta aquí parecen apoyar cuatro tesis importantes. En primer lugar, parece claro que Kant considera que las políticas de redistribución se desprenden de su teoría de la unión civil; en segundo lugar, su justificación de la autorización del Estado para redistribuir bienes desde las personas ricas hacia las personas pobres no es instrumental ni depende de un fin contingente, sino que es de carácter moral y conduce a una norma moralmente necesaria; en tercer lugar, la autorización del Estado (por ejemplo, de cobrarle impuestos a las personas ricas) es coaccionable (a través de penalidades y tarifas altas) y, por lo tanto, es un derecho legal o jurídico; *cuarto*, la preocupación de Kant no es

⁶ No creo que esta sea una lista completa de las condiciones necesarias de las normas legales. Por ejemplo, Gregor menciona otra: una norma puede referirse a una acción externa, pero si esta acción solo afecta a su propio autor entonces no es una norma legal: “La ley solo concierne a las relaciones de una persona con otra en tanto que sus acciones, como eventos físicos en el tiempo, pueden interactuar las unas con las otras” (1963, p. 35).

incrementar el bienestar general, sino posibilitar la justicia, esto es, un estado jurídico —por esto le preocupa no cargar a las personas con costos innecesarios e impedir abusos al proceso de redistribución—.

Llamaremos a estos requisitos de compatibilidad, moralidad, aplicabilidad y justicia basada en la responsabilidad.

Interpretaciones de la redistribución en Kant: cinco enfoques

En la creciente literatura sobre el tema podemos encontrar ejemplos de interpretaciones que rechazan las cuatro tesis identificadas en la sección anterior. Las lecturas minimalistas sostienen que las reflexiones de Kant sobre el bienestar social son incompatibles con su filosofía legal y, por lo tanto, que no hay lugar para políticas redistributivas en su teoría política.⁷ De esto se sigue que las lecturas minimalistas son incapaces de dar cuenta de los cuatro requisitos en cuestión. Como rechazan las reflexiones de Kant sobre la redistribución por considerarlas incompatibles con su filosofía política, no

7 La categoría pareciera haber sido introducida por Allen Rosen: La interpretación minimalista sostiene que “la verdadera función del Estado, según Kant, es proteger las libertades individuales, hacer cumplir contratos y prevenir el fraude y no mucho más. La interpretación minimalista también sostiene que Kant no está de acuerdo con la legislación sobre el bienestar social, mientras ella no sea necesaria instrumentalmente para asegurar la estabilidad del Estado, por ejemplo, durante momentos de agitación revolucionaria o crisis económicas” (1993, p. 173). Rosen incluye en su categoría a Mary Gregor (1963), Bruce Aune (1979), Morris Cohen (1950), Howard Williams (1983) y Harry van der Linden (1998). Considero que esta manera de presentar el enfoque minimalista no es satisfactoria. Si tomamos la perspectiva de Leslie Mulholland (1990), tenemos una interpretación que afirma que, para Kant, la verdadera función del Estado es proteger las libertades individuales, pero niega que Kant solo apruebe la legislación sobre el bienestar social si es necesaria instrumentalmente para asegurar la estabilidad del Estado. Podría considerarse que un minimalista necesita encontrar en Kant *tanto* el compromiso con la libertad como con el rechazo de un bienestar social no instrumentalista. Sin embargo, no podemos incluir a la teoría de Gregor dentro de los minimalistas: su argumento de que “no le incumbe a las leyes jurídicas [...] prescribir como deber los actos de benevolencia hacia otros” solo puede ser leído como un rechazo de un bienestar social no instrumental, si consideramos que el bienestar social solo puede ser justificado de manera no instrumental a través del deber de benevolencia, tal como lo hace Rosen (Gregor, 1963 p. 36; Rosen, 1993, por ejemplo, p. 198). Williams tampoco entra en esta categoría: el sí reconoce el énfasis kantiano sobre la autonomía, pero considera que el bienestar social tiene una justificación no instrumental: “Por lo tanto el derecho a intervenir en la sociedad en nombre de las personas pobres no se deriva de principios de justicia *a priori*, sino de los preceptos de la filosofía Kantiana de la moral pura” (Williams, 1983, pp. 197-198). El autor al que le corresponde de manera más clara la definición de minimalismo utilizado aquí es Murphy: “no queda claro de modo alguno que este enfoque (el enfoque de Kant sobre el bienestar social) es consistente con su teoría general” (1994, p. 124). Tal como lo destacó Alexander Kaufman (1999, p. 6), otros dos claros casos de minimalismo son Wilhelm von Humboldt (1969) y Friedrich Hayek (1976).

pueden explicar por qué la justificación de Kant es jurídica, no instrumental y no igualitaria.

Una segunda línea interpretativa la ofrecen los *instrumentalistas* (según el término que se suele usar en la literatura para designar este tipo de justificación) que aceptan la teoría de redistribución de Kant como parte de su filosofía política, pero que consideran que su justificación es instrumental.⁸ En otras palabras, según este enfoque, Kant justifica varios elementos de su filosofía política de manera no instrumental, por ejemplo, el estado civil y las instituciones que protegen la libertad externa; sin embargo, ciertos objetivos, tales como el bienestar de los ciudadanos y ciudadanas y la estabilidad del Estado, son extrínsecos al estado civil y pueden justificar políticas y leyes como la ley de bienestar social. Esta interpretación puede dar cuenta de uno de los cuatro requisitos, el de compatibilidad (que sostiene que las reflexiones de Kant sobre la redistribución forman parte de su teoría política).

Una tercera dirección interpretativa puede ser denominada *eticista* y reconoce la consistencia entre la justificación kantiana de la redistribución y su filosofía política, así como el carácter moralmente normativo y no instrumental de esta justificación. Sin embargo, este enfoque considera que la redistribución está basada en un deber de virtud y no en un deber jurídico. Por ejemplo, un argumento podría ser que la beneficencia es un deber de virtud

8 Un claro ejemplo de una teoría instrumentalista pareciera encontrarse en Mark LeBar (1999). Sin embargo, como veremos más adelante, es menos claro de lo que sugieren las declaraciones del propio LeBar (véase n. 74). Una teoría que suele clasificarse como minimalista es la de Wolfgang Kersting (1992a). Según Kersting, “La igualdad legal y política de Kant carece de toda implicancia económica y de compromiso social; no puede ser utilizada para justificar el Estado de bienestar y legitimar programas redistributivos de bienestar social” (1992a, p. 153). Pero Kersting no está negando una incompatibilidad entre la filosofía política de Kant y la redistribución; sino que niega una teoría no instrumental de la redistribución: “La metafísica kantiana de la justicia da lugar a un argumento sobre la necesidad legal derivativa e instrumental de las políticas de bienestar que considera entre las circunstancias de realización de justicia a las estructuras del Estado de bienestar” (Kersting, 1992a, p. 164, n. 7). Es interesante que en el mismo año Kersting (1992b, pp. 356-357) publicó un texto en el que afirma que Kant justifica la redistribución en base a la libertad. Para justificaciones de redistribución basadas en libertad, véase n23. Varios de los autores identificados como minimalistas son también considerados por LeBar (1999, p. 233, n8) como instrumentalistas: Gregor (1963), Aune (1979) y Williams (1983). Sin embargo, mientras Gregor dice que la legislación sobre el bienestar “es solo un medio para un fin”, luego lo explica así: “Es un medio para la preservación de la sociedad civil y por lo tanto para la realización del objetivo esencial del Estado. Este objetivo, la libertad exterior, puede ser realizado independientemente de la benevolencia de los ciudadanos los unos con los otros” (Gregor, 1963, p. 36). Por lo tanto, el fin no es “extrínseco” (utilizando un término de Arthur Ripstein) a la condición civil y, por tanto, no es instrumental. Además, como hemos visto, Williams es también un no instrumentalista. Como he mencionado, creo que la posición de Kersting (1992a) está correctamente identificada como instrumentalista.

para los ciudadanos y ciudadanas pero que el Estado necesita instituciones políticas para aplicar efectivamente tal deber.⁹ Esta línea interpretativa da cuenta de los dos primeros requisitos, compatibilidad y moralidad.

Por otro lado, están aquellos que, a falta de un mejor término, llamo *igualitaristas*. Esta línea reconoce que Kant fundamenta el bienestar social en una condición jurídica justa, pero entiende la justicia como en términos igualitaristas.¹⁰ En otras palabras, según esta línea, Kant no justifica la redistribución en función de ciertos bienes extrínsecos (estabilidad o felicidad general), sino en función de razones intrínsecas a la justicia. Por lo tanto, Kant no justificaría la redistribución en términos éticos. No obstante, los deberes jurídicos asociados al bienestar se desprenderían de un compromiso con la igualdad, que es el principal ingrediente de los principios de justicia. Este enfoque puede dar cuenta de tres de los cuatro requisitos: compatibilidad, moralidad y aplicabilidad.

Finalmente, también podemos encontrar interpretaciones genuinamente kantianas que dan cuenta de los cuatro requisitos.¹¹ Los enfoques genuinamente

9 Ripstein identifica a Williams (1983) y Rosen (1993) como eticistas (Ripstein, 2009, p. 271 n.5). Como hemos visto anteriormente, esto coincide con la definición del enfoque eticista adoptada por este artículo. LeBar lo incluye a Murphy (1994), pero, como hemos visto, Murphy es de los pocos autores que defiende el minimalismo. Murphy ofrece una justificación del bienestar, pero no se la adjudica a Kant.

10 Este es el caso de Rawls (1999), quien considera que su enfoque es igualitario y que su teoría es kantiana. A Rawls no le preocupa que el gobierno cargue injustamente a las personas con impuestos en la manera en la que le preocupa a Kant, dado que para hablar de una “carga injusta” necesitamos asumir que es posible determinar qué se le debe a cada persona con independencia de los principios de justicia. Según los principios igualitarios de Rawls, la igualdad es la posición por defecto, a menos que una distribución desigual favorezca a los menos privilegiados. No hay ninguna otra distribución respecto de la cual podemos evaluar los resultados de una distribución igualitaria. La discusión que justifica esta postura es ofrecida por Rawls en sus famosos §§17 y 48.

11 Podría parecer que ignoré un tipo de interpretación importante: en algunas lecturas, hay una clase de justificación diferente de la redistribución, basada en la libertad, precisamente, en la libertad externa de los miembros de la sociedad. Kaufman, (1999, p. 35 n. 1), le adjudica esta postura a Kersting (1992a y b), Mulholland (1990), Thomas Pogge (1988), Weinrib (1987) y Williams (1983). Kaufman argumenta que la redistribución no puede ser justificada con base en la libertad. Esta también es la conclusión de LeBar en discusión de Mulholland: “Como cuestión de libertad, tenemos un derecho a que otras personas no nos impidan la auto-preservación; de aquí no se desprende que tengamos un derecho a que nos provean esta preservación” (1999, p. 248). Como veremos más adelante, Weinrib considera que esta conclusión es correcta, pero se la atribuye a la defensa de Mulholland del derecho al bienestar social. De hecho, una lectura de Kant que hace hincapié sobre la libertad externa y la función del Estado de proteger esta libertad es compatible con las cinco posturas interpretativas que presenté anteriormente. No sorprende, entonces, que encontremos representantes del instrumentalismo, el eticismo y el kantianismo genuino entre aquellos mencionados por Kaufman; sin embargo, una justificación

kantianos ofrecen una interpretación plausible de la postura de Kant sobre la redistribución y, dado que logran dar cuenta de los cuatro requisitos rechazados por el minimalismo, el instrumentalismo, el eticismo y el igualitarismo, evitan sus limitaciones. Desde la perspectiva de las interpretaciones genuinamente kantianas, no poder dar cuenta de uno o más de los requisitos puede ser visto como una omisión grave que ignora evidencia textual. No obstante esto, tampoco está claro que las posturas genuinamente kantianas no tendrían problemas similares. Las siguientes dos secciones se ocuparán de este tema.

Interpretaciones genuinamente kantianas

Dos interpretaciones genuinamente kantianas relativamente recientes son las de Ernest Weinrib (2003) y Arthur Ripstein (2009). Aquí me centraré principalmente en la lectura de Ripstein.¹² En lo que concierne al contenido y argumentaciones relevantes para el objetivo de este artículo las encuentro muy similares, pero más adelante mencionaré algunas diferencias.¹³

Desde el comienzo de su capítulo sobre la redistribución, queda claro que Ripstein rechaza la postura minimalista e intenta reconstruir la justificación kantiana del deber del Estado de cobrarles impuestos a las personas ricas para proveer el sustento a las personas pobres.¹⁴ Ripstein sostiene que Kant sí justifica la autorización del Estado para redistribuir bienes en una sociedad con el fin de proveer a aquellas personas que son incapaces de proveerse por sí mismas y que esta justificación no solo es compatible con la filosofía política de Kant, sino también necesaria para que su teoría funcione. Asimismo, Ripstein (2009, p. 267) descarta la teoría instrumentalista mediante una distinción de la postura de Kant sobre un uso legítimo del poder estatal y una

basada en la libertad también es compatible con el minimalismo. Murphy (1994, pp. 108-114), por ejemplo, reconoce la importancia de la libertad externa en la filosofía legal de Kant. Kersting (1992b) no ofrece una reconstrucción del argumento de Kant lo suficientemente desarrollada como para identificar su postura.

12 Interpretaciones en línea con la postura genuinamente Kantiana también puede encontrarse en Mulholland (1990), Kaufman (1999), Sarah Holtman (2004), Helga Varden (2006) y Williams (2013).

13 Según Ripstein, la interpretación de Weinrib de la justificación del bienestar social como un asunto de derecho público está relacionada pero es un tanto diferente de la suya (2009, p. 277, n.16). No está claro en qué sentido difieren los dos enfoques y Ripstein no se explaya sobre el tema. Pero en lo que concierne al problema de la justificación del bienestar como un todo, está claro que eligen abordar el problema mediante el desarrollo de distintos temas; además, en Weinrib hay un claro rechazo del derecho de las personas con necesidades al bienestar social. Estas diferencias no son relevantes para mi argumento, que se aplicará de igual manera a ambos.

14 Véase el capítulo 9 de Ripstein (2009), especialmente las páginas 267-286.

“filosofía política reciente, incluyendo una filosofía política que se caracteriza como ‘kantiana’” y que promueve “ideas más robustas de igualdad material”. De acuerdo con Ripstein, mientras que en la teoría de Kant el fundamento del deber del Estado de apoyar a las personas pobres es “inmanente a los requisitos de un estado jurídico”, en las teorías más recientes, que enfatizan la igualdad material, este fundamento es “extrínseco” (2009, p. 267).

Ripstein rechaza toda justificación que haga depender el valor de una política redistributiva de un objetivo ulterior (por ejemplo la igualdad material), un objetivo independiente del marco de los principios legales que constituyen el estado jurídico y le atribuye a Kant una teoría en la que el derecho que no es “una herramienta para obtener resultados deseables morales independientemente” (Ripstein, 2009, p. 268). Según él, “la clave del fundamento del Estado kantiano reside en la necesidad de una voluntad legislatora unificada”, que posibilita el estado jurídico (Ripstein, 2009, p. 272).

Tal como los definimos anteriormente, los eticistas argumentan que para Kant el poder estatal de redistribución bienes en la sociedad está basado en un deber de beneficencia. Contra este enfoque, Ripstein argumenta en la línea de la distinción kantiana entre legislación ética y jurídica: “los deberes de virtud nunca pueden ser aplicados coactivamente, ya que solo pueden ser cumplidos actuando por la máxima adecuada” (2009, p. 269). Cuando una acción es jurídicamente obligatoria “no tiene ningún valor moral” (2009, p. 269). Por lo tanto, la competencia estatal para redistribuir bienes en la sociedad “no puede remontarse a ninguna obligación precedente por parte de las personas ricas para que las personas con necesidades reciban más de lo que tienen” (Ripstein, 2009, pp. 270 y 274). Ripstein considera que el deber del Estado es “independiente” de una fundamentación ulterior, “algo que el estado debe hacer para ser justo” (2009, p. 270).

He notado que a Kant no le basta con meramente defender el deber jurídico de redistribución, también le preocupa que no se abuse del sistema de redistribución. Por lo tanto, prefiere un sistema de contribuciones a través de tasas legales, en oposición a un sistema financiado por bienes gradualmente acumulados. Kant ofrece dos razones para esto, ambas relacionadas con el intento de evitar una carga injusta del Estado sobre las personas y un abuso al sistema: mediante contribuciones, “cada generación sustenta a sus propias personas pobres” y, además, “este arreglo no hace de la pobreza un medio de adquisición para las personas perezosas” (MS, p. 326).

Ripstein (1999, p. 282) menciona solo la primera de estas razones, pero eso alcanza para indicar que no se limita a presuponer un ideal igualitario como parte del estado jurídico. Desde un enfoque igualitario, como el de Rawls, la

redistribución se justifica por el valor de la igualdad o el mejoramiento de la situación de los más necesitados. Los límites sobre el cobro de impuestos no se establecen por referencia a lo que hacen los individuos; consecuentemente, la preocupación kantiana de que el sistema sea abusado por personas perezosas o de que algunas personas sean injustamente sobrecargadas no se suscita. Por el contrario, la interpretación de Ripstein presta atención a un aspecto importante de la teoría kantiana, aspecto que “refleja su concepción más general de cada persona como responsable por su propia vida” (1999, p. 286). Por lo tanto, queda claro que además de distanciarse de las perspectivas minimalistas, instrumentalistas y eticistas, el enfoque de Ripstein se separa de la perspectiva igualitaria de la justificación de la redistribución.

¿Cómo se desarrolla y se defiende esta lectura? En primer lugar, como hemos visto, para Ripstein la necesidad de una voluntad legisladora unificada es central en la argumentación kantiana. Esta necesidad proviene del hecho de que, para ser legítima, cualquier competencia o poder que tenga el Estado debe estar sostenido por un derecho a hablar y actuar por toda la ciudadanía. Como dice Kant, “la piedra de toque de la conformidad de cualquier ley con el derecho” es que la ley “pueda haber surgido de la voluntad unificada de todo el pueblo” (TP, p. 280).¹⁵

Las decisiones unilaterales son tomadas en interés de quien toma la decisión. El uso de un poder del Estado para ejecutar una decisión unilateral convierte a las aquellas personas contra quienes se ejecuta la decisión en meros medios del fin de quien decide. Esto contradice el deber de nunca hacerse medio para los fines de otras personas sino ser siempre al mismo tiempo un fin. Este deber que Kant llama “honestidad jurídica” está en la base de la voluntad legisladora unificada como requisito de legitimidad del uso del poder político (Ripstein, 2009, p. 272).¹⁶ Por lo tanto, cualquier ejercicio de poder por parte del Estado tiene que estar sustentado en una perspectiva omnilateral.

15 Para que quede claro, la voluntad de unidad legislativa no es, según Kant, un acuerdo universal de hecho entre los ciudadanos de un Estado, sino solo una “*eine bloÙe Idee der Vernunft*” [mera idea de la razón] (TP, p. 297).

16 “*Die rechtliche Ehrbarkeit (honestas iuridica) besteht darin: im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: Mache dich anderen nicht zum bloÙen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck*”. [Trad: Honestidad jurídica (*honestas iuridica*) consiste en esto: (en afirmar el propio valor como ser humano en relación con otros, deber que se expresa con la siguiente proposición: “No te conviertas en un simple fin para los demás, sino sé para ellos a la vez un fin” (RL 6, p. 236[47])] [Cursivas de Kant. Traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, con modificaciones de las traductoras del artículo].

Para Ripstein, las relaciones de dependencia socavan la voluntad general. Cuando una persona depende de otra para su existencia, no puede establecer y perseguir sus propios propósitos sin el acuerdo de la persona de la cual depende. Esto va en contra de su honestidad jurídica. En principio, esta situación de dependencia sistémica puede reducir a una persona a ser un mero medio para los propósitos de otra y, por lo tanto, dado que la honestidad jurídica es un deber jurídico, la hará vulnerable jurídicamente.¹⁷ Esto implica que las “instituciones que generan sistemas de igual libertad deben estar organizadas de modo tal de no crear sistemáticamente una condición de dependencia” (Ripstein, 2009, p. 272). Sin embargo, el problema de la pobreza es precisamente un problema de dependencia: “las personas pobres están completamente sujetas al arbitrio de aquellas que se encuentran en circunstancias más favorables” (Ripstein, 2009, p. 274).

El elemento crucial introducido por los análisis de Weinrib y Ripstein es la formulación clara de la diferencia entre las condiciones privada y civil y del modo en que la relación de dependencia entre personas cambia de una condición a otra. Para Kant, en el estado de naturaleza, no existe el derecho positivo o estatutario, no hay ningún derecho que proceda de la voluntad de un legislador. Cada persona en el estado de naturaleza comienza con algunos derechos innatos, es decir, con algunos derechos que no requieren ningún acto jurídico (MS, p. 237).

De hecho, Kant cree que existe un solo derecho innato.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht. - Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen sein eigener Herr (sui iuris) zu sein, imgleichen die eines unbescholtenen Menschen (iusti), weil er vor allem rechtlichen Act keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniß, das gegen andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloß seine Gedanken mitzuthellen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder

17 Esta es una situación de dependencia en principio o de vulnerabilidad jurídica, dado que también puede suceder que todos mis proyectos se vean apoyados generosamente por aquellas personas que tienen los medios y que no haya ninguna instancia en la que deba esperar la aprobación de otra persona para realizar mis objetivos.

unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloß auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht. (MS, p. 237-238).¹⁸

El derecho innato a la libertad es, para Kant, un derecho a la independencia de las restricciones externas impuestas por otros, de acuerdo a una ley universal. Esto conduce a las esferas iguales de libertad máxima que manda el Principio del Derecho. Como partes de este derecho innato a la libertad, Kant también menciona la igualdad innata (la independencia de la sujeción asimétrica a otras personas), la autonomía legal (la cualidad de cada persona de ser su propia señora), la presunción de inocencia (considerar que una persona no hizo nada malo antes de que haya hecho algo que potencialmente pueda afectar derechos) y la autorización para hacer lo que no disminuya lo que pertenece a otras personas sin su consentimiento.

Si este es el único derecho innato que tienen las personas, entonces en el estado de naturaleza, donde solo existen derechos innatos, solamente estaría prohibido interferir con este derecho. Por lo tanto, utilizar algo que no está en la posesión física de una persona no está mal, ya que el derecho innato a la independencia solo se extiende sobre objetos que no están en posesión física si la persona tiene un derecho adquirido sobre ellos. Sin embargo, los derechos adquiridos solo son posibles en el estado civil.

Por lo tanto, una de las maneras en que la situación de dependencia privada cambia en el estado civil es que los derechos de propiedad se vuelven concluyentes. Esto significa que una persona está autorizada a excluir a otra de los objetos que la primera no posee físicamente. El segundo sentido en que cambia la dependencia privada bajo el estado civil es que la condición de legislación pública (incluyendo aquella que vuelve vinculante la adquisición de propiedad y que hace coactivos los derechos sobre objetos externos) es una voluntad unificada. Todo aquello que no puede ser objeto de acuerdo no puede dar origen a derechos privados coaccionables, incluyendo los derechos de propiedad (Ripstein, 2009, p. 277).

18 Trad: La *libertad* (independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo ser humano en virtud de su humanidad. La *igualdad* innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles: por consiguiente, la cualidad del hombre de ser *su propio señor (sui iuris)*; de igual modo, la de ser un hombre íntegro (*iusti*), porque no ha cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así; como por ejemplo, comunicar a otros el propio pensamiento, contarles o prometerles algo, que sea verdadero y sincero o falso y doble (*veriloquium aut falsiloquium*) porque depende de ellos solamente querer creerle o no. [Cursivas de Kant, traducción de Adela Cortina y Jesús Conill, revisada por las traductoras del artículo].

El punto central de Kant, piensa Ripstein, es que la dependencia de una persona respecto de otra es inherente a la situación de la caridad privada y que esto es inconsistente con la posibilidad de que esa persona forme parte de una voluntad unificada. En general, un arreglo en el que el derecho de una persona a usar algo está librado a la discreción de otras personas es incompatible con la honestidad jurídica de una persona, por lo tanto, con la posibilidad de que esa persona comparta una voluntad unificada con otras (Ripstein, 2009, p. 278). Con todo, esta es precisamente la situación de las personas pobres no propietarias y lo que fundamenta la obligación estatal de proveer a las personas pobres.

Esta breve exposición de la interpretación de Ripstein de la justificación kantiana de la redistribución muestra que su lectura ofrece una justificación del bienestar social que es superior en términos hermenéuticos a las otras cuatro líneas aquí reseñadas. Mientras que el minimalismo no consigue dar cuenta de ninguno de los cuatro requisitos que tiene que cumplir una teoría de la redistribución para ser kantiana, el instrumentalismo da cuenta de uno, el eticismo de dos y el igualitarismo de tres. La posición genuinamente kantiana puede dar cuenta de los cuatro. Ahora me concentraré en un problema aparente de la interpretación genuinamente kantiana.

La naturaleza del deber de redistribución genuinamente kantiano

En primer lugar, mientras que Weinrib y Ripstein se refieren al *deber del Estado* de sostener a las personas pobres, Mulholland argumenta explícitamente a favor de un *derecho de las personas pobres* al bienestar social. Ripstein no trata esta diferencia, pero Weinrib la comenta brevemente. Para él, Kant no puede aceptar un derecho al bienestar, dado que “un derecho viene siempre acompañado por la autorización a la coacción y el Estado es el último depositario del poder coactivo legítimo” (Weinrib, 2003, p. 818). Si un derecho implica la autorización a ejercer la coacción y si el derecho de las personas pobres es frente al Estado, entonces ellas podrían incluso demandar que se obligue coactivamente al Estado a que les provea el sustento. Dado que no existe ninguna autoridad superior que pueda ejercer coerción sobre el Estado (siendo el Estado la fuente última de poder legítimo), “Kant no puede reconocer ningún derecho contra el Estado” (Weinrib, 2003, p. 818). Para Weinrib, las personas pobres no se benefician porque tienen un derecho, sino porque son “beneficiarias de un deber” (2003, p. 818).

En segundo lugar, Weinrib (2003, pp. 818-819) cita con aprobación a LeBar, quien afirma que ningún derecho al bienestar puede desprenderse

del derecho innato.¹⁹ LeBar afirma que un derecho de bienestar “requeriría no solamente que otros no interfieran con nuestros esfuerzos de preservación, sino que efectivamente nos provean el sustento, y que eso es más de a lo que tenemos derecho como cuestión de libertad” (1999, p. 247), cuestión que es, según LeBar, la base de la justificación de Mulholland.

En otras palabras, si la interpretación de Mulholland está basada en la libertad, el derecho a la no interferencia (nuestro derecho a que otros no nos impidan la autopreservación) no puede dar origen también a un derecho de ser mantenidos por el Estado (LeBar, 1999, p. 248). Weinrib concuerda con la objeción de LeBar y con que “ningún derecho de bienestar puede emerger de un derecho innato” (2003, p. 820, n. 86). Además, en la lectura de Weinrib, LeBar concluye con un respaldo al instrumentalismo como resultado de su crítica al enfoque no instrumentalista de Mulholland.²⁰

Retomemos los siguientes elementos de la interpretación genuinamente kantiana: en la condición privada, dado que los derechos no son concluyentes, una persona puede usar todo lo que no esté en la posesión física de otra para proveerse a sí misma, sobrevivir y desarrollarse. En el estado civil, las personas pueden ser impedidas de usar cosas en posesión de otras (aún aquellas que no son poseídas físicamente) e incluso pueden ser obligadas a salir de un lugar específico si ese lugar es propiedad de otra persona. Esta condición de falta de propiedad es indicativa de una situación de dependencia sistémica incompatible con la voluntad legislativa unificada que es la base misma de la condición civil, particularmente de la legitimidad de las leyes que regulan tanto la condición civil como el uso de los poderes políticos. Dado que la condición civil no es posible en ausencia de una voluntad legislativa unificada, y que la condición civil debe garantizar las libertades mutuamente compatibles de los individuos de formular y perseguir sus propósitos sin interferencias, se desprende que, para evitar el surgimiento de una situación de dependencia sistémica, el estado civil deberá incorporar provisiones para las personas pobres.

19 De hecho, Mulholland se refiere al derecho positivo al bienestar y afirma que “los miembros de una comunidad que tienen necesidades tienen derecho al bienestar” (Mulholland, 1990, p. 395).

20 Este tema se complica aún más con la afirmación de Weinrib de que “la conclusión de Mulholland es comprensible en el sentido de que en un sistema político moderno el deber solo puede ser reconocible y ejecutable jurídicamente si fue expresado constitucionalmente a través del establecimiento explícito e implícito de un derecho correlativo” (2003, p. 820, n. 86). Por lo tanto, Weinrib necesita una distinción entre dos tipos de derechos, uno que es correlativo a un deber, pero que no puede existir por ser un derecho en contra del Estado; y otro, que también es correlativo a un deber, pero es aceptado de modo que el deber sea reconocido y ejecutado en un sistema político moderno. La posibilidad de tal distinción no es central a los fines de mi argumento.

Asumiendo junto a Weinrib y Ripstein que las personas pobres no tienen un derecho de bienestar social, la pregunta es si un deber del Estado de proveer el sustento a las personas pobres es suficiente (sin un derecho correspondiente) para prevenir que se genere una situación de dependencia en el estado civil. Esta es una objeción formulada y discutida por Weinrib:

[El deber público de apoyar a las personas pobres] ¿no reemplaza una posible dependencia respecto de las acciones de otras personas por una dependencia igualmente insatisfactoria respecto del Estado?. (2003, p. 820).

El estado civil es una situación en la que los derechos de propiedad son concluyentes. En teoría, si toda la tierra fuese poseída, una persona sin propiedad podría ser excluida de cualquier lugar. Su existencia depende de la disposición del propietario de admitirla en su propiedad, pero si el propietario no la quisiese admitir, no estaría haciendo nada mal desde el punto de vista legal.

Sin embargo, según Weinrib, Kant distingue entre depender para la existencia de uno o algunos individuos o del Estado. Como hemos visto, cuando dependo de otras personas, estas no tienen ninguna obligación legal de proveerme el sustento. Tienen una obligación ética, pero esta está basada en un deber imperfecto de beneficencia y, dada la laxitud que los deberes imperfectos permiten, yo seguiría dependiendo de la predisposición de una persona particular a ayudarme.

En contraste, en la interpretación genuinamente kantiana el Estado tiene como mínimo un deber jurídico de ayudarme, lo cual significa que se me debe aquello que el Estado tiene el deber de proveer. Sumado a esto, según Weinrib, este deber no tiene laxitud. La respuesta a la objeción es así la siguiente:

Las personas pobres reciben apoyo del Estado porque se les debe en tanto miembros de la comunidad. Dado que el Estado tiene un deber, no puede retirar el apoyo discrecionalmente; y al no tener ningún interés privado propio, tampoco tiene una motivación para retirar el apoyo. Por lo tanto, recibir apoyo del Estado no subordina a las personas con necesidades a la voluntad de otras. (Weinrib, 2003, p. 820).

Esta respuesta parece ofrecer una justificación del bienestar social que además preserva la coherencia del argumento de Kant. Aunque Kant no puede aceptar que las personas con necesidades tengan un derecho legal al bienestar, Weinrib argumenta que el deber del Estado de proveer bienestar es suficiente para solucionar el problema de la dependencia. Esta suficiencia es analizada en términos comparativos: a diferencia del deber ético imperfecto de la

beneficencia, el deber del Estado de proveer el sustento a las personas con necesidades “no admite la discreción para retirar el apoyo”; además, dado que la prestación de apoyo no depende de la decisión de un individuo privado, las personas con necesidades no están “subordinadas a la voluntad de otras” (Weinrib, 2003, p. 820).

¿Qué tipo de deber es este deber del Estado que, según Weinrib y Ripstein, soluciona el problema de la dependencia de las personas pobres y, por consiguiente, el problema de la posibilidad de condición civil? En primer lugar, no parece ser un deber coaccionable. Tal como señala Weinrib, “un derecho viene siempre acompañado por la autorización a emplear la coacción y el Estado es la fuente última de poder coactivo legítimo” (2003, p. 81); por lo tanto, al deber del Estado de proveer bienestar social a las personas pobres no le corresponde un derecho de bienestar frente al Estado, dado que tal derecho no puede ser puesto en vigencia —no existe fuente superior de poder coactivo legítimo más allá del Estado—. ²¹

Como hemos visto en la discusión previa sobre la distinción hecha por Kant entre legislación ética y jurídica, un deber que corresponde a la legislación jurídica es un deber coaccionable por definición. Si el deber de proveer bienestar no es coaccionable, entonces presumiblemente solo podrá corresponder a la legislación ética. Este podría ser un (buen) motivo por el cual especialistas le atribuyen a Kant una teoría del bienestar social como un deber de beneficencia. ²² El deber estatal de bienestar que proponen Ripstein y Weinrib no incluye la discrecionalidad por parte del titular del deber de retirar el apoyo. Dado que un deber de beneficencia es imperfecto y admite varias dimensiones de latitud al descargarlo, ²³ el deber de bienestar del Estado,

21 Podríamos pensar en las estructuras internacionales y cosmopolitas de poder, pero su ámbito de aplicación sería diferente si pudiéramos referirnos a ellas en estos términos.

22 El supuesto aquí es que si el cumplimiento de un deber no puede ser coaccionado entonces este no puede ser un deber jurídico o no puede formar parte de la normatividad jurídica. Pinheiro Walla (2014) formula un argumento en contra de esto: para ella, existen deberes jurídicos que no pueden ser coaccionados -pertenecen a la categoría de derechos amplios. Kant considera a los derechos basados en la equidad como derechos amplios. Como hemos visto, para Kant, la equidad puede conducir a reclamos por derechos que no pueden ser aplicados, dado que un juez carecería de la información necesaria para determinar en qué medida este derecho corresponde. Sin embargo, el origen de la duda en relación al derecho al bienestar y, por lo tanto, también a la posibilidad de que un deber de proveer el sustento a las personas pobres sea coaccionable es la ausencia de una autoridad superior al Estado que pudiese ejecutar tal derecho y tal deber.

23 No menciono aquí la diferencia entre, por un lado, la distinción entre deberes amplios y estrechos y, por el otro, entre deberes perfectos e imperfectos. Por ejemplo, siguiendo una lectura particularmente clara sobre esta diferencia, los deberes de virtud perfectos también permiten latitud en la manera en que un agente actúa sobre un máxima, pero esta latitud se

como un deber debido (es decir, un deber que solucionaría el problema de la dependencia en el estado civil) solo puede ser un deber perfecto.

Según Weinrib, dado que el Estado no defiende ningún interés privado, no tiene ninguna motivación para retirar su apoyo. Sin embargo, al no tener un interés privado que defender, el Estado solo puede estar motivado por el interés universal de la humanidad y, consiguientemente, solo cumpliría este deber con una motivación ética, es decir, como un deber ético. Esto seguiría cumpliendo con la condición de independencia. Las personas con necesidades no van a depender del arbitrio de otra que puede retirar su apoyo discrecionalmente; su condición de agentes racionales capaces de contribuir a la formación de la voluntad legislatora unificada no se ve afectada por la necesidad de ser mantenidas, dado que este apoyo se les presta de manera necesaria en contraste con el apoyo condicional del que implican los deberes imperfectos. Por lo tanto, las personas beneficiarias de este apoyo no están subordinadas a otra persona.

El deber de bienestar es un deber para con las demás personas, formula una obligación de prestar apoyo a otros agentes para preservar su condición de seres racionales libres. Reuniendo todas estas conclusiones, pareciera que las lecturas de Weinrib y Ripstein implican que para que la teoría kantiana sea consistente el deber de bienestar debe ser un deber de virtud perfecto para con las demás personas. Pero, si esto es correcto, entonces la pregunta es si la doctrina de la virtud de Kant cuenta con los recursos necesarios para generar tal deber, es decir, este deber en particular.

Es interesante que en la *Doctrina de la virtud* Kant reflexione sobre estos deberes de manera negativa, es decir, trata los vicios que resultan del no cumplimiento de los deberes perfectos de virtud para con las otras personas. Los tres vicios mencionados son arrogancia, difamación y menosprecio (MS, pp. 464-468). Parece poco probable que el no cumplimiento del deber de proveer a las personas pobres y necesitadas condujera a vicios similares, pero Kant no pretende que su tratamiento sea exhaustivo. El deber de bienestar y los deberes perfectos para con otras personas parecen tener una raíz común. El deber de bienestar es necesario para la preservación de la no dependencia en el estado civil. Tanto Weinrib como Ripstein rastrear el origen del requisito de la no dependencia hasta el deber kantiano de honestidad jurídica. Recordemos que, según Kant:

reduce en relación a la latitud permitida por los derechos de virtud imperfectos (Denis, 2001, pp. 30-36). No problematizo ni discuto aquí la noción de latitud porque creo que, de hecho, Kant considera que el deber de bienestar es un deber estrecho y, por lo tanto, un deber de derecho, a pesar de que el titular del deber no sea el Estado ni el comandante supremo.

La honestidad jurídica (*honestas iuridica*) consiste en afirmar el valor propio como ser humano frente a las demás personas, deber que se expresa con la proposición “no te hagas un mero fin para las demás personas; sé por el contrario para ellas al mismo tiempo un fin”. Este deber será en lo que sigue explicado como una obligación que proviene del derecho de la humanidad en nuestra propia persona (*lex iusti*). (MS, p. 236).

La honestidad jurídica implica un deber de no convertirse en un mero medio para otros, deber que puede derivarse del derecho de humanidad en nuestra persona. Es así como Kant explica, en el §38 de la *Doctrina de la virtud*, que el fundamento de los deberes de virtud hacia otros seres humanos surge del respeto que se les debe o lo que he llamado los deberes perfectos de virtud para con las demás personas:

Toda persona tiene una pretensión legítima de ser respetada por su prójimo y *recíprocamente* está obligada a respetar a toda otra persona. La humanidad misma es una dignidad, pues el ser humano no puede ser tratado por nadie (ni por otras personas ni por sí mismo) meramente como medio, sino que siempre tiene que ser tratado como fin, y en eso consiste incluso su dignidad (la personalidad), eso por lo cual se eleva por encima de los seres del mundo que no son personas y que pueden ser usados, es decir, sobre las *cosas*. Así como no puede entregarse por un precio (eso contradiría el deber de la autoestima), tampoco puede actuar de manera contraria de la autoestima de las demás personas, tan necesaria como la suya, es decir que está obligado a reconocer de manera práctica la dignidad de la humanidad en cada una de las otras personas. Por lo tanto, descansa en el ser humano un deber que atañe al respeto que necesariamente ha de mostrarse a todas las personas. (MS, p. 462).

Ambos deberes emanan del requisito de la fórmula de humanidad de no tratar a otras personas (incluida una misma) meramente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin. Ser tratada como un mero medio para los fines de otra persona es exactamente aquello constituye la dependencia. Lo que podría ser una diferencia importante es que el deber de bienestar es un deber positivo de asistencia, mientras que los tres deberes discutidos por Kant en *Doctrina de la virtud* son deberes que prohíben ciertas actitudes (arrogancia, difamación y menosprecio). No ser arrogante parece no implicar ninguna actitud positiva hacia otra persona.

Sin embargo, esto es menos grave de lo que parece. Como ya he mencionado, al tratar estos tres vicios y sus deberes asociados, Kant no pretende ser exhaustivo, por lo que podría haber algunos deberes de asistencia dentro de la

misma categoría. De hecho, como notan Smith y Timmons (2013, p. 264), Kant sugiere algunos deberes de asistencia positivos dentro del mismo encabezado. Estos deberes requieren la realización de acciones hacia otras personas en lugar de una simple omisión de actos y actitudes (MS, pp. 463-464).

De esta manera, se puede construir un argumento bueno, o al menos relativamente plausible, en apoyo a la postura eticista. Para aquellas lecturas que enfatizan la distinción kantiana entre legislación ética y jurídica y por consiguiente no aceptan una justificación del bienestar basada en consideraciones éticas, la postura instrumentalista podría resultar más convincente. Finalmente, quienes consideran que tanto la solución eticista como la instrumentalista generan inconsistencias en el sistema kantiano podrían preferir excluir los párrafos de Kant sobre el bienestar como poco claros y construir sus propias teorías (minimalistas) que justifiquen la redistribución.

Hay otro argumento en favor de la interpretación eticista. Para Kant, “todos los deberes, por el simple hecho de ser deberes, corresponden a la ética” (MS, p. 219). También afirma que “hay muchos deberes éticos directos, pero la legislación interna hace de todos los demás deberes éticos indirectos” (MS, p. 221). Como hemos visto, las normas jurídicas son aquellas que pueden ser sancionadas políticamente y que conforman la base sobre la cual se organiza la sociedad y sus instituciones. Por lo tanto, la tesis de Kant es que todas las normas incluyendo las normas políticas que se expresan en las leyes de una condición civil, tienen que ser cumplidas en el sentido de que son moralmente correctas incluso en la ausencia de toda coacción política. Esto implica que en una sociedad justa todas las leyes pueden ser convertidas en deberes éticos. Las normas éticas se derivan de la ley moral. En la medida en que están asociadas con la legislación interna, las normas políticas también se tendrían que derivar de la ley moral. Como normas políticas, sin embargo, se derivan del Principio del Derecho, porque el Principio del Derecho hace referencia explícita a las acciones externas.

De modo que aunque aceptáramos que el deber de bienestar tiene poco que ver con los deberes perfectos de la virtud para con las demás personas de la *Doctrina del derecho*, restaría todavía una pregunta sobre qué tipo de deber que el deber ético *indirecto* sería el deber de bienestar social. Esto también prestaría cierto apoyo a la interpretación eticista: la haría comprensible si no igualmente convincente. Sin embargo, el motivo por el que considero que la postura genuinamente kantiana sobre el deber de bienestar es insostenible es el siguiente: en el largo pasaje que cité al comienzo de este artículo, Kant *no* se refiere a un *deber* del Estado de proveer el sustento a las personas pobres, sino del *derecho* y la *autorización* de quitarle a las personas ricas. Para apoyar

su afirmación relativa a tal deber Weinrib parece basarse solamente en las primeras líneas del largo pasaje que cité anteriormente:

Al comandante supremo le corresponde indirectamente, en cuanto ha asumido el deber del pueblo, el derecho de cobrarle impuestos para su propia conservación (del pueblo), como por ejemplo para instituciones en favor de las personas pobres, orfanatos y eclesiásticas, de otro modo llamadas fundaciones de caridad o de piedad. (MS, pp. 325-326).²⁴

Esta frase ha sido objeto de disputa e interpretada de distintas maneras en apoyo de diferentes interpretaciones del sentido y justificación que Kant le da al bienestar social. En este respecto las interpretaciones de Weinrib y Ripstein son similares a la de Rosen, quien también atribuye a Kant la tesis de que el Estado tiene el deber proveer el sustento a las personas pobres y con necesidades.

Rosen rechaza la lectura eticista según la cual este deber se justifica en última instancia en el deber ético de beneficencia de los ciudadanos individuales y defiende una lectura eticista *sui generis* por la que el Estado tiene un deber de benevolencia propio:

El Estado no puede forzar a ningún individuo a aceptar el deber de benevolencia porque este deber requiere la adopción voluntaria de un fin como motivo del deber. Sin embargo, tal prohibición no implica que el Estado no pueda tener su propio deber de benevolencia, ya que el Estado kantiano es una persona moral y por lo tanto es tan capaz de tener sus propios deberes morales como cualquier otro agente moral. (Rosen, 1993, p. 191).

Es claro que Rosen se refiere aquí al deber de beneficencia *imperfecto* del Estado,²⁵ mientras que tanto Weinrib como Ripstein pensarían en un deber *perfecto* de proveer el sustento a las personas pobres como condición para la voluntad legislativa unificada y el estado civil. Como nota LeBar en respuesta a Rosen, para Kant el Estado es una persona moral frente a otros Estados y, además, una interpretación más natural sería considerar que el Estado asume el

24 “*Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt*”. Parece claro que el comandante supremo tiene un derecho en virtud de haber asumido un deber. Por lo tanto, Kant no afirma que, al asumir el deber del pueblo, el comandante supremo se convierte en el titular de sus deberes.

25 De hecho, Rosen habla de un deber de “benevolencia”, que en la *Doctrina de la virtud* Kant distingue de la beneficencia (MS, p. 453). Sin embargo, *pace* Pinheiro Walla (2015), creo que Rosen está pensando en la benevolencia práctica, que para Kant es lo mismo que la beneficencia (MS, p. 452).

deber del pueblo de abandonar el estado de naturaleza para formar y mantener un estado civil (LeBar, 1999, p. 235).²⁶ En cualquier caso, creo que hay razones para rechazar de plano la idea de un deber estatal de bienestar social.

Consideremos la manera en que Kant se refiere al bienestar: “al comandante supremo le corresponde [...] el *derecho de cobrarle impuestos* [al pueblo] para su propia conservación”; por “razones de Estado, el gobierno está autorizado a obligar a las personas pudientes”; “en esto [la obligación de las personas pudientes con la comunidad] el Estado funda su derecho de gravar sus propiedades para la conservación de sus conciudadanos”; “aquí se trata del *derecho* del estado frente al pueblo; “el primer arreglo [impuestos regulares] es el único adecuado al derecho del Estado” (MS, p. 326).

Es fácil ver que Kant no habla de bienestar social en términos de deberes o derechos. Solo habla del derecho o autorización del Estado a gravar a las personas ricas. A este derecho le corresponde un deber u obligación de los ricos de pagar impuestos. Si esto es correcto, entonces no nos tenemos que preocupar sobre la interpretación eticista según la cual el deber del Estado de proveer el sustento a las personas necesitadas sería un deber de virtud perfecto para con las demás personas. Si no hay un deber del Estado, entonces ya no debemos preocuparnos por su derecho correspondiente ni por su estatuto normativo.

En este punto, instrumentalistas y minimalistas podrían argumentar que sus interpretaciones son más convincentes. Si hay una obligación de proveer bienestar, entonces quizás la mejor justificación sea instrumental: el bienestar es necesario para la preservación del Estado.²⁷ O, para quienes ven

26 Hay una discusión más extensa sobre la interpretación de Rosen en LeBar, quien considera y rechaza la evidencia textual de *La paz perpetua* que aporta Rosen. A fines de mi argumento, no es necesario seguir abordando esta cuestión. También debo mencionar aquí a la interpretación de Pinheiro Walla (2015), según la cual el Estado no tiene un deber de proveer el sustento a las personas pobres, dado que Kant habla en efecto de que el comandante supremo ejecuta el deber del pueblo de pagar impuestos. Esta discusión es ilustrativa en algunos aspectos pero no es directamente relevante para mi argumento.

27 Se suele interpretar a LeBar como defensor de una postura instrumentalista. Como hemos visto, así es como lo lee Weinrib. Esta lectura está justificada por algunas de las afirmaciones de LeBar -por ejemplo, que “la lógica del bienestar que él [Kant] ofrece es que esta es instrumentalmente necesaria para la seguridad y la estabilidad del Estado” (1999, p. 225)-. Aquí podemos distinguir entre condiciones mínimas para la existencia de un Estado (condiciones que deben ser satisfechas aún en casos de Estados débiles e inseguros) y condiciones que también generarán estabilidad y seguridad. En la lectura de Ripstein, por ejemplo, las primeras serán intrínsecas a los requisitos de un estado jurídico, y las segundas, extrínsecas (2009, p. 267). Sin embargo, LeBar concluye que “la única justificación admisible del bienestar social es la que Kant formula explícitamente: solo puede ser justificado como medio para asegurar las condiciones de derecho” (1999, p. 249), y esto es intrínseco a los requisitos del derecho. A juzgar por esta afirmación, la postura de LeBar es tan instrumentalista como la de Ripstein: no

al instrumentalismo como incompatible con la filosofía kantiana, se puede sostener el minimalismo con tan solo descartar los pocos pasajes sobre el bienestar como si se trataran de un error.

Si bien pienso que las primeras tres direcciones interpretativas (minimalismo, instrumentalismo y eticismo) son bastante fuertes, las lecturas genuinamente kantianas de Weinrib y Ripstein son maneras más convincentes de conciliar las diferentes tesis de Kant sobre el bienestar social. Esto nos deja con la pregunta de qué es exactamente lo que estas lecturas justifican. Si no se trata ni de un derecho de bienestar por parte de las personas con necesidades ni un deber estatal de mantenerlas sino tan solo un derecho o autorización del estado a gravar con impuestos a las personas pudientes, podríamos pensar con razón que esto no resuelve el problema de la dependencia.

Creo que Kant sugiere una posible solución hacia el final de la larga cita del comienzo: “el Estado tiene un derecho a cargar al pueblo con el deber de no dejar a sabiendas que mueran [niños expósitos]” (MS, p. 326).²⁸ Si el Estado puede cargar al pueblo con este deber, entonces puede cargarlo con el deber más general de proveer el sustento a las personas pobres y con necesidades. En este caso, las personas con necesidades tendrían un derecho de bienestar y esto claramente solucionaría el problema de la dependencia. El pueblo también tendría el deber jurídico correspondiente a dicho derecho de proveer el sustento a las personas pobres. Este derecho puede ser aplicado, lo que también brinda una respuesta al problema de Weinrib sobre el estatuto del Estado como sede última de poder político.

Varios interrogantes seguramente quedarán sin responder: ¿quién es “el pueblo” al que el Estado tiene el derecho de cargar con ese deber? Dado que para Kant cualquier deber jurídico es indirectamente un deber de virtud, ¿qué tipo de deber de virtud es el deber correspondiente al deber jurídico de proveer bienestar?²⁹ Si el pueblo, o parte del pueblo, tiene ahora el deber de mantener lo es en absoluto.

28 Este último pasaje parece referirse al deber del Estado de no permitir que niños abandonados mueran, pero en realidad dice que el Estado les delega ese deber en particular a las personas. Kant mantiene: “*Was die Erhaltung der aus Noth oder Scham ausgesetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen, obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu Lassen*” [En lo que respecta a la conservación de los niños expósitos por necesidad o por vergüenza o incluso los asesinados por tales razones, el Estado tiene derecho a cargar al pueblo con el deber de no dejar perecer, a sabiendas de este aumento no deseado del haber estatal] (MS, p. 326-327[160]). Más adelante sugiero creo que esto puede ser indicativo de la relación entre el Estado y la provisión de bienestar.

29 Una pregunta que puede surgir aquí concierne a la compatibilidad de la afirmación de Kant en la *Metafísica de las costumbres* con aquellas en las *Reflexiones*. Por ejemplo, en *Reflexion*

a las personas pobres, entonces también tiene el deber de mantener el estado civil, en cuyo caso, ¿no sería inadecuado cargar a parte del pueblo con tal deber? Tales preguntas deben conformar temáticas de futuras investigaciones.

Conclusión

Comencé este artículo formulando un objetivo ambicioso: ver si Kant ha sido capaz de conciliar la libertad externa con la seguridad social para las personas que la necesitan. Examiné cinco direcciones interpretativas de la literatura y las evalué con base en una prueba. La prueba consistió en determinar cuántas de las cuatro tesis formuladas expresamente por Kant en su breve tratamiento del bienestar social podía explicar cada tipo de interpretación. He concluido que el minimalismo no puede dar cuenta de ninguna y, por lo tanto, es la reconstrucción más imprecisa de la postura de Kant; el instrumentalismo da cuenta de una, el eticismo de dos, el igualitarismo de tres y la postura genuinamente kantiana de las cuatro, por lo que es la más precisa de las interpretaciones. Hemos visto que en la lectura genuinamente kantiana de la justificación del bienestar social, hay al menos un deber u obligación del Estado de redistribuir para poder ayudar a las personas pobres y con necesidades.

250 Sin embargo, la pregunta es si a tal deber puede corresponderle un derecho al bienestar social. La lectura de Weinrib rechaza explícitamente este derecho porque no puede ser ejecutado. Pero así como tal derecho no puede ser aplicado, tampoco el deber puede ser aplicado. Esto implica que el deber del Estado de proveer el sustento a las personas pobres tiene que ser un deber ético, lo que desdibuja la distinción entre la lectura genuinamente kantiana y el eticismo. Asimismo, dado que Kant también parece rechazar el eticismo, el igualitarismo parecería ser más plausible. Sin embargo, dada la preocupación de Kant por la libertad externa y la responsabilidad de los individuos, el instrumentalismo es la otra alternativa. Un argumento a favor del minimalismo que parte del requisito de Kant de que haya una *autorización* y un *derecho* del Estado de cobrarles impuestos a las personas ricas también se vuelve más plausible.

8000, Kant afirma que el apoyo a las personas pobres no se desprende de los derechos de las personas pobres en cuanto a su ciudadanía, sino de sus necesidades como seres humanos (Refl., p. 578). LeBar identifica aquí una tensión con la postura de Kant acerca de la contingencia de las necesidades. De hecho, la afirmación de Kant de que las necesidades son contingentes no implica que estas no cumplan un rol normativo, sino que ciertas necesidades particulares no lo cumplen. El hecho de que el apoyo a las personas pobres no se desprenda de sus derechos de ciudadanía también es esperable, ya que tal apoyo es justificado como condición de los derechos de las personas pobres.

He argumentado que la tesis de la lectura genuinamente kantiana de que hay un deber de bienestar sin un derecho que le corresponda tiene que ser reemplazada por la tesis de que hay un derecho del Estado a cargar al pueblo con el deber de proveer bienestar, deber respecto del cual deviene posible un derecho al bienestar. Esto modifica la naturaleza del deber de bienestar formulado por la lectura genuinamente kantiana y logra responder a las objeciones que he realizado a dicha postura. La postura resultante ofrece una imagen más clara de cómo Kant resuelve el problema de reconciliar libertad y bienestar y sugiere nuevas preguntas para futuras investigaciones.

Referencias bibliográficas

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant.

- Aune, Bruce (1979). *Kant's theory of morals* [Teoría de la moral de Kant]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Cohen, Morris R. (1950). *Reason and law. Studies in juristic philosophy* [Razón y derecho. Estudios en filosofía jurídica]. Glencoe, Estados Unidos de América: Free Press.
- Denis, Lara (2001). *Moral self-regard: Duties to oneself in Kant's moral theory* [La autoestima moral: deberes para con uno mismo en la teoría moral de Kant]. New York, Estados Unidos de América: Garland.
- Gregor, Mary J. (1963). *Laws of freedom. A study of Kant's method of applying the categorical imperative in the Metaphysik der Sitten* [Leyes de libertad. Un estudio del método de Kant para aplicar el imperativo categórico en la *Metafísica de las costumbres*]. New York, Estados Unidos de América: Barnes & Noble.
- Hayek, Friedrich (1969). *Law, Legislation and liberty. II: The mirage of social justice* [Derecho, legislación y libertad. II: El espejismo de la justicia social]. Chicago, Estados Unidos de América: Chicago University.
- Holtman, Sarah (2004). Kantian justice and poverty relief [Justicia kantiana y asistencia de la pobreza]. *Kant-Studien*, 95(1), 86-106.
- Humboldt, Wilhelm von (1969). *The limits of state action* [Los límites de la acción estatal]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- Kant, Immanuel, (1900ss.). *Gesammelte Schriften* (Tomos 1-22): Preussische Akademie der Wissenschaften: Berlín; (Tomo 23) Deutsche Akademie der Wissenschaften: Berlín; (a partir del tomo 24) Akademie der Wissenschaften: Göttingen, Berlín.

- Kant, Immanuel (1987). *Critique of judgement* [Crítica del juicio] (W.S. Pluhar, Trad.). Indianapolis, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1790).
- Kant, Immanuel (1996a). *Critique of pure reason* [Crítica de la razón pura] (W.S. Pluhar, Trad.). Indianapolis, Estados Unidos de América: Hackett. (Trabajo original publicado en 1781, 1787).
- Kant, Immanuel (1996b). The Metaphysics of Morals [Metafísica de las costumbres]. En *Practical Philosophy* (M. J. Gregor, Trad.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University. [Versión castellana: *Metafísica de las costumbres*. Trad. Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid, MD: Tecnos, 1989]
- Kaufman, Alexander (1999). *Welfare in the kantian state* [Bienestar en el estado kantiano]. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Kersting, Wolfgang (1992a). Kant's concept of the state [El concepto de estado de Kant]. En H. Williams, *Essays on Kant's Political Philosophy* (143-165). Cardiff, Reino Unido: University of Wales.
- Kersting, Wolfgang (1992b). Politics, freedom and order: Kant's political philosophy [Política, libertad y orden: filosofía política de Kant]. En P. Guyer, *Cambridge Companion to Kant* (342-366). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.
- LeBar, Mark (1999). Kant on welfare [Kant sobre el bienestar]. *Canadian Journal of Philosophy*, 29(2), 225-250. Doi: <https://doi.org/10.1080/00455091.1999.10717512>
- Linden, Harry Van den (1988). *Kantian ethics and socialism* [Ética kantiana y socialismo]. Indianapolis, Estados Unidos de América: Hackett.
- Mulholland, Leslie (1990). *Kant's system of rights* [El sistema de los derechos de Kant]. New York, Estados Unidos de América: Columbia University.
- Murphy, Jeffrie (1994). *Kant: The philosophy of right* [Kant: la filosofía del derecho]. Macon, Estados Unidos de América: Mercer University.
- Pinheiro Walla, Alice (2015). When the strictest right is the greatest wrong: Kant on fairness [Cuando el bien más correcto es el mayor mal posible: Kant sobre la justicia]. *Estudos Kantianos*, 3(1), 39-56.
- Pogge, Thomas (1988). Kant's theory of justice [La teoría de la justicia de Kant]. *Kant-Studien*, 79(1-4), 407-433.
- Rawls, John (1999). *A theory of justice* [Teoría de la justicia]. Cambridge, Mass, Estados Unidos de América: Harvard University.

- Ripstein, Arthur (2009). *Force and freedom. Kant's legal and political philosophy* [Fuerza y libertad. La filosofía política y legal de Kant]. Cambridge, Mass, Estados Unidos de América: Harvard University.
- Rosen, Allen (1993). *Kant's theory of justice* [La teoría de la justicia de Kant]. Ithaca, Nueva York, Estados Unidos de América: Cornell University.
- Smit, Houston, y Timmons, Mark (2013). Kant's grounding project in *The Doctrine of Virtue* [El proyecto fundacional de Kant en la *Doctrina de la virtud*]. En M. Timmons y S. Baiasu (Eds.), *Kant on practical justification: interpretive essays* (229-268). Nueva York, Estados Unidos de América: Oxford University Press.
- Varden, Helga (2006). Kant and dependency relations: Kant on the State's right to redistribute resources to protect the rights of dependents [Kant y las relaciones de dependencia: Kant sobre el derecho del Estado para redistribuir recursos para proteger los derechos de los dependientes]. *Dialogue*, 45(2), pp. 257-284. <https://doi.org/10.1017/S0012217300000561>
- Weinrib, Ernest (2003). Poverty and property in Kant's system of rights [Pobreza y propiedad en el sistema de derechos de Kant]. *Notre Dame Law Review*, 78(3), 795-828.
- Williams, Howard (1993). *Kant's political philosophy* [La filosofía política de Kant]. Oxford, Reino Unido: Blackwell.
- Williams, Howard (2013). Kant and liberalism [Kant y el liberalismo]. En M. Timmons y S. Baiasu, *Kant on Practical Justification: Interpretive Essays* (269-283). Nueva York, Estados Unidos de América: Oxford University.

Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita

Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right

Alice Pinheiro Walla
Universität Bayreuth, Alemania

Macarena Marey (Trad.)

RESUMEN La posesión común de la tierra fue una idea prominente en la filosofía moderna del siglo XVII. En este artículo, sostendré que Kant no sólo propuso una versión secular de la posesión común de la tierra, sino que también se diferenció de forma radical de la concepción iusnaturalista de sus predecesores. Propongo que la revisión kantiana del derecho cosmopolita se dirige al mismo problema que el derecho de necesidad de Grocio, a saber, la implausibilidad de asumir derechos adquiridos absolutos cuando esto contradice la razón por la que se introducen esos mismos derechos. Sin embargo, mientras que Grocio pretendió excusar violaciones de la propiedad privada en casos de necesidad, Kant limitó su discusión al derecho de rechazar la entrada de personas en un territorio. Muestro que para Kant, negar la ocupación del espacio que puede salvar la vida a otro ser humano que está, en principio, tan legitimado como cualquier otro a tener un derecho en la tierra está en *contradicción* con la justificación misma del derecho territorial de los Estados. Esto se debe a que el permiso para controlar el territorio y el derecho de los visitantes involuntarios a ser admitidos en una región están basados en el mismo fundamento legal o *Rechtsgrund*, a saber, la comunidad original de la tierra.

PALABRAS CLAVE Kant; posesión común de la tierra; derecho cosmopolita; derecho de necesidad; derechos territoriales.

ABSTRACT *Common possession of the earth was a prominent idea in seventeenth-century modern philosophy. In this paper I will argue that Kant not only provides a secularized version of common possession of the earth but also radically departs from the conception of his natural law theory predecessors. I argue that Kant's account of cosmopolitan right seeks to address the same problem as Grotius' right of necessity, namely the implausibility of assuming inflexible acquired rights when this would go against the rationale for introducing these rights. However, while Grotius intended to excuse violations of private property in cases of necessity, Kant restricts his discussion to the right of host peoples to reject entrants in their territory.*

I show that in Kant's account, to deny life-saving occupation of space to another being who is in principle just as entitled as anyone else to any place of the earth is to contradict the very justification for the territorial rights of states. This is because the permission to control territory and the right of the involuntary visitor to be admitted are based on the same legal foundation or Rechtsgrund, namely, the original community of the earth.

KEY WORDS *Kant; Common Possession of the Earth; Cosmopolitan Right; Right of Necessity; Territorial Rights.*

RECIBIDO *RECEIVED* 28/01/2018

APROBADO *APPROVED* 03/03/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

Alice Pinheiro Walla, Departamento de Filosofía, Universidad de Bayreuth, Alemania.
El artículo original fue elaborado con el auspicio del proyecto “Distorsions of Normativity”, Universidad de Viena, ERC, y fue publicado originalmente como “Common possession of the earth and cosmopolitan right”, *Kant-Studien*, 107, 1, pp. 160-178. Agradecemos a la revista y a la editorial Walter de Gruyter por la cesión de los derechos para la traducción y publicación.

Correo electrónico: alicepwalla@gmail.com

La posesión común de la tierra en la filosofía política moderna

La posesión común de la tierra fue una idea prominente en la filosofía del siglo XVII. Tiene sus orígenes en la idea cristiana de la donación divina de la tierra en común a toda la humanidad y vino a dar cuenta de la idea de que aunque la propiedad privada era un desarrollo de factura humana, no era contrario a la ley natural.¹ La noción aparece en las obras de filósofos como Grocio, Pufendorf, Locke, Achenwall y Kant. En este artículo sostendré que Kant no solo ofrece una versión secularizada de la concepción heredada de las teorías iusnaturaes predecesoras. Mientras que Kant preserva algunos rasgos importantes del uso de la noción por los teóricos iusnaturaes, como por ejemplo su rol central como criterio limitante de los derechos adquiridos, tuvo que redefinir el concepto para hacerlo compatible con su teoría legal, en la medida en que ella se basa en la libertad externa y no en una concepción de la naturaleza humana.

En los debates recientes sobre justicia distributiva global y derechos territoriales ha habido un creciente interés en la noción de posesión común de la tierra. Por ejemplo, libertarios de izquierda como Vallentyne y Steiner (2000) o Mathias Risse (2009) han encontrado un renovado interés en la idea para argumentar en favor de los recursos naturales compartidos equitativamente. La posesión común de la tierra (o la idea de que todos los seres humanos tienen por lo menos un derecho igual mínimo a la tierra y sus recursos naturales) parece prometedora porque puede proveer un argumento no relacional para la distribución global o para cuestionar el control estatal de las fronteras. Sin embargo, es importante notar que aunque el debate contemporáneo se refiere generalmente a la *propiedad* común de la tierra, la noción no implicaba propiedad conjunta (Risse, 2009 y 2012). “*Possession*” [Posesión] es por lo tanto un término más adecuado que “*ownership*” [propiedad] (Westphal, 1997). La posesión común de la tierra era usada para explicar el desarrollo normativo desde la primera apropiación individual hasta el sistema de propiedad privada. No implicaba ni derechos absolutos de propiedad ni derechos subjetivos estrictos sobre objetos. Un derecho subjetivo estricto es un derecho a otras personas del uso de un objeto. Por contraposición, la posesión común de la tierra daba origen meramente a derechos de uso en el sentido de un derecho de libertad (Salter, 2005). Tradicionalmente se ha ilustrado esta idea con el ejemplo del asiento en el teatro.² Asumiendo que no hay

1 Véase Aquino 1485/1960, 2.2 quaest. 66 art. 2, ad 1.

2 Esta es la versión del ejemplo que dio Séneca. En el capítulo quinto de *Mare Liberum*. Grocio usa la versión de Cicerón (DJPC, II.II.2, 71). El original de Cicerón se encuentra en *De Finibus* (2001, III, 67, 86).

asientos reservados y que la fila reservada para la clase de los caballeros, ningún caballero tiene un derecho a un asiento específico en el teatro. Los asientos se ocupan por orden de llegada. Una vez que un caballero está ocupando un asiento, no puede ser movido de él por otro caballero que preferiría sentarse exactamente en ese lugar. Sacarlo de allí no solo violaría su integridad física (el *suum* original) sino que también presupondría que algún otro caballero tiene más que un mero derecho de uso y que puede por lo tanto reclamar el asiento ocupado. Pero un mero derecho de uso no permite esto. La posesión común de la tierra explicaba así por qué los individuos tienen permiso de usar objetos o de ocupar un cierto lugar sobre la tierra sin por eso lesionar a otras personas, pero que no tienen un derecho subjetivo estricto sobre objetos o lugares como derecho de exclusión. Según la tradición Grocio-Pufendorf, la institución de la propiedad privada se desarrolló eventualmente de la comunidad originaria de bienes y de su correspondiente derecho de uso porque era un arreglo más conveniente. Esta es la razón por la que probablemente Kant, siguiendo a Achenwall, critica a Grocio y a Pufendorf por entender la comunidad originaria como un *hecho histórico ficticio* (*uranfänglicher Gesamtbesitz, communio primaeva*, MS, p. 262 [78]). Como veremos, Kant entiende la noción como una idea de la razón con realidad objetiva, es decir, realidad legalmente práctica (*rechtlich praktische Realität*, MS, p. 251 [63]). Entender el rol de la posesión común de la tierra en la filosofía política moderna es importante, entonces, no solo para comprender cómo esta idea puede ser rehabilitada en los debates contemporáneos, sino también para entender (1) cómo Kant se distancia de la tradición Grocio-Pufendorf, (2) su contribución específica como una alternativa a esta tradición y (3) su potencial para debates actuales tales como el cambio climático y la migración ecológica.

Un presupuesto común en la teoría iusnatural cristiana es que Dios dio el mundo en común a todas las personas. El mundo puede ser visto como la abundancia común de la humanidad, cuyos recursos pueden ser usados por cada cual para satisfacer sus necesidades. Esto nos lleva a otro presupuesto fundamental de la teoría iusnatural: que las necesidades básicas de los seres vivos (sus “deseos fundamentales”) proveen el contenido de la ley natural. La ley natural incluye lo que sea necesario para la auto-preservación. Sin embargo, como mostraré, esta es la mayor ruptura de Kant con sus predecesores iusnaturalistas, aunque todavía preserve varios elementos de la tradición del derecho natural (que redefine). Kant no solamente seculariza la idea de la posesión común de la tierra; también da por tierra con la noción de que las necesidades son la fuente del derecho natural (que es una ley de la razón), dado que en su teoría los hechos empíricos sobre la naturaleza humana son

insuficientes para generar obligaciones y son incapaces de justificar la coacción de un modo que sea compatible con la libertad de todas las personas.

Hugo Grocio usó la idea de la posesión común de la tierra para explicar por qué todo individuo tenía un derecho original de uso sobre los recursos de la tierra. El derecho de uso es “original” porque no se necesitó realizar un acto para dar origen a ese derecho: nacemos con él como criaturas de Dios. Como los bienes de la tierra nos fueron dados en común, los individuos tienen un derecho a usar lo que necesiten para su autopreservación, i. e. para mantener lo que es suyo originariamente, el *suum* (vida, miembros y libertad). Dado que los derechos de uso coinciden frecuentemente con agotar un recurso (i. e., comer una manzana implica agotarla), los derechos de uso excluyen naturalmente a otras personas del uso del recurso. Se puede ver así que la satisfacción de necesidades en un sentido demanda la institución de la propiedad privada (Buckle, 1991). Sin embargo, sigue pareciendo problemático tomar y agotar un recurso sin el consentimiento de las demás personas. ¿Cómo sé que las otras personas están de acuerdo con que yo me coma una manzana en particular? ¿Qué ocurre si ellas quieren esta manzana? Grocio asume un consenso general tácito sobre la cuestión. Los actos de adquisición están permitidos por la comunidad de poseedores originarios, comunidad constituida por la noción de posesión común de la tierra.³ Esto presupone un poder de usar cosas con la exclusión de otras personas, sin el cual estaríamos cometiendo injusticia contra aquellas personas que se ven necesariamente excluidas del uso del recurso (Buckle, 1991).

El poder original de usar cosas requiere que requiere que las relaciones jurídicas entre las personas estén ya en vigor antes de que existan acuerdos o actos. Esto es precisamente lo que la noción de comunidad tiene la intención de conseguir. Sin embargo, es importante entender la naturaleza de esta comunidad original. Para Pufendorf, la noción grociana de la comunidad originaria de la tierra y la presuposición del consentimiento tácito eran problemáticas. Como clarifica Pufendorf, no necesitamos concebir la tierra y sus recursos como pertenecientes a la humanidad *ab initio*, es decir como una comunidad positiva. Su estrategia es empezar con la presuposición de un vacío de derechos respecto de los recursos de la tierra, lo que Pufendorf llamó una comunidad negativa de la tierra (DJNG, IV.4). En un sentido negativo, todas las cosas están disponibles para todas las personas no porque estén dadas en común, sino porque no pertenecen a nadie. La apropiación no requiere, entonces, ni presuponer derechos de uso ni el consentimiento

3 Como apunta Gierke (1934, p. 100) la comunidad no es la fuente del derecho natural sino la inversa: la ley natural da origen a la comunidad.

de la comunidad de quienes usan.⁴ No obstante, Pufendorf sostiene que la naturaleza no desea que permanezcamos eternamente en esa situación: a menos que nos apropiemos de las cosas, no podemos usar nada. Por lo tanto, debemos apropiarnos de cosas (y a Dios le parece bien). Los individuos comenzaron por lo tanto a adquirir cosas para sí mismos. Sin embargo, dado que todas las personas estaban igualmente autorizadas a lo que fuere que los individuos se separaran para sí mismos, el conflicto se hizo inevitable. Para evitar el conflicto, fue necesario establecer dominios separados sobre las cosas y esto requirió a su vez pactos. Pero los pactos no son válidos para todos los tiempos y generaciones: en diferentes etapas de desarrollo, hay que realizar nuevos arreglos. Por lo tanto, en la teoría de Pufendorf la introducción de derechos de uso y en última instancia de propiedad privada es el medio para evitar el conflicto y para generar seguridad.

La comunidad originaria tal como es concebida por Grocio y Pufendorf también impone restricciones a los derechos de propiedad en casos de necesidad extrema. Aunque la privatización del acervo común de la humanidad fue una desviación de la posesión común, la apropiación y la propiedad privada tienen que ser compatibles con el sentido de la posesión común. Como la propiedad privada se introdujo como modo de optimizar la auto-preservación humana, sería absurdo hacerla inflexible al punto de impedir que las personas puedan asegurar su preservación en casos de necesidad extrema. Tanto Grocio (DJBP, II.II.VI.4), como Pufendorf (DJNG, II.VI) reconocieron que una persona en necesidad extrema no sería considerada culpable de robo. Grocio argumenta a favor de un derecho de necesidad que implica un resurgimiento del derecho original de uso en caso de extrema necesidad, si bien se aplican algunas restricciones.⁵ En contraste con esto, Pufendorf pensaba que revivir el derecho original de uso tal como estaba vigente en el estado de naturaleza sería inconsistente con los derechos de propiedad. Por esto, buscó ofrecer una versión alternativa de la intuición de que la necesidad puede excusar violaciones a los derechos de propiedad. De manera similar a Aristóteles, Pufendorf (DJNG, II. VI. V.) consideraba que un objetivo importante de la

4 Según Buckle (1991, p. 104) la afirmación de Pufendorf de que la comunidad originaria debería ser entendida como una comunidad negativa no implica que haya estado en desacuerdo con Grocio. Pufendorf pensaba que la teoría de Grocio implicaba una comunidad negativa, si bien Grocio mismo no había sido claro al respecto y tendía a confundir comunidad negativa y comunidad positiva. La comunidad positiva es siempre adventicia, es decir que tiene que ser un desarrollo posterior y por lo tanto una desviación respecto de la comunidad negativa originaria.

5 La persona necesitada no debe tomar de otra persona igualmente necesitada sino de los excedentes de una persona más rica. Tiene que haber restitución una vez que la emergencia ha pasado. La necesidad tiene que ser genuina y no atribuible a la culpa del agente. (Grocio, DJBP II. I. 7-9).

institución de la propiedad privada era la creación de la oportunidad para los propietarios de ejercer la generosidad hacia las personas necesitadas, ganando así su gratitud. Su estrategia es, así, apelar a la distinción entre derechos y deberes imperfectos en lugar de asumir un derecho perfecto a violar la ley de propiedad. Las personas en necesidad no tienen un derecho a los excedentes de las personas más ricas. Pueden ser dignas de su ayuda. Por contraposición, las personas ricas tienen un deber imperfecto de asistir las necesidades de las demás personas y compartir su propiedad. Esta obligación puede volverse perfecta como cuestión de provisión estatal (por ejemplo, con impuestos a las personas ricas para mantener a las pobres).

La concepción kantiana de una comunidad originaria de la tierra (*communio fundi originaria*) sigue la tradición Grocio-Pufendorf (Byrd y Hruschka, 2010, p. 123). Sin embargo, Kant interpreta la noción de un modo radicalmente diferente, compatible con su teoría legal como basada en la libertad externa. Aunque su noción está en el centro de su teoría del derecho cosmopolita y es central también para su teoría de la adquisición en la sección Derecho privado de *Doctrina del derecho*, no ha recibido la atención que merece. Sostendré que el derecho cosmopolita kantiano busca dar cuenta del mismo problema del que intenta dar cuenta el derecho grociano de necesidad y los derechos y deberes imperfectos de Pufendorf, a saber: la implausibilidad de asumir derechos adquiridos inflexibles cuando esto puede estar en contra de la razón por la que se introducen estos derechos. Sin embargo, la noción kantiana de la comunidad originaria constituye una separación radical de las de Grocio y Pufendorf. Mientras que Grocio y Pufendorf tenían en mente violaciones de la propiedad privada, Kant restringe la discusión al derecho de los Estados de declinar ingresos involuntarios.

Posesión común de la tierra y adquisición

De modo similar a Grocio y Pufendorf, Kant nos explica cómo los objetos externos del arbitrio pueden volverse propiedad de las personas, esto es, cómo el *suum* puede ser extendido para incluir objetos externos. Para Kant, esto está lejos de ser obvio. Kant asume que nacemos con un derecho a ser libres de interferencias injustificadas en el ejercicio de nuestra agencia. Este derecho innato también implica nuestra integridad física pero no se extiende originariamente a objetos externos. El supuesto fundamental que Kant comparte con Grocio y Pufendorf es que los derechos solo pueden ser derivados de algo que la persona *ya tiene*, esto es del *summ*. El argumento de Kant para la inclusión de objetos externos bajo la noción del derecho es que para evitar

una contradicción tenemos que asumir una capacidad legal de convertirnos en propietarios de objetos. La libertad externa (y con ella la razón pura práctica) se estaría privando a sí misma de la posibilidad de usar objetos del arbitrio y se contradiría con ello a sí misma. Tenemos que introducir un postulado de la razón práctica que establezca la posibilidad de volvernos dueños legales de objetos (MS, p. 246 [56]).

Una vez que se ha establecido que los objetos externos pueden volverse materia de derechos (i.e. que el *sumum* puede extenderse a objetos externos), la siguiente pregunta que debe responder la teoría kantiana es el problema de la adquisición de objetos externos. La adquisición es el acto empírico por medio del cual un objeto externo se incorpora en el *sumum* de una persona. La adquisición originaria o primera se da cuando un objeto se convierte en posesión de alguien por la primera vez. Explicar la posibilidad de la adquisición originaria es extremadamente importante porque todos los actos de adquisición posteriores se derivan de ella (Byrd y Hruschka, 2010, p. 135).⁶ Es interesante que Kant argumente que la adquisición de tierra tiene que ser concebida como anterior a la adquisición de objetos. La posesión de cualquier cosa sobre un territorio presupone la posesión del territorio mismo, dado que los objetos son vistos como meros accidentes de la sustancia sobre la que inhiere, i.e. la tierra sobre la que están ubicados (MS, p. 261 [76]). La tesis de Kant descansa sobre la dependencia ontológica de los accidentes respecto de la sustancia: así como los accidentes no pueden existir independientemente de la sustancia, los objetos movibles no pueden ser adquiridos sin una adquisición previa del terreno en el que están (Kersting, 2007, p. 205). Con todo, podemos preguntarnos si esta dependencia ontológica puede ser extendida a la relación entre tierra y objetos movibles. ¿No es posible poseer objetos movibles sin poseer la tierra sobre la que están? Katrin Flikschuh sostuvo que, aunque se tenga algún control sobre el terreno sobre el que están situadas las posesiones, el derecho a ellas estaría fácilmente comprometido. Se estaría a merced de otras personas en la persecución de los fines propios. Mientras que la posesión de objetos externos no requiere que yo misma posea la tierra sobre la que están, tengo que ser capaz por lo menos de ingresar a alguna forma de

⁶ Hay que distinguir entre dos pasos diferentes en la argumentación kantiana del derecho a poseer objetos. Primero argumenta por la posibilidad formal de convertirse en dueño de objetos. Luego da cuenta de la posibilidad de adquirir objetos del arbitrio. ¿Por qué el primer paso no es suficiente para justificar la adquisición de objetos? La adquisición como acto empírico tiene más implicaciones que la mera posibilidad de extender el *sumum* a cosas externas. Requiere separar un recurso de la comunidad global de bienes y así hacer algo que parece incompatible con esa misma comunidad. La posibilidad de separar para sí un recurso tomándolo del acervo común de la humanidad sin cometer injusticias para con quienes están igualmente autorizados a ese recurso requiere una justificación adicional.

acuerdo con quien tenga posesión o control de esa tierra, de lo contrario sería una ocupante ilegal, alguien que puede ser continuamente expulsada junto con sus posesiones, empujada de un sitio a otro. Si esto es así, es necesario tener algún tipo de propiedad o al menos un derecho a controlar la tierra para asegurar el derecho a las cosas. Porque puedo en principio ocupar el espacio sobre el que tu objeto está situado al desplazar tu objeto, desplazar tu objeto sin tu consentimiento no sería en principio una lesión a tu posesión. Podríamos pensar un escenario en el que tendrías que buscar tu auto cada vez que lo estacionaras porque se mueve de donde lo estacionaste por la mañana. El auto seguiría siendo tuyo, pero no tendrías control sobre su ubicación. Sin embargo, la posesión segura de objetos tendría que incluir la posibilidad de determinar la ubicación de las posesiones (Flikschuh, 2000, p. 156).

Aunque esto es correcto, parece no comprender un punto fundamental de Kant: no se trata meramente de las condiciones empíricas necesarias para asegurar la posesión de objetos sino de la prioridad normativa de la adquisición de tierra sobre la adquisición de objetos. La adquisición de tierra tiene que ser entendida como normativamente anterior a la adquisición de objetos dado el carácter espacial de la teoría kantiana de la propiedad y de su teoría legal en general. El derecho tiene que ver con la libertad externa, un aspecto de la libertad que sería irrelevante si no fuéramos seres racionales encarnados no solo en el espacio sino también confinados unos junto a otros a la superficie limitada de la tierra. La dimensión limitada del planeta (que también define los límites de la expansión humana) hace que la interacción y la posibilidad de impacto sobre el ejercicio mutuo de la libertad externa sean inevitables. Nuestra agencia puede tener y muy probablemente tendrá un impacto sobre la agencia y los derechos de otras personas. En la actualidad no necesitamos siquiera viajar a tierras lejanas para hacerlo: el cambio climático demuestra que mis actos externos tienen un impacto considerable sobre tu agencia y sobre tu modo de vida no importa dónde estés. En otras palabras, estamos en una interconexión global, lo queramos o no. Por lo tanto, no habría un problema jurídico si no fuera por la posibilidad de interacción que surge de nuestra corporalidad y del espacio limitado al que estamos confinados. El problema jurídico en la teoría kantiana es esencialmente un problema espacial: tenemos que llevar el ejercicio externo de la libertad de una pluralidad de personas a un sistema de la libertad externa, esto es, de acuerdo con leyes universales que puedan regular esas interacciones. Sin leyes universales, i.e., principios a priori, no puede haber necesidad y consecuentemente no puede haber derechos y obligaciones stricto sensu. Por lo tanto, aunque el problema jurídico tenga un componente empírico, a saber: los hechos de la condición humana ya mencionados, la

solución tiene que ser de todos modos provista por principios racionales. El proyecto de la filosofía legal de Kant en la *Doctrina del derecho* es proveer los principios a priori capaces de abordar el problema jurídico teniendo en cuenta los diferentes niveles de posible interacción e institucionalización del derecho: entre individuos dentro de una comunidad política (derecho estatal), entre comunidades políticas (derecho internacional) y como ciudadanos del mundo (derecho cosmopolita).

Aunque podamos concebir la posesión de objetos como diferente de la posesión de la tierra, tal independencia es posible normativamente solo por medio de la idea de que el primer propietario de la tierra puede disponer de los objetos adquiridos por medio de su adquisición de la tierra. La idea es que las personas pudieron entrar en relaciones contractuales con quien sea que primero poseyó la tierra y así adquirir objetos movibles independientemente de poseer la tierra ellas mismas. Normativamente hablando, el punto de Kant es explicar de dónde vienen los derechos adquiridos sobre objetos movibles. Una vez que la adquisición de objetos se vuelve independiente de la posesión de tierra, necesitamos contratos que regulen la locación de objetos, es decir: acuerdos entre poseedores de la tierra o aquellos con los derechos jurisdiccionales sobre la tierra y propietarios de objetos movibles.⁷ Puedo estacionar mi auto en la calle aunque la calle no me pertenezca, mientras satisfaga ciertos requisitos (puedo necesitar pagar un ticket de estacionamiento o abstenerme de estacionar en ciertas áreas a ciertas horas, etc.).

Adquirir tierra por primera vez es algo que tiene que ser visto como la realización o particularización del derecho innato (Byrd y Hruschka, 2010, pp. 134ss.). Pero esto es el comienzo de otro problema. La primera adquisición de un trozo de tierra implica tanto especificar una parcela determinada como mi dominio y excluir a otras personas de acceder a él. Sin embargo, la teoría legal kantiana no asigna a los actos empíricos la función de conceder derechos. Si la adquisición ha de tener una cualidad legal, su legalidad no puede estar basada en un acto empírico.⁸ Además, si la adquisición empírica justificara la posesión, tendríamos que considerar la posesión como una relación legal entre una cosa y una persona. Esta no es una opción válida en la teoría kantiana, para la cual las relaciones legales se dan solo entre personas como seres capaces de obligación y consecuentemente como sujetos de derechos. En consecuencia, el

7 Para Kant, el soberano es “el supremo propietario” de la tierra, lo que significa que tiene derechos jurisdiccionales sobre el territorio nacional (MS, p. 323 [155]).

8 Como destaca Kersting (2007, p. 214) la realización de actos empíricos no tiene una función generadora de derechos es el corazón mismo de la teoría legal kantiana.

fundamento legal o título (*Rechtsgrund, titulus possessionis*, MS, p. 251 [63])⁹ que habilita la adquisición de tierra tiene que ser entendido como sigue: tiene que preceder al acto empírico de adquisición y no ser creado por él; es una relación entre personas respecto de objetos externos. Finalmente, es capaz de imponer una obligación a las demás personas respecto de la adquisición propia. Este *Rechtsgrund* es la idea de la comunidad originaria de la tierra:

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesamt=Besitz des Bodens der ganzen Erde (communio fundi originaria) mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines jeden) denselben zu gebrauchen (lex iusti), der wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkür des Einen gegen die des Anderen allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann (lex iuridica). Aber das austheilende Gesetz des Mein und Dein eines jeden am Boden kann nach dem Axiom der äußeren Freiheit nicht anders als aus einem ursprünglich und a priori vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Act voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande hervorgehen (lex iustitiae distributivae), der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. - In diesem Zustand aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äußeren Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens jedermann zu verbinden, den Act der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig ist. (MS, p. 267 [84]).¹⁰

9 *Rechtsgrund* es la justificación legal de una pretensión jurídica o acto jurídico (Consultado en el *Deutsches Rechtswörterbuch* (DRW) <http://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drw/>, el 06/12/2014).

10 Trad: Todos los seres humanos están originariamente en una *posesión común* del suelo de toda la tierra (*communio fundi originaria*) y a cada cual le corresponde por naturaleza la voluntad de usarlo (*lex iusti*), lo que, dada la oposición inevitable del arbitrio de uno con el del otro, se anularía cualquier uso de ella si esta voluntad no contuviera al mismo tiempo la ley para el arbitrio por el cual se puede determinar una posesión particular para cada quien sobre la tierra común (*lex iuridica*). Pero la ley que distributiva de lo mío y lo tuyo del suelo de cada cual según el axioma de la libertad externa (*lex iustitiae distributivae*) no puede proceder más que de una voluntad unida originariamente y a priori (que no presupone ningún acto jurídico para esta unión). Con lo cual solo puede hacerlo en la condición civil, única ley que determina qué es derecho (*Recht*), qué es legal (*rechtlich*) y qué es establecido legítimamente (*rechtens*). Sin embargo, en esta condición, es decir antes del establecimiento de la condición civil y ciertamente con el propósito de establecerla, es provisoriamente un deber proceder según la ley de la adquisición externa. En consecuencia, hay también una facultad de la voluntad obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de toma de posesión y de apropiación del suelo con todas sus consecuencias jurídicas, si bien es un acto unilateral.

Una voluntad unilateral no puede imponer una obligación sobre las demás personas. Es un ejercicio contingente de la libertad y no tiene autoridad para imponer una obligación. Para esto, necesitaríamos el consentimiento de todas las personas cuyo ejercicio de la libertad se ve restringido por ese acto unilateral. *Omnis obligatio est contracta*: toda obligación debe ser autoimpuesta (Kersting, 2007, p. 146). La idea de una voluntad unida de todos extiende el alcance de la filosofía legal kantiana basada en la razón al introducir lo que parece un elemento voluntarista en su teoría. Una voluntad unilateral solo puede imponer una obligación sobre otras personas si es la voluntad de todas las personas que así sea. Sin embargo, para Kant no alcanza con que sea la voluntad de todos (como una cuestión de hecho, contingente); tiene que ser la voluntad a priori de todas las personas. En la filosofía legal racional de Kant, solo la razón puede impartir necesidad. La necesidad de respetar actos unilaterales de adquisición no se deriva, entonces, de los actos unilaterales mismos (que son empíricos y por lo tanto contingentes) sino de la voluntad unida de todas las personas, que es a priori y por lo tanto necesaria.

Pero ¿cómo se puede asumir que todas las personas queramos a priori que los objetos sean apropiados con la exclusión de otros? ¿Cómo podría yo querer ser excluida de usar un objeto en el que puedo estar interesada? La noción de una voluntad unida a priori se sigue del hecho de que la posesión inteligible es necesaria a priori, y por esto, la adquisición de objetos con la exclusión de otros tiene que ser permitida desde la perspectiva de la razón pura práctica. Dado que so pena de contradicción la razón práctica tiene que permitir la apropiación de objetos, nuestra voluntad tiene que ser capaz de usar objetos del arbitrio.¹¹ Esta es la razón por la cual la voluntad general está unida a priori, independientemente del consentimiento real.

Es importante notar que el mismo principio racional que permite el uso de objetos externos como una extensión de la libertad innata es lo que hace necesario asumir una voluntad unida a priori. Esta idea asegura la compatibilidad de la teoría kantiana de la adquisición con el principio del derecho. Porque la adquisición de objetos con la exclusión de otras personas significaría un impedimento injustificado sobre su libertad, solo la presuposición de una

11 Kant se refiere a nuestra voluntad como razón pura práctica, no como la voluntad contingente de individuos particulares con preferencias que pueden divergir entre sí. Kant presupone una concepción sustantiva del querer racional desde la cual es posible establecer “lo que podemos y lo que no podemos querer” como seres racionales con voluntad. Esta idea está presente por ejemplo en el argumento kantiano de la contradicción en la voluntad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Según esta concepción de la voluntad de los seres racionales, no podemos querer que nuestro talento sea ignorado ni rechazar la posibilidad de ayuda de otras personas cuando tenemos un compromiso con la máxima de la indiferencia (GMS, pp. 422-423).

voluntad unida a priori puede hacer legítima la adquisición. Sin embargo, Kant también enfatiza que una voluntad unida existe realmente solo en una condición de justicia pública, es decir en la condición civil. La posesión de objetos nos compromete, así, con la implementación de un sistema de justicia distributiva bajo el cual se puede concretar la voluntad unida a priori.

La transición desde la posesión común de la tierra a la posesión concreta individual del suelo requiere un principio de distribución de acuerdo con el cual se puede dividir la tierra. La distribución solo puede hacerse, en este caso, con un acto empírico: la ocupación (*Bemächtigung, occupatio*) (MS, pp. 259 [73-74], 263 [79]) por medio de un acto unilateral del arbitrio (*Act der Willkür*) (MS, p. 263 [79]). Al tomar posesión física de un trozo de tierra, el individuo particulariza su derecho original a estar en algún lugar (Byrd y Hruschka, 2010, p. 134). Sin embargo, el único principio disponible para determinar quién ha adquirido algo originariamente es anterior en el tiempo y más fuerte en el derecho (*qui prior tempore portior iure*) (MS, p. 259 [74]). Salvo a la persona que llegó primero le sea dado este derecho, nadie podría ejercer el derecho de adquirir tierra, pues cualquier otra persona podría reclamar la tierra que la primera persona adquirió. Ser la primera persona en tener control sobre un trozo de tierra tiene que dar derecho al agente a quedárselo no obstante el interés posible de otras personas, como condición de posibilidad de hacer uso de la tierra. De la *prima occupatio* se sigue, por lo tanto, que los pueblos nativos tienen que ser vistos como los poseedores legítimos de sus tierras. Toda adquisición posterior de tierra puede ser solo derivada de la primera posesión, es decir que tiene que ser transferida por medio de un contrato con los pueblos originarios, lo que presupone su consentimiento libre y auténtico para ser válido. Además, este principio de distribución tiene que ser entendido como contenido en la voluntad unida de todos (quienes tienen individualmente la voluntad de usar la tierra).

Comunidad de la tierra como base del derecho cosmopolita

La idea de una *communio fundi originaria* tiene implicaciones que se extienden más allá de lo que se requiere para la justificación de un derecho a las cosas externas. Esto es así porque la realización del derecho personal a ocupar espacio no comienza con la ocupación sino con el nacimiento. Cuando nacemos, nuestra mera “entrada en el mundo” es ya un hecho legalmente relevante (Kersting, 2007, p. 211). No solo hemos llegado a ocupar espacio en el mundo, también tenemos un derecho originario a hacerlo: este es el “*Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen)*”

gesetzt hat” [El derecho de estar donde quiera que la naturaleza o la suerte (independientemente de nuestra voluntad) nos haya colocado] (MS, p. 262 [78]). La existencia de una persona¹² en el mundo implica tanto su estatuto legal igual entre una pluralidad de sujetos de derecho como su derecho originario a ocupar espacio. Las personas son, así, automáticamente miembros de la comunidad global de la tierra, que está constituida por la unidad de todos los posibles sitios que los individuos puedan ocupar dentro de la superficie limitada de la tierra. La posesión común de la tierra juega un rol central en el argumento kantiano del derecho cosmopolita. Aunque el rol del derecho cosmopolita tiene una función análoga al derecho de necesidad grociano y a los derechos y deberes imperfectos de Pufendorf, el resurgimiento kantiano de la comunidad originaria en el derecho cosmopolita es una redefinición radical de la tradición Grocio-Pufendorf.

Es ist kein Gastrecht [...] sondern ein Besuchsrecht, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der Andere. (ZeF, p. 358 [95]).¹³

Dieser Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. [...] Und da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht

12 Kant define “persona” como un sujeto cuyas acciones pueden serle imputadas porque puede estar bajo obligación (MS, 223 [30]). La definición de Kant presupone su concepción de la libertad trascendental: la personalidad moral es libertad bajo leyes morales. El derecho es entonces una relación entre personas, es decir entre seres racionales finitos que son capaces de concebir y entender obligaciones y de tener la experiencia de estar bajo ellas.

13 Trad: No es un derecho de hospedaje [...] sino un derecho de visita, un derecho de ofrecerse para establecer sociedad que corresponde a todo ser humano en virtud del derecho de la posesión comunitaria de la superficie de la tierra, superficie esférica sobre la cual no pueden dispersarse infinitamente, sino que tienen que finalmente aceptar estar unos junto a otros. *Pero originariamente nadie tiene más derecho que otros a estar en un lugar determinado de la tierra.* [El énfasis es añadido por la autora del artículo].

aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (communio) und hiemit des Gebrauchs [...]. (MS, 352 [192]).¹⁴

En la *Doctrina del derecho*, Kant deriva la comunidad originaria de la tierra de los pueblos del hecho de que la posesión de los individuos (a la que tienen un derecho originario) puede ser pensada como parte de un todo determinado. Las fronteras nacionales en conexión con una condición civil interna hacen relativamente determinado el alcance de la adquisición individual. Las fronteras delimitan el alcance de la adquisición individual de un modo que, aunque no es perentorio sino hasta la institución de una condición cosmopolita de justicia distributiva, está más cerca de la idea del derecho que dejar que los individuos determinen los límites de su adquisición de manera enteramente unilateral (como en el estado de naturaleza).¹⁵ A diferencia de Locke, Kant no tiene recursos teórico para establecer el contenido de la ocupación; el *prior occupans* tiene que decidir de acuerdo con su propio juicio si su posesión está siendo infringida y si tiene, consecuentemente, una concepción de la extensión de su posesión. solo la condición civil es capaz de proveer condiciones relativamente legítimas para el alcance de la adquisición.¹⁶ Esta necesidad hace a la teoría de Kant mucho más dependiente de la institucionalización del derecho que la teoría de Locke (Kersting, 1997, p. 216). Los derechos territoriales de los Estados pueden, entonces, ser entendidos como un paso necesario hacia la condición cosmopolita de justicia distributiva.

Como formula Kant en *Hacia la paz perpetua*, “*das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein*” [el derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal]

14 Trad: Esta idea racional de una comunidad *pacífica*, si bien no amistosa, continua de todos los *pueblos* sobre la tierra que puedan entrar en relación recíproca no es algo filantrópico (ético) sino un principio jurídico [...]. Y como la posesión del suelo sobre el cual puede vivir un habitante de la tierra solo puede ser pensada siempre como posesión de una parte de un todo determinado, consecuentemente como posesión de aquello a lo cual cada uno tenía un derecho originario, todos los pueblos [*Völker*] están *originariamente* en una comunidad de la tierra, aunque no en una comunidad legal de la posesión (*communio*) ni de uso o propiedad del suelo.

15 Oliviero Angeli (2016) considera que el rol de las fronteras territoriales provee una referencia espacial más confiable para identificar grados de diferentes relaciones legales entre individuos. Aunque creo que esto se sigue ciertamente de la implementación de las fronteras territoriales, el punto más importante de extender la posesión originaria de la tierra a las naciones es que ellas proveen un criterio mejor (relativamente omnilateral) para cuantificar la adquisición, lo que es una de las funciones principales de una condición de justicia distributiva.

16 Digo “condiciones relativamente legítimas” porque una condición plenamente legítima de justicia distributiva solo puede ser completamente alcanzada en una condición civil cosmopolita. Hay tres niveles diferentes de condición civil (estatal, internacional y cosmopolita). La justicia estatal interna es solo un paso, demandado por la razón, hacia la institucionalización del derecho en mayor escala.

(ZeF, 357 [95]). Este es un derecho a ofrecerse para el comercio mutuo, sea el sujeto de este derecho los individuos o las naciones.¹⁷ Como deja claro el derecho cosmopolita, la idea de la propiedad común de la tierra se presenta en dos modos diferentes: (1) como base del derecho adquirido de los pueblos anfitriones a sus territorios, que los habilita para rechazar interacción voluntaria, y (2) como la base para el derecho original de los ciudadanos individuales del mundo o de las naciones para ofrecerse a sí mismos para interactuar con naciones extranjeras. En *Hacia la paz perpetua* Kant llama a este derecho “*Besuchsrecht*” (derecho de visita) [ZeF, p. 358 [95]], que no es ni un derecho a establecerse (*ius incolatus*, MS, p. 353 [193]) ni un derecho a ser huésped en tierra extranjera (*kein Gastrecht*, ZeF, p. 358 [95]). Kant subraya que las naciones anfitrionas tienen un derecho a rechazar al visitante con la condición de no causar con ello su destrucción (ZeF, ib.). Aunque los visitantes no tienen un derecho absoluto a ingresar en territorio extranjero, no pueden ser tratados con hostilidad por sus habitantes mientras se comporten pacíficamente.

Sin embargo, la comunidad originaria de la tierra impone límites también al derecho adquirido de las naciones anfitrionas a controlar sus fronteras. Kant aclara que las naciones anfitrionas tienen un derecho a rechazar visitantes cuando su razón para interactuar es voluntaria.¹⁸ De manera similar al derecho originario a un lugar sobre la superficie de la tierra, el derecho a tener admisión en un territorio extranjero se da solo bajo la condición de una ocupación involuntaria de espacio. Así como la ocupación de espacio en virtud de la entrada al mundo es independiente de la voluntad,

17 Byrd y Hruschka (2010, p. 208) sostienen que la versión posterior del derecho de visita en *Doctrina del derecho* ya no entra bajo el derecho cosmopolita, esto es, entre individuos y Estados extranjeros, sino bajo el derecho internacional, es decir entre naciones. A pesar de la diferencia con la versión de 1795, los individuos no son excluidos como beneficiarios de derechos del derecho cosmopolita en la *Doctrina del derecho*. Como menciona Kant en esta obra, abusos del derecho cosmopolita “no pueden anular el derecho de los ciudadanos de la tierra a intentar establecer comunidad con todos y, para esto, visitar todas las regiones de la tierra” (MS, p. 353). Aquí tenemos individuos en lugar de naciones, aunque estos individuos puedan ser vistos como promoviendo la comunidad de todas las naciones directa o indirectamente.

18 Véase VAZeF, p. 173. Como ilustra la defensa kantiana de las prácticas selectivas de China y Japón en el siglo XVIII, restringir o suspender completamente el contacto con extranjeros está justificado dado el comportamiento hostil e inhospitalario previo de los europeos (ZeF, p. 359). Sin embargo, Kant no especifica cuáles serían los criterios razonables para rechazar un visitante voluntario con propósitos pacíficos. Si aceptar o rechazar visitantes voluntarios está completamente liberado a la discreción de la nación anfitriona, en cuyo caso tenemos que preguntar si hay en realidad un derecho de visita en primer lugar, queda como cuestión abierta. El derecho cosmopolita asegura así el derecho al refugio y el derecho a ofrecerse para la interacción (sin garantía de aceptación), lo cual es ciertamente menos que lo que sugiere la expresión *Besuchsrecht*.

rechazar un visitante involuntario cuando esto podría dañarlo o destruirlo es incompatible con la comunidad originaria de la tierra. Como enfatiza Kant, en principio nadie tiene más derecho que otra persona a un área específica de la tierra. La distribución global de la tierra es así enteramente contingente. Se puede considerar que las naciones de hoy tienen permiso de controlar un determinado territorio con la exclusión de otros porque las fronteras son útiles para determinar la extensión de la adquisición individual, por lo menos en ese territorio. Sin embargo, negar a un ser humano, que tiene tanto derecho como cualquier otro a algún lugar sobre la tierra, una ocupación que salvaría su vida, contradiría la justificación misma de los derechos territoriales de los Estados. Esto es así porque la permisión de controlar un territorio y el derecho del visitante involuntario a ser admitido están basados sobre el mismo fundamento legal o *Rechtsgrund*, a saber: la comunidad originaria de la tierra. Kant podría haber insistido en que el derecho adquirido de las naciones a su territorio no solo tenía prioridad sobre el derecho original de las personas a ocupar un lugar, sino que además le ganaba. Es notable que no haya aceptado esto en el caso de la ocupación involuntaria de un espacio.

Pienso que el derecho cosmopolita marca una contradicción del derecho a ocupar un espacio consigo mismo bajo diferentes modalidades: por un lado, como derecho originario de individuos y naciones a “*irgendwo sein*” [estar en algún lugar] (como perteneciente a la *lex iusti*) y, por el otro, el derecho adquirido de los pueblos a su tierra que pertenece a la *lex iuridica*). Kant distingue entre tres *leges* o condiciones de justicia: *lex iusti*, *lex iuridica* y *lex iustitiae* (MS, pp. 236 [43], 306 [135-136]). La distinción es esencial para comprender la relación entre derecho como sistema de leyes externas a priori y los desarrollos subsecuentes del derecho. Como resaltaron Byrd y Hruschka, las tres *leges* corresponden a las tres categorías de modalidad en la Crítica de la razón pura: posibilidad (*Möglichkeit*), realidad (*Dasein*) y necesidad (*Notwendigkeit*, KrV, p. 93). Pueden ser vistas como *modos* diferentes de la misma idea del derecho: el derecho originario como el concepto racional puro del derecho (*posibilidad*), el derecho adquirido como lo que surge de actos concretos y relaciones entre agentes (*realidad*) y el derecho perentorio como legitimado y puesto en vigencia por un tribunal público (*necesidad*).¹⁹ Aunque hay un desarrollo positivo en la transición desde la *lex iusti* por medio de la *lex iuridica* hasta la *lex iustitiae distributivae*, la *lex iusti* no se vuelve superflua con la condición jurídica sino que sigue siendo fuente de normatividad y, consecuentemente, de legitimidad, para todo desarrollo posterior de derechos. La necesidad de mantener la compatibilidad del desarrollo del derecho con su

¹⁹ Adopto aquí la interpretación de las tres leyes que dan Byrd y Hruschka (2010).

fuente normativa a priori es lo que da origen al derecho cosmopolita. En este sentido, el derecho cosmopolita tiene en la teoría kantiana una función similar a la que tiene el derecho de necesidad en la teoría de Grocio y los derechos y deberes imperfectos en la teoría de Pufendorf. Son necesarios para evitar escenarios que contradigan la razón por la que se introducen ciertos derechos.

Mientras que Grocio, siguiendo la tradición iusnatural, apela a la necesidad de los individuos como base del derecho originario de uso de la tierra y los recursos naturales, Kant no pone la necesidad de los individuos en la base del derecho cosmopolita. Kant reemplaza la idea iusnatural de que las necesidades fundamentales de los seres humanos proveen el contenido de la ley natural con la idea del ejercicio externo de la libertad y el impacto de la interacción no regulada puede tener sobre la libertad externa de los individuos, asumiendo que tienen un estatuto jurídico igual y por lo tanto un derecho igual a la no interferencia. Mientras que para Grocio el derecho de necesidad excusa lo que de otro modo sería una violación a la propiedad privada, Kant deja la propiedad privada sin tocar. Kant se restringe a las limitaciones sobre los derechos de los Estados a rechazar ingresantes en sus territorios. Kant no reconoce un derecho de necesidad. Como lo explica en *Teoría y práctica*, preservar la vida propia es un deber condicional, a ser observado si puede serlo sin injusticia (TP, 300, nota [40]).²⁰ Aunque pueda parecer demasiado inflexible sobre la inviolabilidad de la propiedad privada, los derechos de propiedad son demasiado centrales en la teoría legal de Kant como para verse comprometidos.²¹ Por lo tanto, lo más cerca que llega Kant a imponer limitaciones a los derechos adquiridos es el derecho cosmopolita. Es importante notar cómo Kant reemplaza la idea iusnatural de las necesidades con la ocupación de espacio. La noción de comunidad originaria se usa para justificar un derecho de ocupar un área separada en el mundo (*Separat Besitz*), que Kant considera un derecho originario (VARL, p. 311). La adquisición original de espacio (tierra) implica la adquisición de recursos naturales sin apelar a las necesidades. Además, el tipo de comunidad que se genera con el derecho originario a ocupar espacio es radicalmente diferente de la comunidad originaria en Grocio y Pufendorf. Se constituye por la unidad de todos los lugares potenciales que los individuos pueden llegar a ocupar en la tierra (MS, 262 [77]). Estos lugares potenciales son considerados disyuntivamente

20 No obstante, Grocio no reconoce un derecho absoluto de necesidad; hay importantes restricciones a respetar para que se justifique la violación de la propiedad privada.

21 Kant insiste en la prioridad lexicográfica de los deberes perfectos por sobre los imperfectos y por lo tanto de los deberes jurídicos por sobre los éticos. Kant tampoco reconoce un deber de rescatar. Para una explicación kantiana de un deber de rescate cuando esto requeriría la violación de la propiedad privada, véase Pinheiro Walla (2015, pp. 731–743).

(VARL, p. 320). Concretamente, esto significa que nadie tiene derecho a un área específica sino solo a un lugar sobre la superficie de la tierra.

Todas las personas pueden, en principio, poseer este o aquel lugar sobre la tierra. (VARL, pp. 320, 323; Byrd y Hruschka, 2010, p. 128). El derecho a ocupar un lugar sobre la tierra es así un derecho disyuntivo universal (*disjunctiv-allgemein*). Es por lo tanto un hecho solo contingente que las personas (y consecuentemente las naciones) hayan llegado a ocupar un espacio particular de la tierra, por ejemplo, el territorio actual de Francia. Esta contingencia juega un papel importante en el argumento kantiano de que existe un derecho a ser admitido en caso de interacción involuntaria. Asimismo, la comunidad de la tierra tiene que ser entendida como colectivamente universal (*collectiv-allgemein*) en la medida en que está constituida por la idea de la unión de todos los lugares posibles en la tierra (VARL, p. 323). En consecuencia, no es una comunidad en sentido de uso en común de la tierra sino una comunidad constituida *malgré soi*, en virtud de la interconexión de todos los puntos dentro de una superficie esférica. Las relaciones espaciales entre individuos son lo que constituye la comunidad global, no la donación de Dios a la humanidad. Sin embargo, no se debería pensar, como argumentó Flikschuh, que Kant se movió desde “*the fact of individual acquisition to the idea of original possession in common*” [El hecho de que la adquisición individual a la idea de la posesión común originaria] y por lo tanto invirtió deliberadamente la secuencia de la ley natural de la posesión común a la adquisición individual (Flikschuh, 2000, p. 152). Esto significaría pensar que la comunidad originaria está constituida por hechos empíricamente dados. Kant es claro: la comunidad originaria es una idea de la razón y no una comunidad que haya sido “instituida” (*gestiftete Gemeinschaft*, MS, p. 251 [63]). El fracaso en notar el carácter racional (i.e., original) de la idea de la comunidad de la tierra es precisamente lo que Kant considera que fue el fracaso de la “comunidad primitiva” (*uranfängliche Gemeinschaft, communio primaeval*, MS, p. 251 [63]) de Grocio y Pufendorf. El alejamiento kantiano de la teoría iusnatural no radica en la inversión de la secuencia de ideas sino en su redefinición de conceptos centrales del derecho natural en términos de la libertad externa.

Kant no solo seculariza la concepción iusnatural de la comunidad de la tierra, sino que también reemplaza las necesidades (el contenido tradicional de las leyes naturales) con las relaciones espaciales entre sujetos de derechos. Aunque Kant hace que la idea iusnatural de la comunidad original de la tierra sea compatible con la tesis fundamental de su doctrina del derecho, de ningún modo se deshace de la noción: la posesión común de la tierra tiene un rol central en su teoría legal.

Referencias bibliográficas

DJNG = *De jure naturae et gentium*.

DJPC = *De jure belli ac pacis*.

En la página 11 se encuentran las indicaciones sobre el sistema normalizado en el dossier para hacer referencia a las obras de I. Kant. Las citas en castellano de Kant han sido traducidas por Macarena Marey a partir del original alemán. La página entre corchetes indican la referencia de las citas en las ediciones en castellano de la obra de Kant.

Angeli, Oliviero (2016). From proximity to territoriality: A kantian genealogy of the State [De proximidad a territorialidad: una genealogía kantiana del Estado]. En J. C. Merle (ed.), *Reading Kant's Doctrine of Right*. Gales, Reino Unido: University of Wales.

Aquino, Tomás (1960ss.). *Summa theologica. Latin and english with notes and introductions* [Suma teológica. Latín e inglés con notas e introducciones] 61 volúmenes (Trad. Thomas Gilby et al.). Londres, Reino Unido: Blackfriars. Eyre & Spottiswoode; y Nueva New York: McGraw-Hill. (Trabajo original publicado en 1485).

Buckle, Stephen (1991). *Natural law and the theory of property. Grotius to Hume* [Ley natural y la teoría de la propiedad. De Grocio a Hume]. Oxford, Reino Unido: Claredon.

Byrd, B. Sharon & Hruschka, Joachim (2010). *Kant's Doctrine of Right. A Commentary* [La Doctrina del derecho de Kant. Un comentario] Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Cicerón (2001). *De Finibus / On moral ends* [Sobre la finitud / Sobre los fines morales] (Julia Annas, Ed.; R. Woolf, Trad.). Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Flikschuh, Katrin (2000). *Kant and modern political philosophy* [Kant y la filosofía política moderna]. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Gierke, Otto (1934). *Natural law and the theory of society* [Ley natural y la teoría de la sociedad] Vol. 1. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University.

Grocio, Hugo (2001). *De jure belli ac pacis / On the law of war and peace* [Sobre la ley de la guerra y la paz] (A. Campbell, Trad.). Kitchener, Canadá: Batoche. (Trabajo original publicado en 1625).

Kant, Immanuel, (1900ss.). *Gesammelte Schriften* (Tomos 1-22): Preussische

- Akademie der Wissenschaften: Berlín; (Tomo 23) Deutsche Akademie der Wissenschaften: Berlín; (a partir del tomo 24) Akademie der Wissenschaften: Göttingen, Berlín.
- Kant, Immanuel (1989). *Hacia la paz perpetua [Zum ewigen Frieden]* (J. Muñoz, Trad.). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original de 1795).
- Kant, Immanuel (1994). *Metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten]* (A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Trads.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1797).
- Kersting, Wolfgang (2007). *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants rechts- und staatsphilosophie* [Libertad bien ordenada. La filosofía del derecho y del Estado de Kant]. Paderborn, Alemania: Suhrkamp.
- Pinheiro Walla, Alice (2015). Kant's moral theory and demandingness [La teoría moral de Kant y la demanda excesiva]. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(4), 731-743.
- Pufendorf, Samuel (1729). *De jure naturae et gentium. Libri octo / Of the law of nature and nations. Eighth book* [Sobre la ley de la naturaleza y las naciones. Libro octavo] (Basil Kennet, Trad.). Londres, Reino Unido: Walthoe, Wilkin and Bonwicke. (Trabajo original publicado en 1672).
- Risse, Mathias (2009). Common ownership of the earth as a non-parochial standpoint: A contingent derivation of human rights [Propiedad común de la tierra y punto de vista no parroquial. Una derivación contingente de los derechos humanos]. *The European Journal of Philosophy*, 17(2), 277-304. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2008.00302.x>
- Risse, Mathias (2012). *On global justice* [Sobre justicia global]. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University.
- Salter, John (2005). Grotius and Pufendorf on the right of necessity [Grocio y Pufendorf sobre el derecho de necesidad]. *History of Political Thought*, 26(2), 284-302.
- Vallentyne, Peter & Steiner, Hillel (2000). *Left-libertarianism and its critics: The contemporary debate* [El libertarismo de izquierda y sus críticos. El debate contemporáneo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Palgrave.
- Westphal, Ken (1997). Do Kant's principles justify property or usufruct? [¿Los principios de Kant justifican la propiedad o el usufructo?].

Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, 5,
1997, pp. 41–194.

Páginas web consultadas

Deutsches Rechtswörterbuch (Diccionario de derecho alemán) [http://drw-
www.adw.uni-heidelberg.de/drw/](http://drw-
www.adw.uni-heidelberg.de/drw/) [Accedido el 06/12/2014].

Artículos

Articles

El nacionalsocialismo, o la barbarie latente en la razón

National Socialism, or the Latent Savagery in Reason

Javier Leiva Bustos
Universidad Autónoma de Madrid, España

RESUMEN El proyecto totalitario nacionalsocialista desencadenó en Europa una barbarie inaudita, dando origen a la mayor guerra acaecida en la historia y a un genocidio sistemático y sin precedentes. Frente a quienes consideran esta forma de barbarie algo puramente irracional, lo cierto es que la barbarie del nazismo fue el producto de un proyecto “racional” que hundiría sus últimas raíces en el período de la Ilustración. El asesinato cruel e inhumano de millones de personas fue resultado de un acto perfectamente planificado, sistemático y racional, apoyado en una burocracia que facilitó la creación de una serie de barreras psicológicas por parte de los perpetradores y cuyas huellas se pretendían borrar de la historia. Desde este punto de vista, el nacionalsocialismo demostró que la Razón por sí sola no salva al mundo de la barbarie.

PALABRAS CLAVE barbarie; Holocausto; mal; nacionalsocialismo; razón.

ABSTRACT *The National Socialist totalitarian project unleashed an unprecedented savagery in Europe, giving raise to the largest war to have taken place in our history and to a never before seen systematic genocide. In opposition to those who consider this way of savagery as something purely irrational, the truth is that Nazism's savagery was product of a “rational” project which would have its roots in the period of the Enlightenment. The cruel and inhuman murder of millions of people was the result of a perfectly planned, systematic, and rational act, supported in a bureaucracy which made easier the creation of a series of psychological barriers by perpetrators and whose traces were intended to be erased from history. From this point of view, National Socialism showed that Reason by itself does not save the world from savagery.*

KEY WORDS *Savagery; Holocaust; Evil; National Socialism; Reason.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	17/11/2017
APROBADO <i>APPROVED</i>	14/01/2018
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

Javier Leiva Bustos, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, España.

El presente ensayo ha sido realizado en el marco de una beca FPI-UAM. Quiero dar las gracias a la Universidad Autónoma de Madrid por su ayuda; a los profesores M^a Purificación Sánchez Zamorano y Evaristo Prieto Navarro por su dirección; a mis compañeros de despacho y de departamento por los debates que han enriquecido este artículo; y, por supuesto, a los miembros del TS por su colaboración.

Correo electrónico: jleiva.1990@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6124-184X>

Desde los inicios del pensamiento occidental las ideas de *civilización* y *progreso* se han asociado a la idea de *razón*, mientras que la de *barbarie* se ha identificado con la *ausencia* de ella. En este sentido, los griegos fueron los primeros que categorizaron al conjunto de la humanidad en dos grupos: aquellos que podían comprender el *logos* del mundo, acceder a él y expresarlo adecuadamente a través de la lengua griega; y aquellas personas que no hablaban griego y, por tanto, no podían captar el *logos*. Estos últimos serían aquellos que solo sabían balbucear, los que decían, expresado onomatopéyicamente, *bar-bar...*; esto es, los bárbaros. En su célebre poema Parménides (2007) ya había identificado el *logos* con la Verdad y, en consecuencia, con “lo que es”. Por su parte, en la *República* Platón (2008) concibió el utópico proyecto de *Kallipolis*, una ciudad gobernada a través de la racionalidad y que habría de ser, en principio, la *polis* donde la humanidad pudiera realizarse plenamente; sin embargo, no sabemos si intencionadamente o no, el filósofo ateniense acabó haciendo de la ciudad un sistema organicista, sin sentimiento alguno de afectividad y más próximo a una distopía que a una ciudad perfecta, mostrando ya, de manera incipiente, un rostro oculto y perverso de la razón.

La importancia del uso de la razón para la consecución de una sociedad civilizada seguiría presente a lo largo de la historia del pensamiento, pero sin lugar a dudas alcanzaría su momento cumbre en el periodo de la Ilustración. Desde mediados del siglo XVIII pensadores franceses como Voltaire (2007), Rousseau (2008), Montesquieu (2003), D’Alambert o Diderot entronizaron en sus escritos y en la *L’Encyclopédie* el uso de la razón, la cual fue elevada al rango de divinidad tras la Revolución de 1789. Pensadores como Kant (2009) o Fichte (1986) veían en ella el camino para librar a Europa del despotismo y la superstición, y conducir así finalmente a la humanidad hacia su florecimiento, ya fuera mediante el reino de los fines o mediante una época construida sobre los pilares de la libertad y de la justicia. Incluso la intención última de Napoleón al emprender su cruzada en el Viejo Continente era la de extender el espíritu ilustrado al resto de países, vistos por el emperador francés como pueblos bárbaros que no se regían todavía plenamente por las leyes emanadas de la Diosa Razón. Nuevamente se manifestó un lado oscuro y autoritario por parte de esta “deidad”, lejano al que suele presentar comúnmente, pero tal faceta quedó relegada al olvido debido a la derrota de Francia y, sobre todo, al pedestal en el que ya se había situado a la razón y a la convicción de que únicamente ella podría encaminar a los hombres hacia su prosperidad. Sin embargo, que este aspecto fuese olvidado no significa que quedase destruido. De hecho, volvería a revelarse, de manera mucho más cruel y maligna, más de un siglo después a través del nacionalsocialismo. En efecto, el régimen

nazi se apoyó en el predominio de la razón para instaurar su imperio del terror y cometer algunas de las mayores atrocidades de la historia, muchas de ellas inauditas, demostrando con ello que el raciocinio humano no conducía necesariamente hacia la civilización, sino que podía desembocar también en la mayor de las barbaries. El Holocausto significó la mayor prueba de ello: el asesinato de millones de personas llevado a cabo de manera fría, sistemática, ordenada, controlada y racionalizada, como si de una producción en serie se tratase. Dicho de otra manera, la verdad es que la barbarie desencadenada por el nacionalsocialismo fue el producto de un proyecto racional.

Semejante afirmación puede suponer un gran choque con nuestra concepción del mundo: ¿cómo puede ser que la razón humana, que nos ha procurado nuestra sociedad, nuestra tecnología o nuestro conocimiento, sea también responsable de uno de los mayores estigmas de la humanidad, uno de los actos que suscitan todo nuestro desprecio y desaprobación? La respuesta reside en el significado que le demos a aquello que denominamos “proceso civilizatorio”. El motivo de que sentencias como la del proyecto racional del nazismo nos causen este impacto sería, como expone Zigmunt Bauman en *Modernidad y Holocausto* (2011, p. 33), el mito etiológico que la sociedad occidental tiene arraigada en lo más hondo de su mente acerca de sí misma. Según esta concepción, de corte hobbesiana, la humanidad habría surgido de una barbarie presocial, perteneciente a algún remoto “estado de naturaleza”; pero gracias al uso la razón, al establecimiento de pactos sociales, etc. consiguió dejar atrás su parte más instintiva, la guerra del todos contra todos, y avanzar hacia el progreso y la civilización. Un relato que resulta moralmente edificante al tiempo que tranquiliza nuestras conciencias, dado que, desde este punto de vista, acontecimientos como el Holocausto no supondrían un fracaso de la civilización, sino una derrota a la hora de contener los actos más deleznable de la naturaleza humana. O dicho en otras palabras: lejos de significar una refutación de la civilización, significaría que el proceso civilizatorio aún está inconcluso y que debemos esforzarnos todavía más por completarlo.

Sin embargo, prosigue Bauman, existiría también una interpretación alternativa y más creíble de la *Shoah*, según la cual fueron precisamente los productos de la civilización, como la tecnología o los criterios racionales de elección, de economía y de eficiencia, los que revelaron la debilidad de la naturaleza humana ante el asesinato, el uso de la violencia, el miedo a la conciencia culpable o la asunción de responsabilidad ante un acto inmoral. En este sentido “*el Holocausto se gestó y se puso en práctica en nuestra sociedad moderna y racional, en una fase avanzada de la civilización y en un momento culminante de nuestra la cultura y, por esta razón, es un problema de esa sociedad, de esa civilización y de*

esa cultura” (Bauman, 2011, p. 14).¹ Nuestra moderna civilización no fue una condición “suficiente” para tal atrocidad, pero sí se convirtió en una condición “necesaria”. Pensar que fue únicamente un error puntual o una herida de nuestra sociedad solo trae consigo una exculpación errónea, que atribuiría la culpa a un grupo denominado “nazis”, representantes de la maldad, mientras que otro grupo, en este caso “nosotros”, quedaría eximido de cualquier responsabilidad; de esta manera, no habría ningún motivo para dudar de la inocencia de la civilización, que nos habría formado como “los buenos”. Lejos de esto, la triste realidad es que fue nuestro mundo racional, con su tecnología, su industria y su burocracia, la que permitió concebir un auténtico genocidio. Incluso el departamento de la oficina central de las SS encargado del exterminio de los judíos tenía por nombre “Sección de Administración y Economía”, dejando claro tanto la manipulación del lenguaje realizada por los nazis como el significado organizativo que le daban al Holocausto. El exterminio físico de personas acabó siendo concebido como el método más viable y eficaz para alcanzar el objetivo de un *Reich* puramente ario, ejecutado acorde a una cuidadosa planificación: se diseñaron una tecnología y un equipo técnicos adecuados, se calcularon los presupuestos, se movilizaron recursos y se coordinaron los distintos departamentos burocráticos del Estado. En ningún momento la perpetración de un crimen tan atroz entró en conflicto con los principios de la racionalidad, sino que era plenamente compatible con la búsqueda de eficiencia y la óptima consecución de objetivos; es más, fue precisamente esta “racionalidad instrumental” —en palabras de Horkheimer (2010)— la que hizo posible que soluciones como el asesinato de pueblos enteros alcanzaran el estatus de “razonables”. La *ingeniería social* desarrollada por el nazismo solo pudo alcanzar su desarrollo en el corazón de una cultura racional y burocrática, donde la sociedad era concebida como un objeto a administrar.

Es cierto, podríamos replicar, que el nacionalsocialismo se declaró en varias ocasiones como “antimoderno”, pero cuando los dirigentes nazis realizaban tal afirmación se estaban refiriendo exclusivamente a determinados aspectos de la modernidad. Los ideales revolucionarios —y, para ellos, afrancesados, con todo lo que ello conllevaba— de “libertad, igualdad, fraternidad” fueron totalmente rechazados y reemplazados por los de “control, jerarquía y unión a través de la raza”. De la misma manera, el régimen de Hitler consideraba que la modernidad se había distinguido por la abstracción que imperaba en las relaciones sociales e industriales, y por una racionalidad calculadora que, lejos de estar provista de cualquier tipo de vitalismo o espíritu creador, se limitaba a buscar el patrón común de todas las cosas e inundaba todas las facetas de la vida; rasgos que personificaron en el pueblo semita, hasta

1 El destacado es del propio Bauman.

el punto de considerar que la civilización moderna era “la estandarización total, almas y cuerpos bajo la influencia de lo judío” (Traverso, 2002, p. 150). Frente a esta vertiente de la modernidad, el nacionalsocialismo oponía toda una serie de teorías y concepciones enormemente influenciadas por las corrientes vitalista y romántica del siglo XIX, defendiendo así ideas como la relevancia del artista o del genio creador en el mundo —el propio Hitler fue considerado como el “artista de Alemania”—; teorías biológicas pseudocientíficas, como la raciología —combinadas con el darwinismo social—; o posiciones políticas como el nacionalismo *Völkisch*, esto es, un nacionalismo enfocado desde el punto de vista racial. Por lo tanto, se podría decir, y con razón, que ante la *Zivilisation* moderna, caracterizada por una racionalidad sin raíces y por estar basada en una inteligencia abstracta del mundo y portadora de ateísmo, el nazismo contraponía la *Kultur* germana, basada en una sabiduría impregnada de mística y espiritualidad religiosa (Traverso, 2002, p. 150).

No obstante, esto no quiere decir que el nacionalsocialismo pueda ser definido con el atributo de “irracional”, o, siquiera, que pueda decirse que la ideología y cosmovisión nazis carecieran del uso de la razón. Considerar a Hitler y a los otros grandes jefes del NSDAP simplemente como unos locos o como un conjunto de personas guiadas por la sinrazón no solo supone quitar peso e importancia a sus viles acciones, sino que, en última instancia, implica exonerarlos de toda responsabilidad en aquello que hicieron. Si la racionalidad es el atributo distintivo del ser humano, y su correcto uso es lo que permite el ejercicio de nuestra libertad, entonces cualquier reducción o supresión de este raciocinio implica una pérdida proporcional del libre arbitrio. Por consiguiente, tildar al nazismo y a sus actos de irracionales o demencias nos llevaría a la conclusión de que todos aquellos que levantaron el III Reich y pusieron en marcha su maquinaria asesina, con Hitler a la cabeza, deberían ser considerados como un grupo de perturbados que no se encontraba en pleno uso de su racionalidad y de sus facultades mentales; y si esto fuera así, no podríamos exigirles ningún tipo de responsabilidad por sus atrocidades y sus crímenes, pues, al igual que en el caso del enfermo mental, no habría culpa en sus acciones. Sería injusta su condena por parte de la historia, o haberlos castigado con la prisión o la pena capital; lejos de ello, siguiendo el anterior razonamiento, deberíamos compadecernos de ellos, a quienes su falta de razón les habría privado del juicio necesario para comprender el alcance de sus decisiones y sus actos. Sin embargo, nadie en su sano juicio estaría dispuesto a aceptar una conclusión como esta. Hitler y sus colaboradores más allegados fueron perfectamente conscientes de lo que hacían, de la sangre que manchaba sus manos, y siguieron mostrando una

firme determinación en sus decisiones, lo que hace de ellos personas todavía más despreciables, ruines y perversas.

De este modo, la inmensa mayoría de explicaciones que se han ofrecido del nazismo a partir de estudios de corte psicológico o psicoanalítico sobre personalidad de Hitler resultan del todo irrelevantes. Da igual que un joven Adolf fuera maltratado por su padre, pues no todos los niños que, por desgracia, sufren estos abusos desarrollan la denominada “personalidad autoritaria” (Adorno, 1950) en su etapa adulta. Sus relaciones amorosas o el porqué del origen de su antisemitismo en las calles de Viena tampoco arrojan mucha luz. En resumidas cuentas, acerca de esta cuestión nos basta la sentencia que expresaba el historiador Hans-Ulrich Wehler, con mordaz ironía:

Still more disconcerting is the psychohistorical Hitler's personality. Does our understanding of National Socialist politics really depend on whether Hitler had only one testicle? Who, apart from his personal doctor and his masseur, can possibly know about that? Perhaps the Führer had three, which made things difficult for him —who knows? Are important insights disclosed if we are informed that Hitler's "sado-masochistic" personality considered it a blessing when girls urinated over his face? What source-value is granted to the shadowy suggestions of an "old fighter", meanwhile senile, or of the ominous sister of a chauffeur in Hitler's early years? One can imagine only too well these seventy- or eighty-year-old grandees of the Thousand Year Empire in the dwellings of their old age: how the unexpected attention of an American historian flatters them and encourages them to talk! And even if Hitler could be regarded irrefutably as a sado-masochist, which scientific interest does that further? Does it help to explain the unexpected German-Polish friendship treaty, the destruction of Czechoslovakia, the invasion of Poland or the World War after 1941? Does it explain the lack of resistance in German society to Hitler's dictatorship until 1945? Does the "final solution of the Jewish question" thus become more easily understandable or the "twisted road to Auschwitz" become the one-way street of a psychopath in power? (Wehler, 1980, p. 531).²

2 Encontramos una traducción parcial de este fragmento en el libro de Álvaro Lozano, *La Alemania nazi*: “¿Es que nuestra comprensión de las políticas del Nacionalsocialismo realmente depende de que Hitler tuviera tan sólo un testículo? [...] A lo mejor el *Führer* tenía tres, lo que le hacía la vida aún más difícil, ¿quién sabe? [...] Incluso si Hitler puede ser declarado categóricamente como masoquista, ¿qué interés científico puede tener eso? [...] ¿Acaso la “Solución Final” del pueblo judío es más fácilmente comprensible o el “camino tortuoso hasta Auschwitz” se convierte en un camino recto de un solo carril de un psicópata en el poder?” (2012, p. 131).

Por otra parte, también es verdad que la manipulación de sentimientos y emociones jugó un papel fundamental a la hora de movilizar a la población alemana al compás marcado por el III Reich, pero a partir de esto tampoco podemos afirmar, como hacía Lévinas (2001, p. 161), que la filosofía de Hitler fuese primaria y se limitase a un despertar de sentimientos elementales — pues dicha manipulación venía marcada por un plan perfectamente racional y llevado a cabo de manera consciente—. Si identificamos lo que Lévinas denomina “hitlerismo” con el propio nacionalsocialismo, el análisis del filósofo francés se muestra excesivamente simplista e incompleto. Pero aun si se refiriera solo al poder carismático de Hitler también estaría pecando de un enorme reduccionismo. El *Führer* contaba entre sus cualidades con un gran carisma y un talento singular para la oratoria, instrumentos a partir de los cuales lograba embaucar a las masas y hacerles ver el mundo a través de sus ojos —véase, por ejemplo, el testimonio de la cineasta Leni Riefenstahl acerca de esta cuestión (2013, pp. 157; 185)—. Sin embargo, tras este hombre histriónico había toda una serie de estrategias perfectamente calculadas y medidas: los movimientos que hacía el dictador a la hora de dirigirse a su público, que hoy día pueden resultar hasta cómicos, eran cuidadosamente seleccionados y entrenados para causar un mayor impacto; su discurso era acompañado de una meticulosa puesta en escena; y todos sus actos estaban cubiertos por una estética donde nada era dejado al azar —encontrando un ejemplo paradigmático de ello en la conocida película propagandística nazi *El triunfo de la voluntad*—. De esta manera, la habilidad de Hitler para influir sobre las personas venía acompañada y previamente perfilada por un plan racional que le permitía concentrar sus esfuerzos a la hora de convencer y movilizar a la población. Por lo tanto, sostener que el hitlerismo se sustentaba únicamente en unos sentimientos que predeterminaban el destino del alma en el mundo, y, sobre todo, calificarlo como un pensamiento “primario”, equivale a situar a Hitler como el nuevo “alma del mundo a caballo” hegeliano, seguido por millones de alemanes pero de una manera puramente pulsional. No obstante, la historia no demuestra que esto fuera así. Adolf Hitler logró convencer a millones de personas para que aceptaran su ideología y, junto a ello, logró canalizar los instintos y pasiones del pueblo a través de una articulación racional que pasaba en primer lugar por transformar al conjunto de individuos en una masa homogénea y dócil. En otras palabras, enfatizar exclusivamente el componente “primario” del pensamiento nazi acaba reduciendo a Alemania a una comunidad de ciegos donde el tuerto Hitler era el rey.

Una vez hecho este amplio rodeo, y realizada esta aclaración contra la acusación de irracionalidad en el nacionalsocialismo, podemos decir que el

régimen de Hitler fue, aunque sea de una manera bastarda, un “heredero” de la Ilustración. El legado del imperio de la razón fue recibido por el III Reich, aunque su ideología no pusiera la racionalidad abstracta de la modernidad como su clave de bóveda; bastó con aprovechar de una manera puramente instrumental todo el poder que se le había otorgado. La razón, que siglos atrás había domado todos los aspectos de la vida y servía de brújula en todas sus actividades —determinando qué debíamos entender por “bueno”, “correcto”, “útil” o “conocimiento”—, acabó convertida en un cálculo de medios a fines, pero conservando el mensaje de que gracias a la ciencia, la industria o la tecnología a las que daba lugar podría alcanzarse el progreso. Gracias a este tipo de racionalidad, el nazismo pudo desarrollar algunos de sus rasgos más característicos. Por citar tan solo algunos ejemplos, la ideología nazi no se apoyaba únicamente en mitos de inspiración romántica, sino que también poseía una estructura racional interna y sencilla que permitía su fácil comprensión por parte de las masas. Hannah Arendt había definido la ideología como “la lógica de una idea” cuyo objeto es la historia, a la que se aplica dicha “idea”, y cuyo resultado es un proceso que se encuentra en constante cambio. “La ideología trata el curso de los acontecimientos como si siguiera la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente a sus respectivas ideas” (Arendt, 2010, p. 628). En última instancia, la ideología nazi pretendía explicar cualquier hecho de la realidad deduciéndolo a partir de una sola premisa, la idea de raza, llevando este razonamiento hasta sus últimas consecuencias lógicas. Es por esto que Arendt vuelve a afirmar:

Un estricto logicismo como inspirador de la acción permea toda la estructura de los movimientos totalitarios y los gobiernos totalitarios. El argumento más persuasivo, del que Hitler y Stalin eran igualmente entusiastas, es la insistencia en que quienquiera que diga *A* debe también decir necesariamente *B* y *C*, para acabar finalmente en la *Z*. Todo lo que se interponga en el camino de esta forma de razonar —la realidad, la experiencia, la trama cotidiana de relaciones e interdependencia humanas— es declarado impropio. (Arendt, 2005, pp. 427-428).

La utilización de esta racionalidad instrumental permitió también un vasto avance tecno-científico que ayudó a incrementar la efectividad de la propaganda y el adoctrinamiento del régimen: pseudociencias como la raciología cobraron un tremendo auge por “demostrar” la jerarquía racial en base a supuestos “argumentos científicos”; la educación del pueblo fue

completamente nazificada en todos los niveles, cambiando el contenido de las materias, purgando librerías y bibliotecas de obras y autores considerados perniciosos, o, especialmente, buscando forjar una “conciencia nazi” desde la infancia —cf. Koonz, 2005—; el desarrollo de los medios de comunicación de masas, como la prensa, la radio o el cine, permitieron divulgar las proclamas, mensajes o avisos del Reich en cualquier momento y lugar; asimismo, también la industria armamentística conoció un apogeo nunca visto, preparando a Alemania para la guerra al tiempo que proporcionaba trabajo a una población antes desesperada debido al nivel de desempleo.

Sin embargo, el uso de la razón como una mera herramienta demostró que, por sí sola, esta era incapaz de levantar barreras seguras y fiables ante los peligros que pudiera generar. Una insuficiencia que posibilitó que un hecho como el Holocausto tuviera lugar a partir de una serie de elementos y factores que consideraríamos normales, en la medida que se ajustan plenamente a nuestra civilización. El exterminio sistemático de judíos, rusos, gitanos, disidentes, discapacitados, “asociales”, etc. reveló el rostro oculto de la modernidad, aquel que permanece velado, invisible, que no siempre aflora, que puede estar siglos sin dar señales de vida, pero que no por ello deja de estar ahí, latente, esperando su ocasión. Mostró un aspecto de la sociedad moderna que coexiste con la imagen habitual que tenemos de ella y que, por tanto, es indesligable de ella; si acaso parece permanecer escondido es debido a que ha encontrado menos oportunidades propicias para manifestarse, pero en caso de darse las condiciones necesarias su aparición resulta inevitable, en la medida que es consustancial a la modernidad. Operaciones como la “Solución Final” no fueron una desviación del progreso, sino la otra cara de la moneda, su faceta más oscura y cruel, una muestra de lo que también pueden lograr el conocimiento tecnológico y el potencial industrial de nuestra época. De esta forma, la racionalidad instrumental de la que se sirvió el nacionalsocialismo probó que la razón también posee un lado oscuro y que puede ponerse incluso al servicio de propósitos irracionales, dando lugar a la variante más malévola de la civilización, a lo que consideramos una auténtica barbarie.

A propósito de esta relación, Enzo Traverso recoge el testigo de Raymond Aron a la hora de analizar y distinguir los dos tipos de lógica subyacentes a los dos grandes sistemas totalitarios de la historia —el nacionalsocialismo y el estalinismo—, y expone de manera sintética y esclarecedora la vinculación entre la racionalidad de los medios y la irracionalidad de los fines dentro del nazismo:

En el nazismo [...] la contradicción era flagrante entre la racionalidad de los medios utilizados y la profunda irracionalidad del objetivo buscado: la dominación de la “raza aria”, el remodelaje de Europa sobre la base

de una jerarquía de tipo racial. Los campos de exterminio nazis son una ilustración de esta contradicción. Los medios de la producción industrial, las reglas de la administración burocrática, los principios de la división del trabajo, los resultados de la ciencia (Zyklon B) eran utilizados con el objetivo de eliminar un pueblo considerado como incompatible con el orden “ario” e indigno de vivir sobre este planeta. Durante la guerra, la política nazi de exterminio de los judíos (y en menor medida de los gitanos) se reveló irracional incluso en el plano económico y militar, ya que fue realizada movilizandando recursos humanos y medios materiales sustraídos de hecho a la guerra y destruyendo una parte de la fuerza de trabajo presente en los campos. (Traverso, 2005, p. 105).

Dentro de las fronteras del III Reich, los avances de la ciencia, la técnica y la industria eran utilizados para acabar con la vida de determinados grupos de personas, poniendo con ello la civilización al servicio de una macabra fábrica de la muerte. Un hecho que para Traverso encuentra su encarnación en figuras como la de Rudolf Höss, comandante del campo de concentración de Auschwitz, para quien “el criterio fundamental para calcular el ‘rendimiento’ de ese campo era el número de muertos. En Auschwitz el exterminio no era un subproducto sino una finalidad inmediata del dispositivo totalitario” (Traverso, 2005, p. 106).³

El Holocausto, por tanto, no fue fruto de una decisión temperamental, de un acto impulsivo o del desvarío de un demente. Por el contrario, fue el resultado de un acto perfectamente calculado, planificado, sistemático y racional. La construcción de infraestructuras, la organización de las deportaciones, los métodos de exterminio, el ocultamiento a la población... todo fue meticulosamente estudiado, estructurado y dispuesto para llevar a cabo una monstruosidad hasta el momento no concebida por ninguna mente humana. En este sentido, el uso de la expresión “fábricas de la muerte” para definir los campos de concentración y de exterminio no resulta, en modo alguno, azarosa, sino que refleja claramente la función de estos lugares: la producción serializada de la muerte. Auschwitz, Treblinka, Sobibor,

³ Es necesario señalar un error cometido en esta página, debido probablemente más a una errata que a un fallo del propio autor, aunque no por ello deja de ser significativo. Rudolf Höss fue el despiadado *Kommandant* de Auschwitz, ejecutado en el propio campo en 1947 tras su juicio en Cracovia por crímenes de guerra. Sin embargo, el capítulo de Traverso menciona a la persona de Rudolf Hess, político alemán que en 1941 huyó a Reino Unido —supuestamente para negociar una paz a espaldas de Hitler—, que sería condenado a cadena perpetua y que fallecería en 1987. Debido al nombre homónimo y a la similitud del apellido es un error frecuente confundirlos, pero es evidente que Traverso se está refiriendo al dirigente del campo de concentración.

Chelmno y un largo etcétera no eran simples emplazamientos donde la gente era asesinada, sino que se guiaban por los mismos principios que regían el funcionamiento industrial de las fábricas desde el siglo XIX: la distribución taylorista de tareas y la producción en serie fordista. La diferencia residía en que mientras una fábrica corriente elaboraba herramientas, materiales, objetos de consumo, etc., el único producto que se obtenía en los *Lager* era la muerte. La racionalización de los campos de concentración siguió así los mismos pasos que en su día había realizado la industria para optimizar su trabajo. Ideados como “mataderos para seres humanos”, estas “fábricas de la muerte” fueron situadas lejos de los centros urbanos, como ocurrió con los mataderos de animales a partir del siglo XIX, y compartían con estos últimos las mismas características de la matanza industrial: masiva, anónima, técnica, indolora —en la medida de lo posible— y, sobre todo, invisible, operando como si nunca hubiera tenido lugar. Actuando allende la vista de la población, la producción en cadena de mercancías fue sustituida por una producción en serie de cadáveres, al tiempo que el sistema de exterminio era dividido en varias etapas: guetización, deportación, concentración, selección de individuos aptos para el trabajo por parte de los médicos de las SS —si procediera—, expolio de los bienes y efectos personales de las víctimas, ejecución —generalmente en las cámaras de gas—, recuperación de ciertas partes de su cuerpo —como pelo, dientes de oro, o a veces incluso piel y hueso—, incineración de los cadáveres, limpieza de las rampas de acceso y las cámaras, y, en ocasiones, la utilización de las cenizas para hacer productos como jabones o fertilizantes.

Como toda empresa, estas fábricas de la muerte operaban sobre la base de una administración racional, apoyada sobre los principios del cálculo, la especialización, la división de tareas, la coordinación y la eficiencia. De esta manera, la burocracia jugó un papel indispensable dentro del genocidio nazi, resolviendo a través de su organización y de sus cálculos que operaciones como la “Solución Final” o el exterminio de los prisioneros políticos y del frente oriental eran el método más viable y eficaz para la consecución del *Lebensraum* declarado por Hitler. Una vez fue tomada la decisión, todo se redujo a términos de planificación, cuadratura de cuentas, eficacia y normas de aplicación en general; pura rutina burocrática.⁴

⁴ Pese a que aceptamos la tesis de Zygmunt Bauman acerca de la importancia de la racionalidad instrumental y del aparato burocrático dentro del Holocausto, es necesario señalar también la exageración del autor acerca de la eficacia de la burocracia dentro de la Alemania nazi. La presencia de múltiples organismos con las mismas funciones, como los ministerios del Reich, cada uno de los cuales tenía su réplica dentro del organigrama del NSDAP, generaba un enorme caos burocrático dentro del régimen de Hitler, que era resuelto únicamente mediante la palabra del *Führer*.

Ahora bien, para que la burocracia cumpliera adecuadamente con su función necesitaba apoyarse en la combinación de dos procedimientos paralelos. En primer lugar, la división funcional del trabajo permitió generar una “mediación de la acción” —que también podríamos denominar “mediación de la distancia”—, es decir, implantó intermediarios dentro de la acción para que el agente original no experimentase esta como propia; de este modo, se generaba una distancia práctica y mental entre la labor realizada y el resultado final que esta conllevaba. Las órdenes dadas por un oficial eran ejecutadas por una persona de rango inferior, generando con ello una distancia entre “la persona” y “la acción” que impedían experimentar esta última de una manera directa. Aplicándolo a una situación práctica, resultaba más sencillo ser un “asesino de escritorio” —como calificaba Hannah Arendt a Adolf Eichmann, entre otros— y dar una orden desde el despacho para asesinar a millones de judíos, que ejecutar uno mismo esa orden; después de todo, situándonos en la piel de alguno de los líderes nazis —si es que acaso puede hacerse—, pensaríamos: “no soy yo quien está llevando a cabo el asesinato, sino otras personas”. A su vez, reduciendo las personas a números y gráficas, y haciendo del lenguaje sobre el exterminio una jerga industrial, se hacía más difícil concebir que tras las cifras y las palabras había seres humanos de carne y hueso, y no “cargamento”, como decía Franz Stangl (Sereny, 2009, p. 293). La mediación de la acción confería así una distancia tal que permitía tomar fríamente cualquier decisión, por muy dura que pareciese, pues para aquel que ordenaba la acción, esta no era en ningún caso concretada en su mente, tan solo planteada en abstracto.

El segundo procedimiento consistía en la sustitución de la responsabilidad moral por una responsabilidad técnica, dentro de la cual los actos eran juzgados, no según valores morales, sino según criterios intrínsecos, como la oportunidad, el éxito o la eficiencia. De este modo, la acción realizada por una persona dejaba de ser un medio para lograr un determinado fin, para pasar a convertirse en fin en sí misma, ignorando con ello las consecuencias más lejanas que pudiera acarrear. Con ello, quedaba establecida una disciplina organizativa por la cual debían obedecerse las órdenes de los superiores sin cuestionarlas y obviando cualquier otro estímulo, como pudieran ser las opiniones, los principios morales o las preferencias personales. Lo único que importaba era que la tarea encomendada se realizase ajustándose al mejor procedimiento tecnológico posible y que el resultado fuese óptimo y eficaz. Es lo que Max Weber había bautizado como el “honor del funcionario”, el cual consiste en “su capacidad de ejecutar precisa y concienzudamente, como si respondiera a sus propias convicciones, una orden de la autoridad

superior que a él le parece falsa, pero en la cual, pese a sus observaciones, insiste la autoridad, sobre la que el funcionario descarga, naturalmente, toda la responsabilidad” (2004, pp. 115-116); a partir de este principio el individuo se preocupa única y exclusivamente de desempeñar bien su función y ser un trabajador que cumple de manera eficiente el cometido que se le ha asignado, quedando la moralidad completamente al margen. Encontramos así en el nacionalsocialismo casos como los ingenieros de los camiones de gas, para quienes la mayor preocupación no era que los vehículos que diseñaban se empleasen para matar, sino cómo hacer esas muertes más eficientes; es decir, cómo matar al mayor número de personas con la menor cantidad de gas posible. Revisando sus informes no encontramos reflexiones morales; en cambio, sí que hallamos balances y cálculos sobre las capacidades y distribuciones de carga, la resistencia de los amortiguadores, el tipo y la cantidad de gas que debía utilizarse... toda una serie de disquisiciones tecno-científicas y de optimizaciones de resultados, a partir del menor costo y esfuerzo posible, que acabó dando lugar a los adelantos que posibilitaron las cámaras de gas (cf. Lanzmann, 2003, pp. 107-109).

Por otro lado, estos dos procesos que sustentaban la estructura burocrática trajeron consigo un doble resultado. De una parte, gracias al distanciamiento que permitían, las personas fueron completamente deshumanizadas, reducidas a medidas cuantitativas sin cualidad o carácter específicos. Un hecho al que, además, contribuyó la modificación que se efectuó en el lenguaje a la hora de referirse a cualquier elemento relacionado con el Holocausto, como se refleja en los ejemplos que ya hemos mencionado anteriormente —“Solución Final” en lugar de “genocidio”; “Sección de Administración y Economía” para referirnos al departamento de las SS encargado de la destrucción de los judíos; etc.—, o en la prohibición a los operarios de los campos de llamar “cadáveres” a las víctimas, a las que habían de referirse como “cuerpos”. A través de esta terminología se buscaba que nadie viera rasgo alguno de humanidad en los prisioneros, ocultar que eran seres humanos que sufrían y padecían, que sentían horror y angustia al ser conscientes de su fatal destino y que, encerrados y condenados, luchaban y se agolpaban ante las puertas de la cámara o el camión de gas hasta su último aliento. Considerados como meras mercancías y transportados en vagones dedicados originalmente a la carga de alimentos o ganado, tales aspectos no se percibían; para los nazis no eran ya sujetos dignos de ninguna consideración ética y moral, y si lo eran, no más que una res o un saco de grano.

No conformes con pretender expulsarlos del género humano, la segunda consecuencia fue la invisibilización de las víctimas. Antes de la

implantación de los gaseados, los *Einsatzgruppen* liquidaban a sus víctimas disparándoles a quemarropa; algunos llegaban incluso a la brutalidad de matarlas a golpes o con sus propias manos. Pese a que se trató de implantar el uso de armas a distancia —ametralladoras, rifles, etc.— para alejar a los perpetradores de las fosas a las que caían los cadáveres, resultaba imposible pasar por alto la relación entre disparar y matar. El punto de inflexión llegó cuando, supervisando unas ejecuciones en agosto de 1941, el propio Heinrich Himmler estuvo a punto de caer desmayado al salpicarle los restos de sangre, hueso y sesos de una de las víctimas (Shirer, 2013, p. 435). Preocupado como estaba —paradójicamente— por la moral de sus tropas, el líder de las SS dio la orden a los administradores del genocidio para que aplicaran nuevas técnicas de asesinato que impusieran una mediación entre víctima y victimario. Así fue cómo comenzaron a edificarse las primeras cámaras de gas. A través de estos métodos, el papel de los verdugos quedaba reducido al de un simple operario u “oficial de sanidad”, cuya única función se limitaba a vigilar y mantener el buen funcionamiento de las cámaras —empleando para las tareas más ingratas y siniestras a los *Sonderkommandos*—. Si su contacto con las víctimas —a las que previamente habían deshumanizado— era prácticamente nulo y el método de ejecución consistía en verter un saco de productos químicos por una obertura, el cargo de conciencia se eliminaba; los autores de los asesinatos no verían en sus sueños los gestos demacrados de los cadáveres ni oírían sus desgarradores gritos de auxilio. Así como los exterminadores no sienten remordimientos al acabar con una plaga de insectos, los nazis, que en su mente retorcida concebían a pueblos como el judío también como una plaga que amenazaba su existencia (cf. Jäckel, 1972), tampoco los tenían, y menos aún si hacían a las víctimas invisibles a sus ojos, inaudibles a sus oídos e imperceptibles a sus conciencias.

Todos estos procesos que rodeaban al Holocausto posibilitaron la creación de una serie de barreras psicológicas que facilitaron no solo la consumación del genocidio; también la presencia de un rasgo que se hizo consustancial a una de las mayores barbaridades cometidas por el hombre: el mal.⁵ Un mal que permeó todas las capas del III Reich y que trató de infiltrarse en todos los resquicios de la sociedad. Ahora bien, para explicar esta malignidad que caracterizó al nacionalsocialismo se han tratado de dar

5 A este respecto, John Kekes utiliza como ejemplo la ya citada figura de Franz Stangl —analizada también por Gitta Sereny— en su estudio sobre este fenómeno, presente en la obra *Las raíces del mal* (cf. 2006, pp. 83-106). También cabe mencionar, a modo de ejemplo sobre la cuestión, el estudio realizado por Richard Bernstein en su libro *El mal radical* acerca autores como Emmanuel Lévinas, Hans Jonas o Hannah Arendt, que analizaron el problema del mal después de Auschwitz (2012, pp. 251-346).

diversas explicaciones, más allá de las infructuosas teorías antes mencionadas apoyadas en rasgos psicoanalíticos o en la locura de sus perpetradores. Por una parte, Raul Hilberg ha hablado acerca de lo que podemos calificar como la “espontaneidad del mal”.⁶ En la obra *Shoah*, de Claude Lanzmann, hablando acerca del exterminio de los judíos y de lo inédito que resultó su aniquilación, el célebre historiador afirma lo siguiente (2003, p. 80):

Todo se deduce de formulaciones generales [...] incluso el término de Solución Final, total o territorial, permite al burócrata “inferir”, a partir de él. No se puede leer tal documento, ni siquiera la carta de Goering a Heydrich (verano de 1941), que le encarga en dos párrafos proceder a la Solución final y examinando este texto, considerar que todo está ya dilucidado, nada de eso [...] Se trataba de una autorización para inventar, para comenzar algo que, hasta ese momento, era imposible poner en palabras. Así es como yo veo las cosas [...] En cada fase de la operación fue necesario inventar. Ciertamente, en ese punto, porque cada problema carecía de precedente: no sólo cómo matar a los judíos, sino qué hacer con sus bienes y cómo impedir que el mundo lo supiera. Esa multitud de problemas... Todo era nuevo.

Para el autor de *La destrucción de los judíos europeos* esta “autorización para inventar” ante hechos que carecían de precedentes es lo que permitió, como deja ver en su obra magna (2005), superar los diferentes obstáculos tecnológicos, burocráticos y morales que iban surgiendo en el proceso de aniquilación. El propio Hitler rara vez dio alguna orden por escrito, sino que lo que verdaderamente tenía *valor de ley* era su palabra; una palabra casi siempre vaga y ambigua, donde la clave era *interpretar* adecuadamente qué debía hacerse para “trabajar en la dirección del *Führer*”. Este es el punto fundamental. Mientras que sus mandatos fueran realizados con éxito, existía una completa libertad de interpretación acerca de cómo llevarlos a cabo. Un planteamiento que era consecuentemente aplicado al genocidio judío: al enfrentarse a una situación inédita como era el asesinato a sangre fría de *millones* de personas, los operarios de los campos tuvieron que, por así decirlo, “improvisar sobre la marcha”. No existían sucesos anteriores a los que remitirse a la hora de actuar, de modo que tuvieron que *interpretar* las órdenes que les daban, *inferir* qué era lo que querían exactamente los grandes jefes del Partido y, sobre todo, *inventar* sus propios modelos de actuación. Mientras que los miembros de las SS cumplieran adecuadamente los objetivos de concentrar, deportar y exterminar a las personas seleccionadas, así como de evitar que la población

⁶ Agradezco el término a la profesora M^a Purificación Sánchez Zamorano, quien se ha referido a él en sus clases y en los debates mantenidos con ella.

alemana fuera plenamente consciente de lo que ocurría en los campos,⁷ daba igual el cómo; podían proceder como estimasen oportuno. Así fue cómo se habría liberado el peor de los males en los campos de concentración, creando un infierno en la Tierra. Se dotó a los perpetradores de un poder absoluto para actuar a su conveniencia y se les exoneró de cualquier tipo de responsabilidad. Podían tratar a las víctimas con toda la malevolencia, crueldad y sadismo que quisieran, pues no tenían que rendir cuentas a nadie en tanto en cuanto cumplieran con su cometido. Ellos mismos habían creado sus propias pautas de actuación a partir de unas “formulaciones generales” que les habían dado, desencadenando con ello un mal hasta entonces desconocido.

Sin embargo, la explicación más conocida y popularizada acerca del origen del mal durante la época del nacionalsocialismo fue la que proporcionó Hannah Arendt a raíz del juicio a Adolf Eichmann en 1961 en el, por aquel entonces, recién creado Estado de Israel. A través de lo que la autora de *Eichmann en Jerusalén* (1963) bautizó como “banalidad del mal” se ponían en cuestión siglos y siglos de reflexión filosófica acerca de la intencionalidad en la realización de las malas acciones. La banalidad del mal consiste, entre otras cosas, en que no hacen falta motivos malignos a la hora de ejecutar actos malvados, sino que estos pueden llegar a tener lugar también debido a motivos triviales, irrelevantes o, por usar el término de Arendt, “banales”. De esta manera, según nos dice la pensadora germano-americana, para llevar a cabo el mayor de los crímenes de la humanidad, como había sido el Holocausto, no fueron necesarias motivaciones malévolas por parte de la mayoría de perpetradores, sino únicamente renunciar a su capacidad de juicio y dejarse llevar por razones tan usuales como el reconocimiento social, la sensación de pertenencia a una comunidad, la promoción en su trabajo, la elusión de cualquier tipo de problemas con los superiores o con la autoridad, o el argumento que se hizo más popular desde los Juicios de Núremberg: “Yo solo cumplía órdenes”.

En efecto, la ausencia de cualquier tipo de pensamiento autónomo y crítico resulta esencial para que pueda presentarse este mal banal. Lo que habría hecho colaborar a un gran número de individuos con los asesinatos no fue

7 Se ha discutido mucho acerca del conocimiento que la población alemana tenía sobre de los campos de concentración. No podemos detenernos aquí a discutir esta cuestión, pero lo cierto es que, aunque la mayoría negó saber el crimen que se estaba produciendo en ellos —apelando sobre todo a que el régimen nazi se refería a ellos como “centros de reclusión y de reinserción”—, el pueblo tenía consciencia de que en estos lugares se producían asesinatos en masa. Cosa distinta es que no alcanzaran a ver la magnitud y la crueldad del genocidio, o que *decidiesen* mirar para otro lado para evitar cualquier problema con el III Reich o para eludir dilemas morales. Para más información a este respecto, pueden consultarse las memorias de Victor Klemperer (2003) o el estudio realizado por Eric A. Johnson en *El terror nazi* (2002).

una mentalidad demoníaca o una maldad intrínseca, sino su “irreflexividad”, su nula capacidad para pensar y emitir juicios propios, convirtiéndose con ello en el tipo de personas dóciles y manipulables que el totalitarismo nazi pretendía formar.⁸ Para Hannah Arendt, Adolf Eichmann encarnaba este modelo de persona. Después de que el Mossad secuestrara en Argentina al antiguo integrante del NSDAP y de que el mundo entero conociese la noticia de su juicio, la gente esperaba ver ante el tribunal el “semblante del mal”, alguien cuya mirada reflejase la locura homicida y cuya cara le delatase como un asesino sanguinario. La realidad, por el contrario, fue muy diferente. Adolf Eichmann resultó ser una persona “terrible y terroríficamente normal” (Arendt, 2011, p. 402), de estatura media, delgado, calvo, con gafas y con algún tic nervioso. Las pruebas psicológicas de seis expertos dictaminaron que no solo carecía de cualquier tendencia sádica o violenta, sino que incluso la actitud que mostraba hacia su familia y amigos resultaba ejemplar; incluso su confesor afirmaba que era un hombre con ideas muy positivas.

Por otra parte, Eichmann nunca destacó por ser un trabajador especialmente inteligente, original, cualificado o con grandes dotes de liderazgo; su mayor cualidad, como el mismo reconocería, era que sabía cumplir las órdenes que le encomendaban con gran eficiencia. En el fondo, era un simple burócrata, un funcionario de las SS que cobró un protagonismo destacado porque la sección que él dirigía, la Subdirección IV-B de la RSHA, era la encargada de coordinar las deportaciones de los judíos a los campos de concentración y de exterminio. Adolf Eichmann se convirtió así en el ejemplo de hombre “civilizado” que a través de la burocracia y de unos métodos racionales permitió y participó en la mayor de las barbaries. No carecía de capacidad de juicio crítico ni de un pensamiento independiente, sino que renunció a ellos para guiarse exclusivamente por el “honor del funcionario”, tomando como único parámetro del bien el correcto cumplimiento de su cometido. Su trabajo le convirtió en un auténtico “asesino de escritorio” que reducía la vida de seres humanos a cifras que debía encajar en diferentes cuadrantes, y que se distanciaba de las víctimas de una manera tal que elaboró toda una serie de barreras psicológicas con las que era literalmente incapaz de ver el horror que estaba causando. Su alejamiento le llevó incluso a considerar que lo verdaderamente inhumano no era matar, sino matar causando un dolor inútil, lo que le hacía ver las cámaras de gas como una medida humanitaria:

8 Para una breve caracterización del totalitarismo nacionalsocialista que ayude a este respecto, véanse también las obras de Eduardo González Calleja (2012), Enzo Traverso (2001 y 2009), Karl Dietrich Bracher (1983), Leonard Schapiro (1981) o Stanley G. Payne (2006), entre otras.

Ninguna de las diversas “normas idiomáticas”, cuidadosamente ingenradas para engañar y ocultar, tuvo un efecto más decisivo sobre la mentalidad de los asesinos que el primer decreto dictado por Hitler en tiempo de guerra, en el que la palabra “asesinato” fue sustituida por “el derecho a una muerte sin dolor”. Cuando el interrogador de la policía israelí preguntó a Eichmann si no creía que la orden de “evitar sufrimientos innecesarios” era un tanto irónica, habida cuenta de que el destino de sus víctimas no podía ser otro que la muerte, Eichmann ni siquiera comprendió el significado de la pregunta, debido a que en su mente llevaba todavía firmemente anclada la idea de que el pecado imperdonable no era el de matar, sino el de causar dolor innecesario [...] Seguramente pensó también que el nuevo método de matar [las cámaras de gas] indicaban una clara mejora de la actitud adoptada por el gobierno nazi para con los judíos, puesto que al principio del programa de muerte por gas se expresó taxativamente que los beneficios de la eutanasia eran privilegio de los verdaderos alemanes. A medida que la guerra avanzaba, con muertes horribles y violentas en todas partes [...] los centros de gaseamiento de Auschwitz, Chelmo, Majdanek, Belzek, Treblinka y Sobibor, debían verdaderamente parecer aquellas “fundaciones caritativas del Estado” de que hablaban los especialistas de la muerte sin dolor. (Arendt, 2011, pp. 160-162).

Ahora bien, también es cierto que muchos han criticado que el caso de Eichmann no supone el mejor ejemplo para ilustrar la banalidad del mal. En primer lugar, porque Arendt parece subestimar el fanatismo ideológico que llegó a alcanzar el antiguo miembros de las SS. En este sentido, un argumento que echaría por tierra el fenómeno a la hora de aplicarlo a Eichmann —y que la filósofa menciona de forma casi soslayada en su obra— es que, pese a que en el juicio él afirmó no tener ningún odio contra los judíos y que se limitaba a cumplir órdenes, cuando le ordenaron acabar con las deportaciones en los últimos meses de guerra, decidió desobedecer y seguir adelante con ellas en ciudades como Budapest. También conocía a la perfección cómo operaban los campos, pues había acudido personalmente a supervisar el funcionamiento de algunos de ellos, aunque él afirmaba haberse negado a presenciar cualquier ejecución. Asimismo, teniendo en cuenta que el abogado de Eichmann en el juicio, Robert Servatius, había sido uno de los defensores de los grandes jerarcas nazis en los primeros juicios de Núremberg, tampoco queda claro hasta qué punto sus argumentos —como su carencia de antisemitismo, el miedo a las consecuencias de no acatar las órdenes o su sentimiento de obediencia y

cumplimiento con el deber— resultaban ciertos o eran una simple estrategia jurídica de la defensa para buscar la pena más laxa posible.⁹

En este sentido, el caso de Stangl quizá hubiera sido más idóneo. Franz Stangl era un ejemplar padre de familia, casado con su novia de juventud — una católica devota—; había llegado a ser policía de su Austria natal después de ser el maestro tejedor más joven del país; y, además de todo esto, dirigió el campo de exterminio de Treblinka, en el que perecieron entre 800.000 y 900.000 judíos. En un principio fue reacio e incluso trató de rechazar sus labores en las instituciones donde se llevaba a cabo el —mal llamado— proyecto de eutanasia *Aktion T-4* y en la construcción de los campos de Sobibor y Treblinka, necesarios para llevar a término la “Operación Reinhard”. Pero a pesar de su reticencia inicial acabó cediendo ante las promesas de ascensos y de reconocimiento por parte de la cúpula de Partido nacionalsocialista. A partir de ese momento Stangl mantuvo al margen a su familia —mintió a su mujer en reiteradas ocasiones, asegurándole que su trabajo se limitaba a funciones puramente administrativas— y se guió por su “honor de funcionario”, hasta el punto de ser condecorado por el propio Himmler con la Cruz de Hierro al considerársele “el mejor comandante de campo en Polonia” (Sereny, 2009, p. 14). Controlando desde su despacho el mayor campo de exterminio después de Auschwitz, Stangl se esforzó por crear toda clase de barreras psicológicas para realizar de manera óptima su trabajo y no pensar en la matanza que estaba dirigiendo: aprendió a ver a las víctimas como “cargamento” y no como seres humanos; se acostumbró a ver el horror que le rodeaba como una rutina, habituándose a las eliminaciones como si fueran algo corriente; y distrajo su mente con otro tipo de actividades, como la burocracia o el cultivo de un huerto. Llegó a distanciarse tanto del mundo que le rodeaba que, con la excusa del calor que a veces soportaba, se confeccionó un traje blanco que contrastaba con el uniforme negro de las SS y con el que también recibía a las futuras víctimas, haciéndole parecer una especie de ángel de la muerte; una macabra ironía de la que, sin embargo, nunca llegó a percatarse. Su único deber, como le habían dictado, era acabar con la vida de quienes llegaban a sus instalaciones, e incluso uno de los operarios de las SS llegó a afirmar que lo que más le preocupaba era que el campo de exterminio funcionase igual que un reloj. A pesar de esto, en la entrevista realizada por Gitta Sereny en 1971 siempre negó reconocerse como un asesino, pues, desde su punto de vista,

9 La obra de Bettina Stangneth *Eichmann before Jerusalem* (2014) proporciona un análisis mucho más exhaustivo acerca de la verdadera personalidad del que fuera teniente coronel de las SS y de la errónea imagen histórica que Arendt ofreció de él.

él se había limitado a cumplir órdenes y nunca había tenido posibilidad de elección.¹⁰

En una línea todavía más radical, la propuesta de la “banalidad del mal” ha sido también criticada por apoyarse en un excesivo intelectualismo, podríamos decir que incluso socrático. En efecto, el fenómeno descrito por Arendt goza de una gran comprensión —lo cual no quiere decir que se esté de acuerdo con ella— dentro del ámbito filosófico, pero en una conversación más coloquial resulta difícil hacer entender que personas como Eichmann o Stangl llevaron a cabo sus acciones sin ser conscientes verdaderamente de lo que estaban haciendo. Por una parte, es complicado hacer ver que alguien pueda cometer una acción malévola de grandes proporciones sin estar previamente motivado por una mala intención —argumento que usó la Alemania nazi para convencer a su población frente a las acusaciones de los Aliados, pues según ellos ninguna motivación maligna guiaba su guerra contra Europa o su antisemitismo, de modo que no había nada de malvado en lo que hacían—; y por otra, y quizá la más importante, tampoco resulta fácil comprender que una persona renuncie a su propio razonamiento y a su juicio crítico para dejarse llevar única y exclusivamente por órdenes dadas por terceros, en su creencia de que aquello que le mandan es siempre lo correcto. Arendt nunca negó la responsabilidad que tuvieron los perpetradores del Holocausto, como tampoco negó la de Eichmann, pero lo que sí es cierto es que su teoría del mal se apoya en la errónea aplicación de la razón y el juicio. Al igual que Sócrates afirmaba que aquel que hacía el mal lo hacía en el fondo por desconocimiento o ignorancia, la posición de Arendt es que todo aquel que diera cabida al mal banal lo hizo por un uso inadecuado de su entendimiento y de su capacidad crítica. En palabras de Susan Neiman (2012, p. 383):

Al ofrecer una estructura que muestra cómo los crímenes mayores pueden ser ejecutados por hombres que no tienen ninguno de los rasgos de los criminales, *Eichmann en Jerusalén* es un alegato que afirma que el mal no es una amenaza a la razón misma. Más bien, crímenes como los de Eichmann son consecuencia de la necesidad, la irracionalidad, la negativa a usar la razón como deberíamos. Al igual que Rousseau, Arendt buscó mostrar que en la naturaleza de nuestros espíritus está

10 Sin embargo, al igual que ocurre con el caso de Eichmann, los perpetradores siempre tuvieron dicha posibilidad. Las supuestas amenazas veladas hacia sus vidas o hacia sus familias resultan completamente infundadas, pues la cúpula del Reich quería hombres decididos y sin ambages para la ejecución de la operación “Solución Final”. Si personas como Stangl accedieron finalmente a cumplir órdenes no fue bajo coacción, sino por la convicción de que serían recompensados con privilegios, con un puesto mejor o con algún tipo de reconocimiento por parte del Partido.

la disposición a funcionar bien: nuestras facultades naturales son corruptibles, pero no son inherentemente corruptas.

Ahora bien, que hayamos expuesto estas dos perspectivas no significa que fueran las únicas manifestaciones que alcanzó el mal durante el nacionalsocialismo. Sería imposible encajar a personas como Hitler en alguna de estas concepciones, personas a las que únicamente cabe describir como malévolas, crueles y viles; personas que eran plenamente conscientes de lo que hacían y a las que no les importaba asesinar sistemáticamente y a sangre fría a millones de personas inocentes con tal de lograr sus perversos objetivos de dominación y control; personas que se valieron de los mecanismos racionales que ofrecía la modernidad para planear, organizar, dirigir y finalmente conseguir sus propósitos criminales. Individuos como Hitler, Himmler, Goebbels, Bormann, Heydrich, Globocnik, Göth... única y simplemente pueden ser definidos como intrínsecamente malvados.

Sin embargo, esto no quiere decir que debemos vernos obligados a elegir una sola teoría a la hora de hablar y de comprender el mal presente en la Alemania nazi. A la luz de lo que hemos expuesto podemos decir que no existe una única explicación que por sí sola pueda dilucidar una cuestión que reviste de tanta complejidad. El mal nazi tuvo múltiples manifestaciones, y muy diversas entre sí, como para poder agrupar todas ellas en una única teoría genérica y omniexplicativa.¹¹ Desde este punto de vista, las diferentes tesis que existen sobre el tema del mal no resultarían incompatibles entre sí, sino que la opción más idónea pasaría por compatibilizarlas y aplicar una u otra en función de la persona o situación que pretendiésemos analizar. De este modo, podríamos decir que algunas personas, ebrias del poder que les había sido concedido y ante la ausencia de responsabilidades que se les había permitido, crearon una serie de pautas y de modelos de comportamiento que permitieron que el mal brotase espontáneamente de sus actos; otras personas, obnubiladas por su afán de éxito, de promoción laboral, de pertenencia a una comunidad, de notoriedad social, etc., renunciaron a su capacidad de pensar por sí mismas para obedecer las prescripciones de otros, permitiendo con ello

11 Posiblemente la falta de comprensión de este punto haya generado algunas críticas injustas contra la tesis arendtiana de la “banalidad del mal”. Muchos reprocharon a la filósofa que calificara los desastres del nazismo con el término de “banal”, considerando que aludía a algo de poco valor o importancia. Esto revela que tales lectores no habían entendido nada de lo que Arendt pretendía decir, fundamentalmente por dos motivos: en primer lugar, el calificativo de “banal” no alude a los actos de los nazis sino a las motivaciones que les llevaron a perpetrar sus crímenes; y en segundo lugar, Hannah Arendt nunca afirmó que la “banalidad del mal” explicase todo el mal del iii Reich, sino que tan solo pretendía abordar una de sus facetas, llevada a término por parte de la sociedad y personas —a su juicio— como Eichmann.

la realización de las mayores atrocidades sobre la base de aquellos motivos “banales”;¹² finalmente, otras personas aprovecharon las circunstancias de opresión, de terror o de guerra, o se valieron de su posición social, para dar salida a los impulsos más sádicos, despiadados, macabros, sanguinarios y, sobre todo, malvados que albergaban en su interior. Todas ellas participaron en la construcción del mal nacionalsocialista, pero este mal supo adoptar distintos rostros dentro de la sociedad.

El régimen nazi supuso así un desgarró dentro de nuestra civilización. La perpetración de unos hechos que introdujeron el término “crímenes contra la humanidad” en el Derecho internacional hizo tambalear los pilares del pensamiento y de la moral tal y como los conocíamos, obligándonos a reflexionar acerca de cómo había podido suceder una catástrofe como el Holocausto y qué habíamos hecho mal a la largo de la historia para llegar a tan terrible situación. Todavía hoy día seguimos planteándonos estas preguntas pero, sin embargo, esta ruptura a la que dio pie el totalitarismo nacionalsocialista no ha cambiado el marco o la forma de nuestra civilización. Como afirma Enzo Traverso (2002, p. 9), la violencia nazi ha adquirido un estatus y un lugar en nuestra memoria comparable al que en su día alcanzaron la caída del Imperio Romano o la Revolución Francesa, pero no ha logrado alcanzar la dimensión de quiebre histórico que supusieron estos acontecimientos. Hoy nos gustaría pensar que el exterminio sistemático de millones de personas forma parte de una etapa del pasado que no puede volver a reproducirse en nuestro presente; nos resulta más cómodo concebir el Holocausto como el producto de una barbarie remota, perteneciente a una fase del progreso humano ya superada y de la que hemos aprendido para evitar sus mismos errores. Seguimos creyendo que nuestra civilización nos salvará del desastre; la misma civilización que a través de su racionalidad concibió un proyecto de ingeniería social, que dirimía quién merecía vivir y quién no, para remodelar biológicamente a la humanidad. Mantener, por tanto, esta confianza de manera inalterable nos deja desprotegidos ante los posibles desastres que puedan producirse en el seno de nuestra comunidad. Si tenemos una fe ciega en una sociedad apoyada sobre

12 Lo verdaderamente terrorífico de estas dos tesis es que aquellos que permitieron la expresión de este tipo de mal no eran individuos desequilibrados o con problemas mentales, sino, como describió Arendt hablando de Eichmann, “terriblemente normales”; personas que habríamos calificado como civilizadas, que creían en el progreso, y que, sin embargo, desataron la barbarie. Quizá el mayor ejemplo lo encontramos dentro de los cuerpos policiales del III Reich, como la *Gestapo*, la *Kripo*, etc., grupos que llevaron a cabo auténticas atrocidades —secuestros, torturas, asesinatos, confesiones forzadas, acoso, etc.— pero cuyos miembros, actualmente, pasarían en su inmensa mayoría —aproximadamente el 90% de ellos— las pruebas psicológicas para acceder a las fuerzas de seguridad del Estado de cualquier país desarrollado (cf. Gellately, 2002; Johnson, 2002; Milgram, 1980).

los mismos patrones racionales de la modernidad, no existe prevención alguna para que Auschwitz no vuelva a tener lugar sobre la tierra. Esta es la lección que debemos interiorizar. No es ya que el sueño de la razón produzca monstruos, sino que esos monstruos pueden estar dentro de la razón misma, aguardando latentes y ocultos hasta que las condiciones adecuadas propicien su aparición. Más allá de la faceta que conocemos de nuestra civilización, existe también un lado oscuro, oculto no porque hayamos querido esconderlo, sino porque no nos hemos atrevido a observarlo con detenimiento. Esto no quiere decir que la razón sea totalitaria o que nuestra sociedad deba ser completamente destruida para emprender un nuevo comienzo; lo que debemos hacer es aprender de nuestros errores del pasado, depurarlos y hacernos conscientes de los límites tenebrosos, sombríos y lóbregos a los que es capaz de llegar la racionalidad del ser humano. La razón no conduce necesariamente a la civilización; también puede llevarnos a la barbarie.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J., y Nevitt Sanford, R. (1950). *The Authoritarian Personality* [La personalidad autoritaria]. En Horkheimer, M. y Flowerman S.H. (Eds.). *Studies in Prejudice* [Estudios en el prejuicio] (Vol. I). Nueva York, Estados Unidos: Harper and Brothers.
- Arendt, Hannah (1996). *Entre el pasado y el futuro* (A. Poljak, Trad.). Barcelona, CT: Península.
- Arendt, Hannah (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954* (A. Serrano de Haro, A. Serrano de Haro y G. Larrañaga, Trads.). Madrid, MD: Caparrós.
- Arendt, Hannah (2010). *Los orígenes del totalitarismo* (G. Solana Díez, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Arendt, Hannah (2011). *Eichmann en Jerusalén* (C. Ribalta, Trad.). Barcelona, CT: DeBolsillo.
- Bauman, Zygmunt (2011). *Modernidad y Holocausto* (A. Mendoza, Trad.). Madrid, MD: Sequitur.
- Bernstein, Richard (2012). *El mal radical* (M. G. Burello, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Bracher, Karl Dietrich (1973). *La dictadura alemana* (J.A. Garmendia, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Bracher, Karl Dietrich (1983). *Controversias de historia contemporánea*

- sobre fascismo, totalitarismo y democracia* (C. López Castillo, Trad.). Barcelona, CT: Alfa.
- Fichte, Gottlieb Fichte (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos* (F. Oncina Coves, Trad.). Madrid, MD: Tecnos.
- Gellately, Robert (2002). *La Gestapo y la sociedad alemana* (T. Fernández Aúz y B. Eguibar, Trads.). Barcelona, CT: Paidós.
- González Calleja, Eduardo (2012). *Los totalitarismos*. Madrid, MD: Síntesis.
- Hilberg, Raul (2005). *La destrucción de los judíos europeos* (C. Piña Aldao, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Horkheimer, Max (2010). *Crítica de la razón instrumental* (J. Muñoz Trad.). Madrid, MD: Trotta.
- Jäckel, Eberhard (1972). *Hitler's Weltanschauung* [La cosmovisión de Hitler]. Middeltown (Connecticut), Estados Unidos de América: Wesleyan University.
- Johnson, Eric A. (2002). *El terror nazi* (M. Pino Moreno, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Kant, Immanuel (2009). ¿Qué es la Ilustración? (R. Rodríguez Aramayo, C. Roldán Panadero y M. F. Pérez López, Trads.). Madrid, MD: Alianza.
- Kekes, John (2006). *Las raíces del mal* (J. Sierra, Trad.). Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
- Klemperer, Otto (2003). *Quiero dar testimonio hasta el final* (C. Gauger, Trad.). Barcelona, CT: Galaxia Gutenberg.
- Koonz, Claudia (2005). *La conciencia nazi* (J. Estrella, Trad.). Barcelona, CT: Paidós.
- Lanzmann, Claude. (2003). *Shoah* (F. de Carlos Otto, Trad.). Madrid, MD: Arena Libros.
- Lévinas, Emmanuel (2001). Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo (T. Checchi y G. Aranzueque Trads.). *Cuaderno Gris*, 5, 161-167.
- Lozano, Álvaro (2012). *La Alemania nazi*. Madrid, MD: Marcial Pons.
- Milgram, Stanley (2002). *Obediencia a la autoridad* (Javier Goitia, Trad.). Bilbao, PV: Desclée De Brouwer.
- Montesquieu (2003). *Del espíritu de las leyes* (M. Blázquez y P. Vega, Trads.). Madrid, MD: Alianza.
- Neiman, Susan (2012). *El mal en el pensamiento moderno* (F. Garrido, Trad.). Cdad. de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Parménides (2007). *Poema* (A. Bernabé Pajares, Trad.). Madrid, MD: Istmo.
- Payne, Stanley. (2006). *El fascismo* (F. Santos Fontenla, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Platón (2008). *República (Diálogos 4)* (C. Eggers Lan, Trad.). Madrid, MD: Gredos.
- Riefenstahl, Leni (2013). *Memorias* (J. Godó Costa, Trad.). Barcelona, CT: Lumen.
- Rousseau, Jean-Jacques. (2008). *Del contrato social* (M. Armiño, Trad.). Madrid, MD: Alianza.
- Schapiro, Leonard (1981). *El totalitarismo* (E. López Suárez, Trad.). México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Sereny, Gitta (2009). *Desde aquella oscuridad* (M. Izquierdo, Trad.). Barcelona, CT: Edhasa.
- Shirer, William L. (2013). *Auge y caída del Tercer Reich* (J. López Pacheco, Trad.). Barcelona CT: Planeta (col. Booket).
- Stangneth, Bettina. (2014), *Eichmann before Jerusalem* [Eichmann antes de Jerusalén]. Londres, Reino Unido: The Bodley Head.
- Traverso, Enzo (2001). *El totalitarismo* (Maximiliano Gurian, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Traverso, Enzo (2002). *La violencia nazi* (B. Horrac y M. Dupaus Trads.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Traverso, Enzo (2005). *El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto*. En Forcadell C. y Sabio A. (Coord.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de historia local de Aragón* (pp. 99-110). Huesca, AR: Instituto de Estudios Altoaragoneses.
- Traverso, Enzo (2009). *A sangre y fuego* (M. Á. Petrecca y M. Szundryk, Trads.). Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Voltaire (2007). *Diccionario filosófico* (J. Arean Fernández y L. Martínez Drake, Trad.). Madrid, MD: Akal.
- Weber, Max. (2004). *El político y el científico* (F. Rubio Llorente). Madrid, MD: Alianza.
- Wehler, H.-U. (1980). Psychoanalysis and history [Psicoanálisis e historia]. *Social Research*, 47(3), 519-536.

La justificación de la libertad en John Stuart Mill. Réplica a algunas críticas de Martha Nussbaum

*The Justification of Freedom in John Stuart Mill.
Reply to Some Criticism by Martha Nussbaum*

David José Blanco Cortina
Universidad Nacional de Colombia, Colombia

RESUMEN Este artículo pretende revisar algunas de las críticas que Martha Nussbaum, en *El ocultamiento de lo humano*, le dedica a la idea de libertad en Mill. El marco de análisis de dichas críticas está dado por la tensión entre una justificación utilitaria y una justificación basada en el valor per se de la libertad. La hipótesis que persigue el artículo consiste en que no se puede reducir la fundamentación de la libertad en Mill a su valor utilitario, sino que antes de cuestionar la concepción de libertad milliana debe atenderse aquellos aspectos de la justificación que no apuntan sólo el valor instrumental de la libertad, sino también su valor intrínseco. Para dar cuenta del valor intrínseco de la libertad se adoptará la sugerencia de Bernard Williams en el sentido de que el valor intrínseco de un bien humano se reconoce a partir de la relación coherente que guarda con otros valores y necesidades humanas. Al final se dejará esbozado el problema de qué tan coherente resulta ser el utilitarismo de Mill frente al conjunto de sus desarrollos teóricos.

PALABRAS CLAVE libertad; utilitarismo; valor intrínseco; valor instrumental; libertad negativa.

ABSTRACT *This paper aims to check some Nussbaum's reviews, in Hiding from Humanity, about Mill's conception of liberty. The analysis frame is given by constant tension between the utilitarian justification and the justification based on per se value of liberty. This article wants to support the following hypothesis: Millian liberty cannot be criticized for reducing its value to instrumental terms. On the contrary, in order to be loyal with Mill, liberty has a double justification: one based on its utilitarianism and another based on its intrinsic value. We use Bernard Williams's suggestion about the intrinsic value of human goods for supporting the latter. He proposed an important criterion to demonstrate the intrinsic value:*

coherent relation with other values and other human necessities. Finally, the article briefly exposes the problem of coherence in Millian utilitarianism.

KEY WORDS *Liberty; Utilitarianism; Intrinsic Value; Instrumental Value; Negative Liberty.*

RECIBIDO *RECEIVED* 30/11/2017

APROBADO *APPROVED* 09/07/2018

PUBLICADO *PUBLISHED* 15/12/2018

NOTA DEL AUTOR

David José Blanco Cortina, Universidad Nacional de Colombia.

Agradezco al profesor Luis Eduardo Hoyos por la lectura cuidadosa de un primer borrador de este artículo y los comentarios críticos de los evaluadores anónimos que fueron de gran utilidad para lograr una versión mejorada del mismo.

Correo electrónico: blanco.cortina@gmail.com

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2663-5122>

“¿Cómo puede no ser importante el número de personas a la hora de justificar el silenciamiento de un debate a menos que no se esté invocando alguna doctrina sobre derechos naturales (o abstractos) de fondo? ¿Acaso Mill nos está obsequiando una mera floritura retórica?”.

(Rawls, 2009, p. 363)

De acuerdo con Nussbaum (2006), la justificación milliana de la libertad no es suficiente para fundamentar un liberalismo político centrado en la igualdad de consideración y respeto e inviolabilidad de las personas. La razón principal de esta insuficiencia radica en que la libertad, según Mill, es un medio para otros fines y ello impide concebir las personas como fines en sí mismos. La concepción utilitarista conlleva a la valoración instrumental de la libertad y, por consiguiente, a su eventual sacrificio frente a otros medios más útiles que posibiliten alcanzar de modo más eficaz los fines últimos. En consecuencia, el utilitarismo no alcanza, ni aún en su versión milliana, para soportar el liberalismo político.

Este argumento puede ser refutado de dos formas. La primera consiste en demostrar que la justificación utilitaria de la libertad tiene mayores alcances que aquellos que le atribuyen sus críticos. La segunda apunta a que la importancia de la libertad en Mill no se agota en sus réditos utilitarios sino que tiene dos dimensiones: una instrumental y otra intrínseca o digna de valor por sí misma. Si se le pudiese preguntar a Mill por qué es valiosa la libertad, la respuesta no se limitaría a dar cuenta del valor de la libertad en cuanto medio. La respuesta agregaría que la libertad tiene un valor per se. Esta segunda vía de refutación es la que seguiré en este ensayo.

Según Williams (2006), el valor intrínseco de un bien humano se configura cuando se verifican dos condiciones: i) que sea necesario o casi necesario tratarlo como un bien intrínseco de cara a otros propósitos y necesidades humanas básicas y ii) que su valor intrínseco guarde coherencia con otros valores y emociones éticas igual de relevantes. La tesis que intentaré justificar en este escrito es que en Mill se satisfacen estas dos condiciones en relación con el valor de la libertad. Una vez realizado este ejercicio se puede pensar en qué medida la fundamentación de la libertad en Mill puede constituir la piedra angular de un liberalismo político que se erige sobre el igual respeto y consideración de las personas.

Para alcanzar este objetivo, el ensayo se dividirá en dos partes. En una primera sección se reconstruirá la argumentación de Mill para evidenciar

cómo su propuesta *Sobre la libertad* (1859/2015) cumple con las condiciones estipuladas para establecer el valor intrínseco de este bien humano. Esta reconstrucción busca responder las críticas que Nussbaum le dedica a Mill en *El ocultamiento de lo humano* (2006). En la segunda sección, comentaré ciertos reproches a la coherencia en las posturas milleanas. Para finalizar, se destacarán algunas conclusiones.

El valor intrínseco de la libertad

En esta primera parte trabajaré sobre los argumentos de Mill para fundamentar la necesidad e importancia de la libertad y su relación con otros valores con el mismo rango de importancia. El objetivo es mostrar que si bien algunos argumentos apuntan a la relación instrumental de la libertad frente a otros fines que consideramos valiosos, la fundamentación de la libertad en Mill no se reduce a su relevancia como medio para otros fines, sino que puede apreciarse también como fin en sí mismo. La reconstrucción que se hará a continuación pretende replicar algunas de las críticas de Nussbaum, tal como se anunció en la introducción.

Libertad y verdad

Nussbaum reconstruye la argumentación de Mill sobre la libertad siguiendo dos líneas: una justificación basada en la verdad y una justificación basada en la persona (2006, pp. 370-375). Frente a la primera justificación que se encuentra en el segundo capítulo de *Sobre la libertad*, la norteamericana plantea, por lo menos, tres reparos: i) una concepción muy inclusiva de la libertad de pensamiento y discusión que niega la posibilidad de restringir o limitar formas de expresión discriminatorias, como la prohibición del discurso antisemita en Alemania. En segundo lugar, ii) se reprochan las críticas de Mill al calvinismo y la ausencia de la imparcialidad propia de un liberalismo político basado en una concepción pública de la justicia, como el de Rawls (2002). Por último, iii) la instrumentalización del derecho a la libertad de palabra y expresión en tanto se concibe como un medio para alcanzar un mayor bienestar social o el progreso de la sociedad.

La primera crítica tiene tanto de cierto como de falso. En efecto, encontramos en Mill una visión amplia de la libertad de pensamiento y discusión en la que caben todas las formas de expresión y los espacios de discusión deben estar abiertos para la confrontación de los más variados tipos de ideas. Pero dudo mucho que esta concepción sea incompatible con la prohibición o restricción de la circulación pública de ciertas ideas. El problema que se plantea Mill es el de la libertad social o civil, esto es, los límites del poder

legítimo que la sociedad puede ejercer sobre el individuo (1859/2015, p. 67). Ello implica establecer dos puntos: el ámbito de la libertad de las personas y la legitimidad de la intervención del poder social sobre los individuos.

Mill señala que “la única libertad que merece este nombre” consiste en la independencia de cada individuo para perseguir su propio bien, a través de los medios que considere prudente, sin que ello prive a las demás personas de hacer lo mismo. De este modo, se configura el ámbito de la libertad entendida como independencia para cuyo ejercicio se hace imperativo la garantía, como mínimo, de tres tipos de libertades: i) de pensamiento, expresión y publicación de las propias opiniones, ii) la libertad de trazar un plan de vida buena, conforme con nuestros gustos y preferencias personales, y iii) la libertad de asociación consentida entre los individuos (1859/2015, pp. 84-85).

Así queda establecido el ámbito de libertad: la independencia o soberanía absoluta del individuo sobre su propio cuerpo y espíritu. Esto es lo que se conoce como el principio de libertad. Pero aún hace falta el otro lado del problema: la legitimidad de la intervención social. Para solventar esta cuestión, Mill postula el principio de daño: lo único que justifica la intromisión del poder social en la esfera de acción libre del individuo es la protección de la humanidad (1859/2015, p. 80). En consecuencia, no hay libertad sin restricción: la soberanía individual encuentra su límite en la protección del otro, colectivo o individual.

A la luz de lo expuesto, lo que tiene de falso el primer cuestionamiento de Nussbaum consiste en que, según Mill, ninguna libertad individual, y por tanto tampoco la libertad de expresión, es absoluta. Todas las libertades se ejercen bajo la condición de que no afecten o impidan el libre ejercicio de los derechos de los demás. Dicho de otro modo, las libertades de los individuos se imponen límites recíprocos. Por consiguiente, por muy amplia que pueda ser la concepción milliana de la libertad de pensamiento y discusión, no es absoluta y *podría* sin ningún inconveniente establecer restricciones o prohibiciones frente a discursos que sean nocivos para algunos individuos o para la sociedad en su conjunto. La prohibición de circulación pública de ideas antisemitas en Alemania puede justificarse acudiendo al principio de daño de Mill.

Otra alternativa para rebatir este primer reparo consiste en distinguir entre la fuerza y el alcance de un derecho (Dworkin, 1997). Así, en Mill la libertad de pensamiento y discusión cuenta con una gran fuerza en la medida que la protección de tal libertad es fundamental para toda sociedad. De allí no se sigue que su alcance sea ilimitado, es decir, que toda forma de expresión sea aceptable o merezca protección. Cuando Nussbaum afirma que la “justificación [basada en la verdad] de Mill resulta ser demasiado inclusiva” (2006, p. 371)

hace referencia al alcance de la libertad de expresión. Pero omite las críticas de Mill a las doctrinas de la obediencia, ejemplificadas en el calvinismo, o la restricción del discurso en ciertos contextos: no es lo mismo escribir en una columna de opinión que los negociantes de trigo matan a los pobres, que decirlo ante una multitud enardecida frente a la casa de un comerciante de trigo (1859/2015, p. 149). Estos casos limitan el alcance del derecho, mas no minan su fuerza. Por consiguiente, la justificación de la libertad de expresión no resulta ser “muy inclusiva”.

La segunda crítica resulta poco sólida. El liberalismo político rawlsiano “se basa en la reciprocidad y el respeto mutuo entre los ciudadanos” y, por consiguiente, el respeto por las doctrinas religiosas, metafísicas, etc. de los ciudadanos en la esfera pública, lo cual “implica no sostener (al menos en la esfera pública) que las afirmaciones metafísicas de la religión son dañinas y no adoptar una concepción pública de la verdad y la objetividad según la cual tales afirmaciones son falsas” (2006, p. 375). Según Nussbaum, lo que hizo Mill fue lo que no se debe hacer: cuestionar ciertas doctrinas y calificarlas como dañinas, como lo deja ver su animadversión frente al calvinismo.

Nótese cierta paradoja. Por un lado, se critica la “muy inclusiva” concepción de libertad de expresión en Mill dado que no podría dar cuenta de límites razonables a dicha libertad. Por otro, también se le reprocha que cuestione el calvinismo, lo cual puede apreciarse como el ejercicio por justificar una restricción razonable —vista en su contexto específico—. Para Mill la teoría calvinista del hombre no puede ser el fundamento de una sociedad libre. Permítaseme suponer que se trata de una restricción razonable en el sentido de que el calvinismo conlleva, según Mill, a la eliminación de la individualidad y, por tanto, no puede hacer parte del fundamento público de una sociedad que garantice las libertades y el libre desarrollo de la personalidad (1859/2015, pp. 158-160).

Esta suposición encuentra confirmación en los ensayos de Mill sobre la religión. En *El teísmo* y *La utilidad de la religión* (1874/2012), Mill introduce consideraciones favorables al cristianismo. Sin suscribir su doctrina religiosa, cree que una moral fundada en el ejemplo de Cristo puede convivir con la “Religión de la Humanidad” que propugna nuestro autor. Mill considera posible mantener ciertas creencias religiosas, siempre y cuando ello no implique una renuncia a la condición racional de la persona y el trabajo laborioso por el bienestar a las generaciones futuras y la humanidad en su conjunto (1874/2012, pp. 115-116; Mellizo, 2012). La hipótesis asumida aquí es confirmada por las propias posturas de Mill: el problema en *Sobre la libertad* no es con la religión en general, sino con la doctrina calvinista

en particular. En la perspectiva milleana debe imponerse una restricción a la circulación pública de las creencias calvinistas. Se podría estar en desacuerdo con esta restricción particular, pero no negar que dentro de la concepción de la libertad en Mill hay lugar para restricciones razonables.

Bajo este horizonte interpretativo, las dos críticas no pueden ir juntas: cuestionar una concepción muy amplia de la libertad de expresión y, a su vez, criticar la estipulación de una restricción razonable de dicha libertad. O bien su idea de la libertad de pensamiento y expresión es tan abarcadora que no admite los casos de restricciones razonables, o bien admite límites razonables y, en consecuencia, su concepción no es tan amplia como se había afirmado. Pero este no es el único flanco débil de este tercer reparo: hay, al menos, dos presupuestos problemáticos.

El primero consiste en que se acepta sin justificar que la imparcialidad en la esfera de lo público es posible. Para el proyecto del liberalismo político es necesario asumir una postura pública imparcial en relación con las doctrinas comprensivas generales, sin que el proyecto mismo responda a una doctrina comprensiva general. Pero esto es un asunto disputado que Nussbaum, lo que resulta aún más problemático, no se ocupa de justificar antes de objetar sobre esa base el planteamiento milleano.

Lo segundo que supone la crítica de Nussbaum es que el liberalismo político exige no defender lo que crea bueno o razonable respecto de otras alternativas. La diferencia es sutil: el primer supuesto requiere no cuestionar las doctrinas comprensivas generales bajo el entendido de que el liberalismo político no es una de ellas y el segundo indica que tampoco es válido, en nombre del liberalismo político, la defensa de ciertas doctrinas sobre la base de que pueden ser las mejores posibles. En últimas, toda parcialización en el ámbito público es negativa.

Mill habría incurrido en estos dos errores: calificó como negativas algunas doctrinas generales y defendió sus propias ideas frente a otras doctrinas comprensivas. Sin embargo, creo que lo que exige el liberalismo es bastante distinto a los dos presupuestos de Nussbaum. Del respeto mutuo de las personas y el reconocimiento recíproco de la pluralidad de planes de vida buena y doctrinas generales, no implica negar la posibilidad de discusión crítica que nos permita establecer la plausibilidad de las distintas doctrinas comprensivas en circulación. Esto quiere decir que cualquier liberal puede parcializarse a favor de ciertas ideas y defenderlas con ahínco, sin que ello implique renunciar a la imparcialidad de la justicia.

En otras palabras, la justicia como imparcialidad no elimina la posibilidad de evaluar entre los diferentes modos de vida buena para determinar, de manera

individual, cuál de ellos puede ser más o menos plausible. Eso fue lo que hizo Mill: defender el lugar para su escepticismo religioso¹ y cuestionar el calvinismo, ambas cosas en nombre de la libertad de cada persona de orientarse en el mundo como le resulte más prudente. Lo que sí condena el liberalismo es la pretensión de imponer una única visión de lo bueno con el ánimo de reducir o eliminar la pluralidad. Mill no es culpable de un pecado así. En consecuencia, el tercer reparo tampoco puede mantenerse en pie.

La tercera crítica de Nussbaum se plantea como la más importante de las tres. Se trata de un cuestionamiento al tipo de justificación que ofrece Mill de la libertad a partir de la verdad. De acuerdo con la profesora norteamericana, Mill instrumentaliza los individuos a favor del bienestar general de la sociedad: “plantea las cosas al revés. En vez de considerar el valor de la verdad por lo que hace a favor del respeto y la prosperidad de los individuos, subordina el florecimiento y la dignidad individual a la verdad” (2006, p. 372). Nussbaum resalta aquí una doble instrumentalización: la libertad para la verdad y la verdad para el progreso. Ello impide establecer un núcleo inviolable de derechos que atienda a la intuición kantiana de “tratar a cada ciudadano como un fin, nunca como medio de los fines de otros” (2006, p. 373).

El imperativo categórico kantiano adopta dos formulaciones, a saber: i) obra según una máxima de acción que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal y ii) “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca simplemente como un medio” (Kant, 1785/2009, p. 117). Para formular la segunda crítica, Nussbaum tiene en mente la segunda

1 El escepticismo de Mill no desemboca en ateísmo. La crítica que postula el autor contra la religión en cuanto que suprime la individualidad de la persona no niega la eventual utilidad de ciertas creencias religiosas que, incluso, pueden converger con los fines de la “Religión de la Humanidad”, una religión ilustrada. Una cosa es cuestionar ciertas creencias religiosas porque anulan la capacidad del individuo de pensar por sí mismo y desarrollar su individualidad o exhibir contradicciones en algunas creencias, y otra distinta postularse como ateo y negar la existencia de Dios. Al respecto, Berlin sostiene que “su padre [James Mill] le educó en el más estricto dogma ateo. Se rebeló contra ello. No abrazó ninguna fe reconocida, pero a diferencia de los enciclopedistas franceses o los seguidores de Bentham, no rechazó la religión como un conjunto de fantasías y emociones infantiles... Mantenía que la existencia de Dios era posible e incluso probable, pero que no estaba probada [...]. Mill era un agnóstico victoriano que no se sentía a gusto con el ateísmo y consideraba la religión como asunto exclusivo de cada individuo” (2015, p. 57). Mill en su *Autobiografía* reconoce que su padre mostró cierto agrado por la doctrina de los sabeos y maniqueos sobre la lucha entre un Principio del Mal y otro del Bien por el gobierno del universo, pero asimismo dio cuenta de la profunda aversión que profesaba James Mill hacia cualquier religión (1873/2008, pp. 70-71). Aquí he preferido describirlo como escéptico frente a la religión antes que como un agnóstico. En todo caso evito la noción de “ateo” para caracterizar su postura respecto de las creencias religiosas.

formulación del imperativo práctico de Kant, pero lo presenta de modo incompleto y algo distorsionado. Según Kant el deber ético consiste en tratar a los demás no sólo como medios, sino también, y “al mismo tiempo”, como fines en sí mismos, lo cual es distinto a tratar las personas siempre como un fin y nunca como un medio. El hecho de que las personas sean consideradas como fines en sí mismos es compatible con que en ciertos eventos sean tratadas como medios para lograr los fines de otros. En esto, creo, Mill y Kant estarían de acuerdo.²

Esta primera línea de justificación de la libertad basada en la verdad no sólo estipula el valor de la libertad como “instrumento para”, sino que va más allá y permite establecer la importancia de la libertad por su valor intrínseco y no de forma exclusiva por su utilidad. Nussbaum lleva razón en destacar la doble relación instrumental de la libertad para la verdad y la verdad para el progreso y el bienestar social, pero se equivoca al omitir los momentos en la argumentación milliana que resaltan la relevancia *per se* de la libertad. La verdad nunca deja de estar en relación con la verdad, pero esta relación no es solo la de un medio para un fin, sino la de fines que responden a sendas necesidades, a “los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo” (1859/2015, p. 82).

La noción de valor intrínseco

Antes de presentar algunos momentos en que la libertad y la verdad en Mill cobran valor por sí mismas, permítaseme destacar dos puntos que tal vez han quedado implícitos. En primer lugar, cuando me refiero al valor o los valores no atiendo a ciertos ideales abstractos que provienen de un orden racional o espiritual diferente y superior a nuestras relaciones sociales. El valor de algo como la libertad deviene de la importancia que tiene para nosotros la satisfacción de cierta necesidad. En este caso, la necesidad de ser libres e independientes es lo que justifica el valor de la libertad. Esto es lo que se infiere de Isaiah Berlin cuando afirma que:

Protestar contra las leyes que dirigen la censura o la moral personal diciendo que son infracciones intolerables de la libertad personal, presupone la creencia de que las actividades que tales leyes prohíben son necesidades fundamentales de los hombres en cuanto que son

2 De hecho, Mill sostiene que la primera formulación del imperativo categórico es compatible con la maximización de la felicidad en tanto ambas fórmulas apuntan a la protección del “interés colectivo de la humanidad”. Según el autor inglés, “[p]ara que el principio kantiano tenga algún significado habrá de entenderse en el sentido de que debemos modelar nuestra conducta conforme a una norma que todos los seres racionales pudiesen aceptar *con beneficio para sus intereses colectivos*” (1861/2014, p. 146) (énfasis en el original).

hombres... Defender tales leyes es defender que estas necesidades no son esenciales, o que no pueden ser satisfechas sin sacrificar otros valores que son superiores a la libertad individual y que satisfacen necesidades más profundas que ésta [...]. (1974, p. 180).

La idea de valor no responde a nada distinto que a la importancia de satisfacer nuestras necesidades más fundamentales. De allí que Williams, al hablar del valor intrínseco de un bien, remita a la misma noción de necesidades: un bien, como la libertad, tiene valor por sí mismo si contribuye a satisfacer, de forma coherente, una o varias necesidades fundamentales. Ahora bien, y este es el segundo punto que quiero resaltar, el que un bien tenga valor intrínseco no excluye que también posea un valor instrumental. Por el contrario, el hecho de que un bien pueda tratarse “coherentemente como si tuviese un valor intrínseco contribuye en sentidos importantes a que tenga un valor instrumental” (Williams, 2006, p. 144). Si esto es verdadero, entonces la justificación instrumental de la libertad en Mill no riñe con su valor por sí misma: ambos tipos de justificación serían complementarios antes que contradictorios. Veamos cómo.

El valor intrínseco de la libertad en Mill

Uno de los supuestos en que descansa el valor intrínseco de la libertad, por referencia a la verdad, es la falibilidad de toda persona y, en consecuencia, de toda doctrina que provenga de él. Según Mill, porque somos falibles, es decir, tenemos una capacidad limitada para acceder a la verdad o somos propensos al error, debemos ser libres de pensar y opinar. Obsérvese que, contrario a lo que señala Nussbaum, no hay ninguna subordinación de la libertad frente a la verdad. La falibilidad de nuestras doctrinas nos obliga a tratar la libertad de pensamiento y discusión como un bien preciado, digna de atención por sí misma, por lo que hace en favor del “florecimiento y la dignidad individual”. Así serían las cosas al derecho:

[D]ebe permitírseme observar que no es el sentirse seguro de una doctrina (sea cual ella sea) lo que llamo yo una presunción de infalibilidad. Ésta consiste en tratar de decidir la cuestión *para los demás*, sin permitirles oír lo que pueda alegarse por la parte contraria. Y yo denuncio y repruebo esta pretensión igualmente cuando se refiere a mis más solemnes convicciones. Por positiva que pueda ser la persuasión de una persona no sólo de la falsedad, sino de las consecuencias perniciosas de una opinión [...], si a consecuencia de este juicio privado, aunque esté apoyado por el juicio público de su país o de sus contemporáneos, prohíbe que esa opinión sea oída en su defensa, afirma, quien tal haga,

su propia infalibilidad. Y esta presunción [...], por tratarse de una opinión que se llama inmoral e impía, es más fatal en este caso de lo que sería en cualquier otro. (1859/2015, pp. 101-102).³

Este fragmento tiene un lugar determinado en la argumentación de Mill. En el segundo capítulo de *Sobre la libertad*, Mill destaca tres casos que demuestran que la restricción de la libertad de pensamiento y expresión es contraproducente: i) cuando la opinión limitada es verdadera, ii) cuando es errónea pero puede contener una porción de verdad y iii) cuando es por completo equivocada, pero ayuda a reforzar la vitalidad de las ideas admitidas como verdaderas para evitar que éstas se adopten por mero prejuicio o dogma. El alegato contra la presunción de infalibilidad aparece como una instancia para ilustrar el primer caso: se censura una opinión, por la presunta infalibilidad de la opinión contraria, y la opinión censurada puede ser verdadera, lo cual nos aleja de la verdad. No obstante, el puesto que de ese alegato en el esquema argumentativo de Mill no cierra las posibilidades interpretativas, menos aun cuando el apartado en cita constituye, a mí juicio, el corazón del argumento, según el cual la falibilidad no una condición natural de la persona, sino una actitud ante la vida y los demás.

Ser falibles no sólo consiste en reconocer la posibilidad de error en nuestras creencias y convicciones, consiste sobre todo en permitir que los demás defiendan sus propias ideas, pese a que puedan ser consideradas erradas, impías o inmorales. En tanto las personas no son simples medios, sino fines en sí mismos,⁴ su derecho al pensamiento y la expresión libre no pueden ser coartados, de manera injustificada. Nadie puede arrogarse el derecho de impedir que otros defiendan lo que piensan, ni aun contando con el respaldo de las mayorías. Aquí no está en juego la utilidad de la libertad sino la satisfacción de una necesidad fundamental de las personas: ser independientes para construir nuestras propias convicciones.

3 Cursivas en el original.

4 Aunque la expresión no se encuentra tal cual en Mill, considero que se trata de una presuposición razonable a la luz de sus planteamientos explícitos. El caso de la esclavitud es sintomático a este respecto. Para Mill el principio de libertad no autoriza a nadie para renunciar a su libertad. Nadie es libre para dejar de serlo. La ley en estos eventos está legitimada para “imponer” la libertad a aquellos que pretendan renunciar a ella. Luego, la esclavitud como elección individual es imposible en el esquema milliano (1859/2015, pp. 221-223). La premisa subyacente no puede ser otra que la libertad como un fin en sí mismo, la cual no es negociable bajo ningún pretexto. En concordancia con lo anterior, Berlin (2015) sostiene que la persona, según Mill, no sólo es un buscador de medios, sino un buscador de fines y uno de esos fines es la libertad. Allí radicaría nuestra especificidad frente a los animales.

De hecho, Mill niega que las mayorías simples o cualificadas puedan, con base en su presunta infalibilidad, limitar la libertad de las personas para expresar ideas que la mayoría considere inmorales. Un utilitarista podría alegar que para incrementar la felicidad del mayor número, la circulación de algunas ideas minoritarias debería prohibirse. Pero Mill no comulgaría con un planteamiento tal. Primero, porque supone una estrechez de miras en lo que se refiere a la felicidad y, lo que es lo mismo, a la utilidad. Segundo, porque implica poner al individuo en una condición de inferioridad frente a sus semejantes: le impiden que piense por sí mismo. La vitalidad de una creencia —y de la persona que la profesa— depende de que se le apropie a conciencia y, para ello, es necesaria la libertad de pensamiento y discusión (1859/2015, pp. 124-126). Por consiguiente, este derecho se reputaría inviolable.

Son dos las necesidades en juego: ser libres para creer en lo que nos plazca y que dichas creencias sean veraces para que tenga sentido sostenerlas. La primera conlleva a proteger la libertad, la segunda a valorar la verdad de nuestras creencias. El valor de la primera presupone la importancia de la segunda y viceversa: la sed de veracidad exige la formación libre y precisa de nuestras opiniones, ser libres para discutir y confrontar nuestras ideas nos aproxima a la verdad de las mismas o nos hace consciente de cuán lejos estamos de alcanzarla. Ello no obsta para considerar la relación instrumental de doble vía entre estos dos valores: la verdad para la libertad y la libertad para la verdad. Sin duda, el énfasis que pone Mill en la segunda forma de instrumentalidad es mayor, pero esto no puede hacernos olvidar que la justificación no es sólo instrumental. No debe llevarnos a pasar por alto la tensión latente entre los dos tipos de justificación: la instrumental y la del valor intrínseco de la libertad.

Libertad y el despliegue de las capacidades individuales

La segunda línea de justificación de la libertad está basada en la persona. Nussbaum identifica dos vertientes de esta fundamentación: la distributiva y la perfeccionista. Esta última parece indicar que la libertad está justificada por el desarrollo de la figura del genio que redundará en el progreso de la sociedad. Es decir, la libertad es útil para que una minoría descolante realice aportes que beneficien a los demás y así se jalone el progreso de los pueblos. La primera señala que todo individuo tiene derecho a la libertad para su propio desarrollo y florecimiento individual. Sólo la veta distributiva de esta justificación sería plausible para fundar un liberalismo político basado en la reciprocidad, igual respeto para todos y la inviolabilidad de las personas (2006, pp. 376-381).

Nussbaum, una vez más, reduce la riqueza y variedad argumentativa de Mill para plantear su crítica. En efecto, en el tercer capítulo de *Sobre la libertad*

están presentes las dos vertientes señaladas, pero no agotan el sentido de la propuesta. Permítaseme proponer otra reconstrucción del planteamiento a partir de tres argumentos globales: el argumento por autoridad, el argumento psicológico y el eminentemente utilitarista. Los dos primeros argumentos reflejan la tensión que me interesa poner de presente aquí: el doble valor de la libertad, instrumental e intrínseco. Mill inicia por mostrar su preocupación frente a la escasa atención que recibe el libre desenvolvimiento de la individualidad: “el mal está en que a la espontaneidad individual apenas se le concede, por el común pensar, *valor intrínseco alguno* [*any intrinsic worth*], ni se la considera digna de atención por sí misma” (1859/2015, p. 150; 1859/1980, p. 72).⁵

Estas palabras dan cuenta de que la libertad no sólo tiene valor instrumental. De hecho, el argumento utilitarista resalta este valor en la medida que enseña que el despliegue libre individual es beneficioso para la sociedad en su conjunto e, incluso, para aquellos que se abstienen de promover el desarrollo de sus propias facultades. Ello por tres razones: i) se puede aprender algo de la originalidad de las personalidades —veta perfeccionista—, ii) la diversidad de modos de vida facilita que cada individuo pueda obtener su felicidad y alcanzar su máxima “altura mental, moral y estética” —veta distributiva— (1859/2015, p. 168) y iii) el libre desenvolvimiento de los individuos permite el progreso de los pueblos. Pero los otros dos argumentos, sin dejar de apuntar el valor de la libertad como “medio para”, permiten rastrear el linaje de la libertad como bien por sí misma, quiero decir, por lo que hace por y para la persona misma.

El argumento por autoridad remite a Humboldt (1792/2009). El fin de la persona, al decir de Humboldt, es el desarrollo de todas sus facultades, tanto físicas como mentales, para lo cual requiere libertad y variedad de situaciones. Si se sigue esta línea podría establecerse el valor *per se* de la individualidad. Mill apunta en esa dirección y, además, subraya la comunión y reciprocidad entre los miembros de la sociedad para el despliegue de las capacidades de cada individuo. No se trata de un individuo aislado que puede florecer sin el intercambio activo con los demás. Es una concepción de la persona que se dignifica en cuanto tal por su relación crítico-racional con las experiencias y las costumbres de los que lo rodean, la comunidad de la que hace parte:

Nadie piensa que la excelencia en la conducta humana consista en que la gente no haga más que copiarse unos a otros. Nadie sostiene que en la manera como las gentes vivan y rijan sus negocios no deba influir para nada su propio juicio o su propio carácter individual... Nadie niega

5 Énfasis añadido.

que la juventud deba ser instruida y educada de manera que conozca y utilice los resultados obtenidos por la experiencia humana. Pero el privilegio y la propia madurez de sus facultades consiste en utilizar e interpretar la experiencia a su manera. A él corresponde determinar lo que, de la experiencia recogida, es aplicable a sus circunstancias y su carácter. (1859/2015, p. 152).

Nótese que el individuo de Mill no está determinado por su contexto, pero tampoco se puede abstraer del todo y separar por completo de él. Está condicionado por su contexto pero conserva la facultad de revisar y decidir sobre su propia constitución e identidad como persona. Aquí el argumento por autoridad —estos apuntes se introducen de la mano de Von Humboldt— se solapa con el argumento psicológico que destaca el valor intrínseco de la libertad y la idea la persona como un fin en sí mismo.

Mill sostiene que la mejor forma de ejercitar las facultades humanas es la elección: la capacidad de elegir un plan de vida de forma deliberada y razonada es lo que nos distingue de los monos. Todo el que realiza una elección por sí mismo debe observar, discernir, razonar y tener “la firmeza y el autodominio para sostener su deliberada decisión” (1859/2015, p. 153). Pero esto no tiene un fin distinto al desarrollo de la humanidad de la persona:

Es posible que sin ninguna de estas cosas [facultades y cualidades que se ponen en marcha con la elección libre] se vea guiado por la buena senda y apartado del camino perjudicial. ¿Pero cuál será su valor comparativo como ser humano? Realmente no sólo es importante lo que los hombres hacen, sino también la clase de hombres que lo hacen. Entre las obras del hombre, en cuyo perfeccionamiento y embellecimiento se emplea legítimamente la vida humana, la primera en importancia es, seguramente, *el hombre mismo* [...]. La naturaleza humana no es una máquina... sino un árbol que necesita crecer y desarrollarse por todos lados, según las tendencias de sus fuerzas interiores, que hacen de él una cosa viva. (1859/2015, p. 154; 1859/1980, p. 74).⁶

Es difícil sostener frente a estos planteamientos que el valor de la libertad, según Mill, se reduce a su utilidad. De nuevo encontramos aquí dos necesidades cuya satisfacción se considera valiosa: el despliegue de las capacidades, físicas y mentales, de la persona y la mayor independencia fáctica y normativa, para lograr el desarrollo idóneo de la humanidad que hay en cada individuo. La labor de propender por el florecimiento del individuo pasa por la garantía de la libertad, el libre desenvolvimiento individual. No se trata

⁶ Énfasis añadido.

sólo de que la libertad sea un medio para tales fines —ello es innegable en la concepción milleana—, sino de que una necesidad no se puede satisfacer de forma coherente sin atender a la otra: la realización individual no queda satisfecha sino se asegura un esquema inviolable de libertades.

Si lo antedicho es cierto, las críticas de Nussbaum pierden fuerza ante un examen detallado de los argumentos de Mill. Al autor británico se le pueden hacer un sin número de cuestionamientos, pero dentro de ellos no cabe sostener que la justificación que ofrece de la libertad sea por entero utilitaria.⁷ Por lo menos se debe reconocer, cuando no su complementación, la tensión permanente entre el valor instrumental e intrínseco de la libertad, en los términos que he planteado aquí. No obstante, una vez admitido que la libertad posee un valor intrínseco y permite concebir a las personas como fines en sí mismo, la pregunta que queda es en qué sentido el planteamiento puede seguir siendo utilitarista. Una de las críticas que puede tener validez es la presunta incoherencia de la propuesta utilitaria. Mostraré a continuación, sin intentar resolverlo, en qué consiste este cuestionamiento.

El problema de la coherencia en Mill

La objeción por incoherencia de la propuesta milleana tiene distintos matices que van desde señalar que se trata de un utilitarismo del que no queda más que el nombre hasta sostener que *Sobre la libertad* no fue escrita por el mismo autor que se decía socialista, pasando por aquellos que proponen la distinción entre un utilitarismo del acto por oposición a un utilitarismo de la regla para dar sentido a los planteamientos milleanos. Me limitaré a dar cuenta de estas posturas disímiles que, por demás, comparten un común denominador: el afán de explicar la particularidad de la propuesta de Mill.

7 En Nussbaum (2002) se puede encontrar tanto una lectura más favorable del principio de daño de Mill como algunas críticas más pertinentes a la concepción de la libertad milleana. Ambas, la lectura y las críticas, en relación con las libertades sexuales y orientaciones de género. Entre las críticas, cabe mencionar que Nussbaum llama la atención sobre i) las leyes de protección de la decencia pública que Mill aprueba (p. 323) y ii) la posibilidad, de acuerdo con Mill, de promover la protección de las actividades de prostitutas y apostadores, pero castigar a quienes le sirven de intermediarios: proxenetas y casas de apuestas (p. 324). Un tercer punto crítico consiste en que, según Mill, la sociedad puede adoptar ciertas creencias que considere correctas, sin restringir la libertad de expresión de quienes no están de acuerdo con ella. Según la norteamericana, ello implicaría que, e.g. los matrimonios heterosexuales tendrían algunos privilegios que estarían vedados para otras formas de uniones matrimoniales como las homosexuales o polígamas (p. 325). Esta posibilidad resultaría discriminatoria y, según Nussbaum, se aleja de la dirección general del argumento milleano a favor del principio de daño. Es de anotar que esta última crítica se dirige contra *Consideraciones sobre el gobierno representativo* y no contra el ensayo *Sobre la libertad* de Mill.

El utilitarismo de Mill presenta ciertas diferencias cualitativas respecto de Bentham. Si bien se mantiene en la línea de que lo útil se mide por la escala de lo que produce más placer y menos dolor, pone como límite infranqueable la dignidad humana y la libertad individual en pro de un fin último: la felicidad como realización individual. Para matizar la escala de valores utilitarista introduce la categoría, por demás problemática, de la “calidad de los placeres” que le permite distinguir entre unos placeres más elevados que otros, más valiosos y deseables. Por esta vía, favorece la posibilidad de que el individuo alcance un mayor desarrollo de su individualidad y evita reducir al hombre a la condición de un “puerco” con todos sus placeres satisfechos y necesidades resueltas (Mill, 1861/2014). Berlin lo pone en los siguientes términos:

Bentham y Mill [James] creían que la educación y las leyes eran los caminos de la felicidad. Pero si se hubiera llegado a descubrir un camino más corto, en forma de pastillas [...] o cualquier otro medio de condicionar a los seres humanos [para que sean felices] [...] lo hubieran aceptado como una alternativa mejor [...]. Ahora bien, John Stuart Mill [...] la hubiera condenado como degradante para la naturaleza humana. (2015, p. 18).

Sandel (2011) sostiene que de los principales representantes del utilitarismo, Mill fue el más humano y Bentham el más coherente. La coherencia que le sobraba a este último, le hacía falta al primero. La pirueta de Mill consistió en salvar al utilitarismo de la acusación de que reducía todo a un mero cálculo de placeres y dolores. Pero el precio que tuvo que pagar fue renunciar a la utilidad como principio o fin último de la moralidad, para dar pie a la necesidad de garantizar ciertos derechos individuales bajo un ideal moral que entrona la dignidad humana y la personalidad individual. Por su parte, Berlin (2015) afirma que en Mill la felicidad no opera como fin último de la razón práctica, por cuanto su espíritu utilitarista parece haberse esfumado con el desvanecimiento de Bentham. Mill intentó compaginar en una misma propuesta el romanticismo y el racionalismo. Si bien no resultó ser un planteamiento de la “más alta calidad intelectual”, su virtud radica en una concepción de la persona más rica, sin ser del todo original. Entonces, ¿cuál es el puesto de la utilidad en el esquema milliano?

Según Nussbaum (2004), en tanto utilidad se entienda como felicidad, la noción milliana se encuentra a medio camino entre Aristóteles y Bentham. La felicidad aristotélica le parecía muy fría a Mill porque pone el énfasis en que la acción o actividad “correcta” produce felicidad, sin tener en cuenta la parte infantil (*childlike*) y la apertura de mentes (*receptive*) de la personalidad moral del individuo. Por su parte, la felicidad benthamiana no valora los elementos

emocionales de la personalidad en su justo sentido, sino que los simplifica. Así, el utilitarismo de Mill sería un proyecto inacabado que descansa sobre una concepción mixta de felicidad en la que cabría tanto el reconocimiento de la dignidad humana como la búsqueda del placer individual.⁸

Guisán (2014) responderá que la propuesta de Mill consiste en un utilitarismo de la regla que supone la salvaguarda de todas las normas en virtud de su utilidad. Bajo esta perspectiva, una vez demostrada la utilidad de la norma, se le debe el respeto correspondiente y no puede ser modificada por cálculos sobre su bondad o maldad en cada caso particular, como lo postula el utilitarismo de acto. Si bien se considera el cumplimiento obligatorio de la norma útil y correcta, no se sigue de allí que las normas sean absolutas. Por el contrario, las reglas pueden ser derrotadas en casos excepcionales en virtud de otros factores relevantes, siempre que la excepción no sustituya la regla. El punto crucial de este utilitarismo frente a una ética deontológica es que las reglas no tienen ninguna fuente trascendental y, por ello, tampoco se consideran incuestionables o sagradas, pero demanda el mismo respeto, que cualquier deontologismo puede exigir, para las normas. Sin embargo, ¿la concepción de Mill puede ser comprendida como un utilitarismo de la regla?

La explicación más extrema de la justificación de la libertad en Mill señala que el intelecto descollante de Harriet Taylor se impuso sobre el autor británico. Según Gertrude Himmelfarb en *Liberty and Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (1974), citada por Dworkin (1997), el ensayo de Mill sobre la libertad contradice todo lo que el autor escribió antes y después. La única hipótesis que daría sentido a tal incongruencia de pensamiento es que Harriet Taylor sea la auténtica autora del ensayo *Sobre la libertad*. No hay pruebas directas de tales afirmaciones, sólo conjeturas. Mill reconoce el peso que tuvieron sobre él las concepciones de su esposa, pero no al punto de poder hablar de una imposición. A lo sumo, se trató de una estrecha colaboración en la que “los mismos pensamientos se nos ocurrían naturalmente a los dos [Harriet y Mill]” (1873/2008, p. 261). La influencia de Harriet Taylor sobre Mill fue decisiva y determinante para la composición del ensayo sobre la libertad, pero Mill deja claro que la autoría del libro es suya (1873/2008, p. 265). De hecho, debido a su deceso, Taylor no pudo revisar la versión final del texto.⁹ De allí que una explicación de este tipo cuente sólo como

8 Al tenor literal de Nussbaum (2004), “Mill’s Utilitarianism is not a fully developed work. It frustrates philosophers who look for a tidy resolution to the many tensions it introduces into the Utilitarian system” (p. 68).

9 Para mayores detalles sobre la relación personal e intelectual entre Harriet Taylor y Mill puede verse (Hayek, 1951).

dato anecdótico. ¿Cuál es entonces, el mejor modo de entender y salvar la coherencia de la propuesta de Mill sobre la libertad?

A modo de conclusión

El punto de partida del presente ensayo fue la crítica de Nussbaum contra la justificación de la libertad en Mill. La objeción consistía en que una fundamentación como la de Mill, basada en la utilidad de la libertad, no alcanzaba para dar cuenta de un liberalismo político fundado en la igualdad de trato y respeto de las personas. La estrategia para rebatir tal cuestionamiento fue demostrar que en Mill el valor de la libertad no se limita a su instrumentalidad, como podría ser el caso en Bentham. La libertad tiene, además, un valor intrínseco que deriva de su relación coherente con la satisfacción de otras necesidades fundamentales para el hombre.

En desarrollo de esa idea, se presentó la relación entre libertad y verdad y el despliegue de las capacidades individuales. Ello mostró que las necesidades de realización individual, de construcción veraz y discusión crítica de las ideas y opiniones deben satisfechas en su conjunto, sin dejar de lado ninguna de ellas. En esta dinámica de necesidades satisfechas y justificación del valor de la libertad se entretujan tanto razones instrumentales como razones de corrección, lo cual permite inferir que el valor intrínseco de la libertad puede cohabitar con su valor instrumental. En otras palabras, no hay relación de exclusión mutua entre el valor intrínseco e instrumental de la libertad.

De este modo, las diferentes críticas de Nussbaum parecen venirse a menos. Si las razones ofrecidas aquí son convincentes, entonces es necesario admitir que en Mill la utilidad de la libertad se complementa con su valor intrínseco o, al menos, es posible identificar un contrapunteo constante entre ambos tipos de justificación. Al omitir esta tensión, la reconstrucción crítica de los argumentos de Mill presentada por la autora norteamericana no da cuenta de la variedad argumentativa con distintas intenciones que se puede hallar en la concepción milliana de la libertad.

A partir de lo expuesto, quedan dos cuestiones pendientes por responder: i) cómo se puede, a partir de Mill, concebir un liberalismo político basado en la reciprocidad e inviolabilidad de un esquema de derechos individuales y ii) cuál sería el puesto de la utilidad en la concepción milliana de la libertad, de tal modo que se mantenga la coherencia del conjunto de su propuesta. No tengo certeza si estas tareas son realizables, pero de lo que sí estoy seguro es que los argumentos de Mill que apuntan el valor intrínseco de la libertad no son “meras florituras retóricas”.

Referencias bibliográficas

- Berlin, Isaiah (1974). Dos conceptos de libertad. En *Libertad y necesidad en la historia* (pp. 133-182, trad. Julio Bayón). Madrid, MD: Revista de Occidente.
- Berlin, Isaiah (2015). John Stuart Mill y los fines de la vida (N. Rodríguez Salmones, Trad.). En J. S. Mill, *Sobre la libertad* (pp. 10-62). Madrid, MD: Alianza.
- Dworkin, Ronald (1997). Libertad y Liberalismo (M. Gustavino, Trad.). En *Los derechos en serio* (pp. 372-379). Barcelona, CT: Ariel.
- Guisán, Esperanza (2014). Introducción. En J. S. Mill, *El utilitarismo* (pp. 9-43). Madrid, MD: Alianza.
- Hayek, F.A. (1951). *John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Correspondence and Subsequent Marriage* [John Stuart Mill y Harriet Taylor: Su correspondencia y subsiguiente matrimonio]. Chicago, Estados Unidos de América: University of Chicago.
- Humboldt, Wilhelm von. (2009). *Los límites de la acción del Estado* (Joaquín Abellán, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1792).
- Kant, Immanuel (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (M. García Morente, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1785).
- Mellizo, Carlos (2012). Estudio preliminar. En J. S. Mill, *Tres ensayos sobre la religión* (pp. IX-LI). Madrid, MD: Tecnos.
- Mill, John Stuart (1980). *Sobre la libertad* (J.S. Pulido, Trad.). Madrid: Orbis. (Trabajo original publicado en 1859).
- Mill, John Stuart (2008). *Autobiografía* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1873).
- Mill, John Stuart (2012). *Tres ensayos sobre la religión* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1874).
- Mill, John Stuart (2014). *El utilitarismo* (E. Guisán, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1861).
- Mill, John Stuart (2015). *Sobre la libertad* (Pablo de Azcarate, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1859).
- Nussbaum, Martha (2002). Milleian Liberty and Sexual Orientation: A Discussion of Edward Stein's 'The Mismeasure of Desire' [Libertad milleana y la orientación sexual: una discusión del 'The Mismeasure

- of Desire' de Edward Stein]. *Law and Philosophy* 3(21), 317-324.
- Nussbaum, Martha (2004). Mill between Aristotle and Bentham [Mill entre Aristóteles y Bentham], *Daedalus* 2(133), 60-68.
- Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano* (G. Zadunaisky, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Rawls, John (2002). *Liberalismo político* (S. Madero Báez, Trad.). Cdad. México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (A. Santos Mosquera, Trad.). Madrid, MD: Paidós.
- Sandel, Michael (2011). *Justicia* (J.P. Campos Gómez, Trad.). Bogotá, Colombia: Debate.
- Williams, Bernard (2006). *Verdad y veracidad* (A. Álvarez y R. Orsi, Trad.). Barcelona, CT: Tusquets.

Los confines entre el derecho y moral: una perspectiva desde la filosofía del derecho krausista

*The Limits of Law and Morality: A Perspective From the
Krausist Philosophy of Law*

Delia María Manzanero Fernández
Universidad Rey Juan Carlos, España

RESUMEN En este artículo se expone una compendiada disertación sobre los confines del derecho y la moral, tema de suma y capital importancia para la filosofía del derecho y verdadero cabo de *hornos* o de las tormentas de la ciencia y la filosofía jurídica, donde tantos sistemas, al intentar remontarlo y quizá salvar a los anteriores, han naufragado. Nuestro objetivo es exponer el desarrollo histórico de esta relación desde la edad antigua, la medieval y la moderna, para dar cuenta de cómo la filosofía jurídica krausista se imbrica en este contexto y cómo ha dado respuestas que han dejado tras de sí frutos interesantes y de gran vigencia en el campo de la filosofía jurídica. Por último, trataremos de exponer algunas de las cuestiones que la filosofía del derecho krausista abrió a la discusión jurídica de su tiempo, y que fueron enormemente originales y precursoras de lo que aún hoy en día continúa siendo objeto de debate en las áreas de Filosofía Del Derecho y Filosofía Política.

PALABRAS CLAVE derecho; moral; filosofía; krausismo; iusnaturalismo.

ABSTRACT *In this article we present a dissertation on the limits of law and morality, a topic of supreme importance for the Philosophy of Law and the real cape horn or the storms of Science and Legal Philosophy, where so many systems, when trying to overcome it and perhaps save the previous ones, have been shipwrecked. Our aim is to expose the historical development of this relationship from ancient, medieval and modern age, to give an account of how the Krausist legal philosophy was interwoven in this context and how it has given answers that have left interesting results of great validity in the field of legal philosophy. Finally, we expose some of the topics that the philosophy of law opened to the juridical discussions of its time, and which were enormously original and precursors of what still is being debated today in the areas of Philosophy of Law and Political Philosophy.*

KEY WORDS *Law, Morality, Philosophy, Krausism, Iusnaturalism.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	10/09/2018
APROBADO <i>APPROVED</i>	29/11/2018
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	15/12/2018

NOTA DE LA AUTORA

Delia María Manzanero Fernández, Profesora de Filosofía, Facultad de CC. Jurídicas y Sociales, Universidad Rey Juan Carlos, España.

Esta investigación se ha realizado en el marco del proyecto de investigación de la Universidad Pontificia Comillas: “Krause y el krausismo del sexenio democrático” (Proyecto de investigación I+D+i: HAR2016-79448-P, 2016-2019), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Correo electrónico: delia.manzanero@urjc.es

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-6895-1254>

La jurisprudencia occidental se ha desarrollado a partir de una serie de líneas de pensamiento, entre las cuales, una de las más antiguas y más desarrolladas es la conocida como iusnaturalismo. El iusnaturalismo es un enfoque filosófico del derecho basado en la aceptación de que existe una serie de derechos del hombre que son naturales y universales y que son considerados como independientes o incluso superiores al ordenamiento jurídico positivo; por esto se les conoce también como derechos supra-positivos, por estar situados en un rango “supra” o superior desde el cual se inspira y cobra legitimidad el derecho positivo. Este derecho natural, de acuerdo con los teóricos iusnaturalistas, es la razón de que exista cualquier ordenamiento jurídico determinado. La relevancia del derecho natural viene dada por constituir uno de los fundamentos principales de la civilización occidental, a saber, la convicción de que hay una justicia objetiva y universal que trasciende las expresiones particulares y subjetivas de justicia.

Esta idea parte de la convicción de lo que las personas, a lo largo de la historia, han llamado “el estado de derecho”. También se encuentra en la misma raíz de lo que hoy en día llamamos gobierno constitucional, que parte de la enseñanza de que existe un orden de justicia objetivo, que es lo que se ha denominado como la tradición del “derecho natural”, cuyo significado trataremos de explorar, pues no siempre ha estado exento de polisemia y ambigüedades. A dicha divergencia de interpretaciones del término “naturaleza” ha contribuido el hecho de que, lo que se conoce como civilización occidental, tiene muchas raíces y una larga historia; sus logros han sido establecidos en numerosas instituciones y formas habituales de actuación o costumbres que difieren mucho entre sí. Por esta razón, si queremos asumir la tarea de explorar el significado de “justicia social” a la luz de la tradición del derecho natural, tendremos que tener una conciencia profunda de su contexto histórico y sus fuentes. A través de ejemplos y situaciones históricas concretas podemos argumentar a favor de una teoría del derecho natural o en contra de ella, indagando en si su aplicación es injusta, para lo cual es preciso analizar el carácter bien progresivo, bien conservador o reaccionario que ha jugado en diferentes épocas históricas.

Es legítimo que procedamos pues con una sucesión, que resumiremos mucho, de los casos históricos de la relación entre derecho y moralidad. Obviamente no es pretensión de este trabajo realizar un estudio histórico exhaustivo de dos mil quinientos años y no nos detendremos en cada una de ellas, pero sí trataremos de ofrecer una visión general de lo que ha sido la tradición del derecho natural en la teoría jurídica occidental desde sus orígenes para comprender mejor lo que, con el tiempo, ha conformado y ha contribuido a delinear los intereses esenciales de las tradiciones principales

de la filosofía del derecho. El objetivo es entender cuáles son los puntos de divergencia y encuentro entre ambos órdenes normativos, y cuáles son sus posturas en los principales temas del debate contemporáneo.

El hecho de conocer las teorías tal y como se desarrollaron en la historia es de gran utilidad pues su estudio nos ofrece algunas claves para comprender los motivos por los cuales se originaron en tal contexto, qué implicaciones políticas tuvieron y qué consecuencias sociales conllevaba apoyar una u otra teoría en un determinado momento. Sólo con este conocimiento histórico podremos entenderlas mejor y estar preparados para discutir la pertinencia de sus tesis, tal y como surgen en la doctrina krausista, y ponderar en un paso ulterior, su posible relevancia en la actualidad. Este es pues el objetivo principal de emprender ese recorrido histórico: hacer una breve síntesis de las conexiones y diferencias existentes entre derecho y moral a lo largo de la historia —tal y como fue expuesta por el jurista y político krausista Gumersindo de Azcárate— una distinción que, si cierta a formularse será de gran utilidad para establecer la relación existente entre normas jurídicas y normas éticas en la filosofía del derecho del krausismo español.

Antes de iniciar este periplo histórico, conviene recordar que existen diferentes modos de responder a la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral. La respuesta más usual y amplia que se ha dado es la que se refiere a la relación entre el derecho que *es*, derecho positivo, y el derecho que *debería ser* de acuerdo con los principios de la moral o de la justicia, es decir, aquello que tradicionalmente es denominado “derecho natural” y, en época más reciente, “derecho racional”. Así entendida, la cuestión de la relación entre derecho y moral pareciera encerrar en sí misma la respuesta, puesto que el concepto de un derecho *tal y como debería ser* de acuerdo con los principios de la moral, no vendría a ser sino la expresión de la exigencia moral de estructurar el derecho según estos principios y, claro está, el destinatario principal de esta exigencia es quien tendría competencia para sancionar el derecho positivo; es decir, cada sociedad podría determinar ese *deber ser* de acuerdo con el sistema jurídico que deseara instaurar de una forma unánime y el Derecho que *es*, el derecho positivo, tan sólo tendría que adaptarse a ese *deber ser* de la moralidad vigente en una sociedad determinada.

El problema principal que plantea esta interpretación reside en el hecho de que en la sociedad actual hay una pluralidad de concepciones morales e ideológicas irreductible y, por lo tanto, es inviable fundamentar la obligatoriedad de una norma en el hecho de que sus destinatarios la consideren moralmente justificada pues no encontramos ese consenso ni entre los jueces, ni en los funcionarios administrativos ni entre los propios ciudadanos. Como

es bien sabido, en nuestra actual sociedad multicultural, no sólo no son coincidentes las morales de los individuos o de diferentes grupos entre sí, sino que tampoco coinciden las teorías morales, filosóficas, teológicas o incluso científicas; hay, por lo tanto, una gran disensión y discordia cuando se trata de concretar qué contenidos debe expresar ese *deber ser* del derecho. Ante esta pluralidad manifiesta, algunos autores no les ha resultado difícil inferir la conclusión positivista de que no existe ninguna vinculación necesaria entre derecho y moral y, en consecuencia, que el deber jurídico y el deber moral tienen que ser estrictamente separados.

Pero la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral tiene también otro significado que, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, se encuentra en el primer plano del interés que siempre ha tenido y sigue teniendo en ella, la filosofía del derecho. A esta significación interesa la cuestión del deber de obediencia con respecto al derecho positivo, sobre todo cuando éste viola principios de la moral. Ante la cuestión fundamental de qué hacer si las normas obligatorias con las que tenemos que cumplir son injustas, los positivistas no pueden ofrecer respuestas efectivas. Para las teorías que conciben el derecho y la moral como órdenes normativos distintos, y que utilizan, en consecuencia, criterios también diferentes para decidir acerca de la validez u obligatoriedad de sus respectivas normas, la respuesta a esta cuestión será la de considerar como derecho a todas las normas jurídicas que se ajusten a criterios formales de validación de las mismas, aún cuando estas normas puedan atentar contra la moral de la sociedad. De acuerdo con los positivistas, se mantiene un deber de obediencia a tales normas, aún cuando éstas atenten contra la moral de la sociedad o la moral individual, porque constituyen derecho positivo y se ajustan a los criterios estrictamente formales de validación de las mismas. Por lo tanto, hay que obedecerlas aunque eso nos planteé problemas morales o de conciencia.

Son precisamente los iusnaturalistas, entre cuyas filas se encuentra la doctrina de krausistas españoles como Francisco Giner de los Ríos, quienes abordan de manera más profunda esta problemática al indagar en las razones que nos empujan a obedecer las leyes y preguntarse si éstas nos obligan por encima de todo o si existen ciertos límites morales derivados de otras instancias superiores. De acuerdo con este principio, puede afirmarse que los iusnaturalistas que integran las filas del krausismo español mantienen pues una concepción del derecho más restringida: así, ante la cuestión del deber de obediencia ante el derecho injusto, éstos considerarían únicamente en su concepto de derecho a las normas que, además de satisfacer los criterios formales, resisten, en cuanto a su contenido, un análisis o inspección desde

la perspectiva de la moral, de tal manera que quedarían excluidas del derecho aquellas normas que sean moralmente ofensivas o inicuas.

Ahora bien, ¿qué hacer en el caso de las normas jurídicas inicuas, esto es, aquellas normas no equitativas o injustas que vulneran esos contenidos mínimos que el derecho comparte con la moral? Las normas que siendo válidas no por ello dejan de ser injustas representan, como vemos, una cuestión interesante para el tema que estamos tratando de despejar. Con otras palabras, se trata aquí de la discusión acerca de la relación entre deber jurídico y deber moral, es decir, la indagación sobre la siguiente cuestión: ¿en qué reside la obligatoriedad jurídica y en qué la obligatoriedad moral de una norma o de un sistema jurídico? ¿Son coincidentes o hay que distinguirlos? Este tema está estrechamente vinculado con la disputa que estamos analizando acerca de si existe una relación conceptual entre derecho y moral, de forma tal que —según el iusnaturalismo krausista— el derecho positivo que viole normas de la moral pierde con ello, no sólo su legitimidad, sino también su validez jurídica.

Interesa pues distinguir las dos respuestas más amplias que se han ofrecido a la pregunta de qué haríamos si las normas obligatorias con las que tenemos que cumplir son injustas. Ambas respuestas representan las dos tradiciones o corrientes metodológicas principales de la historia de la filosofía del derecho, las cuales pueden identificarse como más o menos iusnaturalistas o positivistas. El alcance teórico-jurídico de la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral es manifiesto, pues de su respuesta depende no sólo la definición misma del concepto del derecho sino de casi todos los conceptos jurídicos fundamentales, especialmente, el concepto de deber jurídico, validez jurídica, fuentes del derecho, etc. Sin embargo, la mencionada cuestión sobre las relaciones conceptuales (o analíticas) entre derecho y moral ha recibido sólo respuestas que deben entenderse con cautela, y ante las que razonablemente pueden mostrarse algunas reservas debido a la vaguedad del uso general de estas palabras y a lo controvertido de su uso técnico. Cuando se traspasan los linderos de las delimitaciones teóricas y se penetra en el espacio más complejo de la experiencia jurídica, hay relativamente pocas estructuras conceptuales firmes que en este sentido puedan considerarse concluyentes.

Esto no significa negar la utilidad y la relevancia de análisis exactos del uso del lenguaje con respecto a la praxis jurídica, pero sí que conviene hacer notar que la versión analítica de esta cuestión recae, en última instancia, en los problemas de su funcionalidad y adecuación a la praxis jurídica; para juzgar acerca de los mismos hay que recurrir a argumentos que deben ser tomados de las vinculaciones empíricas y normativas entre derecho y moral. A tal efecto, sería interesante abordar la cuestión acerca de la relación entre derecho y

moral desde la perspectiva de autores como Dreier (1985, pp. 71-72), quien plantea la necesidad de trazar una distinción entre una perspectiva o *versión empírica*, es decir, de las *mores* y el derecho de una determinada sociedad y de sus grupos dirigentes, y una *versión normativa* o crítica de la relación entre derecho y moral.

Desde el punto de vista normativo cabría preguntarse cuáles son las concepciones morales que deben ser transformadas en derecho positivo, para determinar en virtud de cuáles concepciones morales, de qué manera y en qué casos puede o debe desobedecerse el derecho positivo; a esta cuestión dan respuesta las correspondientes teorías normativas.

Mientras que desde el punto de vista empírico, el problema que se plantea es más bien determinar qué concepciones morales realmente existentes son efectivamente transformadas en derecho positivo, cómo ello se realiza en la práctica y en virtud de qué concepciones morales realmente existentes se desobedece el derecho positivo. Esta cuestión debería ser respondida, no ya por una teoría normativa, sino por una teoría empírica de la política jurídica, de la praxis administrativa y de la decisión judicial.

Ambas cuestiones se complican por el hecho de que en un estado democrático de derecho no existe ninguna desobediencia cuya justificación no pueda ser intentada, cosa que por lo general sucede, invocando el derecho positivo, especialmente los derechos fundamentales y los principios constitucionales. De esta manera, el conflicto entre derecho y moral se verá siempre desplazado al ámbito del derecho positivo, pues es únicamente en la arena histórica donde cobran sentido estas concepciones teóricas acerca de la normatividad del derecho y la moral.

Ciertamente, es en momentos históricos concretos cuando mejor se plantea esta complicada polémica de la relación entre derecho y moral; una relación compleja que, en diferentes momentos de la historia aparece desempeñando incluso roles contrarios y que, sin embargo, siguen conservando todo su alcance y significación. Tras bosquejar brevemente estos fundamentos teóricos a modo de pórtico introductorio al tema que nos ocupa, pasemos ya a exponer las distintas posiciones de esta relación entre derecho y moral en la historia para ofrecer una panorámica de la evolución histórica de estos problemas.

Las distintas posiciones de la relación entre derecho y moral en la historia

Los confines actuales entre el derecho y la moral, su dependencia y su autonomía, no constituyen una relación estable e inalterable, sino el resultado

de incesantes fluctuaciones históricas. Por esto, toda indagación sobre las relaciones entre estos dos sistemas normativos debe contar, aunque sea de forma sucinta y esquemática, con el desarrollo histórico de esta cuestión. Nos hemos referido ya a esa importante relación entre derecho y moral desde un punto de vista sistemático o metodológico y, a partir de este momento, lo haremos desde una perspectiva histórica.

En este apartado nos dedicaremos a hacer una obligada digresión para repasar brevemente estos estados históricos. Como se ha indicado anteriormente, vamos a organizar esta presentación en tres partes, desde la edad antigua, la medieval a la edad moderna, en una sucesión, muy resumida, de los casos históricos de la relación entre derecho y moralidad, como muy bien hace notar Montoro Ballesteros (1993, pp. 12-ss.) cuya exposición aquí seguimos de cerca.

Si pensamos la relación entre derecho y moral como una cuestión normativa (conceptual o analítica) acerca de la relación entre dos sistemas de normas —jurídico y moral— y más exactamente, sobre qué sistema normativo ha de tener prioridad en caso de conflicto, son entonces posibles, al menos, seis respuestas, las cuales tienen sus correspondientes correlatos históricos.

La primera etapa vendría expresada por *la indiferenciación entre derecho y moral*, representados gráficamente por dos círculos superpuestos, donde el derecho y la moral aparecen como órdenes normativos confundidos. Esta figura tendría su correlato histórico en pueblos primitivos en los que el derecho, la moral y la religión constituirían una nebulosa normativa y, por tanto, sus respectivos órdenes normativos aparecen mezclados. Se puede encontrar un ejemplo de ello en los presocráticos, para quienes *nomos* y *physis*, ley y naturaleza, son una y la misma cosa, una unidad esencial indisoluble. Según esta doctrina, el *nomos* aparece todavía como la realización de la *physis*, de lo uno divino y universal. Se hallaría pues en concordancia con el *dictum* heraclítico: “todas las leyes humanas se nutren del uno divino”, es decir, todas las regulaciones humanas vigentes en la *polis* son de naturaleza divina, órdenes que se nutren del “uno divino” y el pueblo debe luchar por ellas tanto como por sus murallas. Tradiciones posteriores han querido ver a menudo en ese “uno Divino” el origen de la idea del derecho natural; de hecho, muchos autores se han referido al logos griego con otros nombres que compartían sus mismas características de universalidad y validez como: razón, ley natural o ley eterna o divina (Welzel, 2005, pp. 4-5).

La segunda etapa supone *la prioridad de la moral sobre el derecho* y viene representada por un círculo (el del derecho) inscrito en otro círculo más amplio (el de la moral). De acuerdo con lo expuesto en el apartado anterior a cerca

de cómo el derecho positivo viene determinado por el *deber ser* y la moralidad positiva de una determinada sociedad y por una visión particular del mundo, es de esperar que la tesis de la prioridad de la moral frente al derecho sólo logre imponerse en sociedades caracterizadas por concepciones relativamente homogéneas del derecho y la moral. En realidad, ello puede ser también documentado en la historia del derecho que tuvo lugar en el orden jurídico y de dominación imperante en la Edad Media, donde a pesar de su pluralidad interna y su división en poder religioso y terrenal, estaba caracterizada por la relativa unidad de las concepciones jurídicas y morales basada en la todavía no escindida unidad y fuerza vital de la religión cristiana. De acuerdo con esta concepción característica de la Edad Media, el derecho positivo debe su obligatoriedad a su concordancia con el derecho natural o a su derivabilidad de este último. En otras palabras, el iusnaturalismo hace residir la validez del derecho positivo en la medida en que éste ha sido derivado del derecho natural. Hay, pues, una jerarquía en las fuentes del derecho, donde el derecho natural estaba colocado por encima del derecho positivo y, en caso de conflicto, el derecho positivo debe ceder frente al derecho natural. Por lo tanto, en caso de actos de gobierno contrarios al derecho natural, la resistencia estaba permitida y hasta ordenada, no sólo moral sino jurídicamente, es decir, en virtud del derecho natural; lo que venía a justificar y legitimar el reconocimiento del *ius belli* y el derecho a la rebelión ante gobiernos tiránicos que no respeten la ley natural, tan cara al iusnaturalismo clásico.

La tercera etapa se caracteriza por *la preponderancia del derecho respecto de la moral*, donde el círculo de la moral está inscrito en el círculo más amplio del derecho. Esta respuesta cobró protagonismo después de que la unidad de las concepciones medievales del derecho y la moral se quebrara en la época de las divisiones y guerras religiosas, es decir, durante los siglos XVI y XVII. En este contexto histórico, la cuestión acerca de la relación entre derecho y moral se desplazó entonces, al menos por lo que respecta a su prioridad, de la teoría de las fuentes del derecho —que primaba en la edad media— a una teoría del Estado ya propiamente moderna. En la edad moderna ya no se trataba de conocer si la fuente del derecho debía depender de un código moral o religión determinada, sino de fundamentar el Estado sobre una base política y social. Así viene expresado por Gumersindo de Azcárate, la persona que, según Unamuno (1918, p. 2), “llegó a ser el órgano de lo que de conciencia moral quedaba en nuestro Parlamento. Que no era mucho”:

Consecuencia de todo este movimiento [afirma el krausista Azcárate en su artículo “El problema social”] ha sido el predominio de la *libertad* y del *derecho*, como en el antiguo régimen predominaron la *autoridad* y el

deber; antes se decía al hombre lo que está *obligado* a hacer; luego se le dijo lo que está *facultado* para hacer. La sociedad, dice un escritor, pasa del estado de un sólido cristalizado al de un líquido; y se comprueba la afirmación del ilustre Maine, según la cual, si antes predominaba el *status*, la condición jurídica y social impuesta de arriba, ahora predomina el *contrato*, determinándose así aquella mediante la libre actividad de cada uno. (Azcárate, 1893, pp. 282-283).

Por supuesto, esta transición desde una teoría de las fuentes del derecho medieval a una teoría del estado moderno no fue inmediata ni rápida, sino que se llevó a cabo en un desarrollo de diversos niveles y en varias etapas históricas. Para el presente contexto, señalaremos aquí las más importantes con sus resultados más significativos. En particular, Azcárate (1893) habla de tres etapas en la historia de la civilización moderna, que se corresponden a las tres fases del pensamiento que Kant ha caracterizado, respectivamente, con los nombres de dogmatismo, escepticismo y criticismo. Repasemos sus características, analizando una a una, dentro de este breve panorama de las posiciones del derecho y la moral en la historia.

El primer paso en la historia de la civilización moderna es el *Dogmatismo*, la tesis de la rotunda separación del derecho y la moral, una tesis que viene representada por la separación de ambos órdenes normativos en dos círculos externos independientes, uno de los cuales representaría el derecho y el otro la moral. Esta fase inicial en la historia de la civilización moderna consiste en la elaboración de la teoría y de la realidad del Estado moderno, especialmente de la soberanía estatal que, en tanto soberanía interna, abarca esencialmente la capacidad de imposición del derecho. A ello se vinculó la concepción de que el derecho positivo no debe su obligatoriedad a su coincidencia con el derecho natural, es decir, a la corrección de su contenido, sino a la autoridad de imposición estatal que se fundamenta a través de teorías de contrato social, estatal, de dominación o sumisión (siglos XVI-XVII). Un ejemplo histórico contemporáneo de esta posición de implicación del derecho en la moral, señalado por Azcárate, es el modelo del Estado totalitario:

Frente al pluralismo ideológico del Estado democrático, se plantea el monismo ideológico del Estado totalitario [...] que trata de someter y adaptar la moral a sus fines, reduciendo así la moralidad a la adecuación de la conducta de las personas y grupos sociales a los objetivos que, en cada momento, persigue dicho Estado. [...] Se trata pues de una ética de sumisión y plena obediencia al poder. En este sentido, la bondad, la santidad del individuo consiste en abandonar su propio criterio

de moralidad para entregarse y someterse plenamente a la moralidad superior que constituye la voluntad del Estado. [...] supone reducir la moral a un apéndice del bloque de la legalidad del Estado. (Azcárate, 1893, pp. 15-16).

Esta separación radical entre derecho y moral supuso, entre otras cosas, el predominio de la heteronomía del derecho, de un orden que enfatiza que el derecho positivo es un conjunto de mandatos o prescripciones emanadas del Estado, el cual sería el único poder soberano capaz de monopolizar el ejercicio de la fuerza. Dicha teoría, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce sin duda a la exaltación del principio de autoridad del derecho, es decir, de la directa intervención del Estado en toda la vida; y, en el plano sociológico, se caracteriza por la supeditación del elemento individual al social. Ello se ve claramente cuando se concibe el derecho como un orden coactivo donde lo que impera es la supremacía de la ley.

Por otro lado, es perfectamente conciliable con esta concepción tan positivista, más aún, fue una característica de la misma en este periodo histórico, considerar que el soberano estaba sujeto a principios de un derecho racional; sin embargo, lo decisivo para la teoría del derecho positivo es que su validez y obligatoriedad fuera expresada con independencia de dicha vinculación. En esto reside el principio de secularización de las monarquías europeas, que en efecto sirvió para sentar ciertas bases del derecho, pero que, al mismo tiempo, terminaron postulando unas monarquías absolutas basadas en una teoría dogmática del Estado que se reservaba gran poder y autoridad sobre el individuo. Por lo tanto, puede afirmarse que los principios de libertad que se demandaban en esta doctrina se vieron finalmente opacados ante el poder absoluto del Estado, según observó con acuidad Azcárate.

El siguiente paso de este proceso viene expresado en términos kantianos por el *Escepticismo* que, tal y como recoge Azcárate, representa *la tesis de la distinción —pero no separación— entre derecho y moral*. Esta distinción entre derecho y moral es sólo eso —una distinción aclaratoria que no separa opuestos inconciliables— y tendría, por lo tanto, su representación más certera en dos círculos secantes (intersección). La palabra distinguir tiene ciertamente un sentido menos fuerte que ‘separar’. Distinguir quiere decir, en primer lugar, percibir o señalar los elementos distintivos de algo y, en segundo término, manifestar la diferencia que hay entre una cosa —en este caso, el derecho— y otra con la cual la primera se puede confundir, la moral. En cambio, ‘separar’ quiere decir bastante más que lo anterior; separar significa establecer distancia entre dos cosas, es decir, tiene que ver con una actitud que considera aisladamente dos elementos, en este caso, dos órdenes normativos diferentes,

y que renuncia a establecer cualquier tipo de asociación entre ambos. Por lo tanto, la distinción que aquí se plantea entre derecho y moral, no excluye que la moral, en cualesquiera de sus ámbitos, pueda obrar como paradigma o modelo a partir del cual puedan y deban emitirse juicios de valor acerca de la corrección e incorrección ética de un determinado derecho. Es más, sólo la distinción entre derecho y moral nos permite mantener a la moral como una instancia relativamente autónoma y diferenciada respecto del derecho para que, de este modo, se pueda hacer igualmente posible y fructífera la emisión de juicios morales acerca del derecho.

Según esta concepción del derecho, propia de un positivismo más moderado, cabría admitir la existencia de valores universales, sin pensar que estos sean propiamente derecho, sino más bien ética; una ética que, sin embargo, influye y opera sobre la realidad jurídica. Por lo tanto, deberíamos tener en cuenta esta observación a fin de no confundir esta tesis de la distinción del derecho sobre la moral, con la tesis de la separación positivista de la primera posición dada por el dogmatismo del formalismo jurídico, que los krausistas combatieron durante el periodo de la Restauración.

Como puede apreciarse, esta segunda fase en la historia de la civilización moderna representa una reacción frente al peligro que suponía el abuso de la dominación estatal sobre las libertades individuales. Este giro supuso también el abandono del objetivismo ontológico de la edad media, por un moderno subjetivismo que buscaba mejorar la dimensión del derecho como un conjunto de poderes y facultades de la persona. Así se opera una transición desde la trascendencia de un *a priori* como una realidad objetiva que viene impuesta por la soberanía de una divinidad omnipotente, para pasar a un *a priori* de una voluntad práctica basada en la autonomía del orden humano que está regido por una racionalidad natural independiente de otros órdenes trascendentes. Si bien es preciso añadir un matiz a esta transición, y tener presente un oportuno y magistral *caveat* que Muralt (2000) refiere en su libro *La estructura de la filosofía política moderna*. De acuerdo con Muralt, este *a priori* racionalista construido siguiendo el patrón de la necesidad racional de que el derecho natural se deduce de la naturaleza humana y de la condición natural del hombre, antes que de una voluntad divina, este intento de establecer un principio de autonomía en las leyes que rijan a la sociedad, no escapa finalmente al escollo de la ideología, porque el cambio del derecho natural a la ética de la autonomía personal también podría ser interpretado como un cambio de la obediencia de Dios a la obediencia de las leyes elegidas por los mismos hombres, que ellos mismos han manipulado. Para explicar cómo la teoría del Estado moderno nos sigue dejando dentro de la esfera de

un orden que se nos impone desde afuera, aunque se nos haga creer que deriva de nuestra racionalidad o de nuestra naturaleza más propia, Muralt señala la siguiente falacia naturalista:

Por hablar como Lévy o Glucksmann, no consigue exorcizar la figura del amo, más bien lo disfraza en una noción *a priori* de la naturaleza humana o del estado de naturaleza originaria del hombre, y es de esta noción de donde pretende deducir, fuera de toda contingencia empírica o histórica, el conjunto de los derechos y deberes que aseguran a la acción política humana su moralidad y su socialidad eficaces. (Muralt, 2000, p. 116).

En todo caso, y a pesar de estas perspicaces y certeras críticas que se le ha hecho a la teoría moderna del Estado al basarlo todo en una nueva versión inmanente de la autonomía del sujeto, esta doctrina supuso un gran progreso porque coadyuvó a la elaboración de la teoría y la realidad de instituciones del Estado de derecho democrático (ya en el siglo XVIII) y porque, finalmente, gran parte de su teoría jurídica se incluyó en el Estado democrático constitucional.

Las características principales de este tipo de Estado son, por una parte, la garantía de los derechos del hombre y del ciudadano y, por otra, una organización de la voluntad del Estado, cuyas instituciones y procedimientos quedaron bien establecidos a través de las elecciones democráticas, el principio de la mayoría, la división de poderes, la legalidad de la administración, la protección jurídica a través de tribunales independientes, etc. medidas que, como indicábamos, sirvieron para otorgar la mejor protección posible al ciudadano frente al abuso del poder de dominación del Estado.

Puede apreciarse cómo, por tanto, el predominio de lo inmanente, de la autonomía del sujeto —que constituyen principios irrenunciables para el denominado *derecho inmanente* krausista— en esta segunda posición de la relación entre derecho y moralidad, lleva a preconizar los conceptos oscurecidos en la etapa anterior donde imperaba la dominación del Estado y de su orden jurídico. En su lugar, se da preponderancia a una ética estatal que cuide de exigencias morales como son la libertad y los derechos de la persona.

Es precisamente en esta intersección entre derecho y moral donde encontramos los principios constitucionales y los derechos humanos. En palabras de Pedro Dorado Montero, eminente penalista español contemporáneo de Giner y en la primera etapa de su pensamiento seguidor de la filosofía krausista, los logros de esta fase radican en que el:

Estado individualista liberal suprime legalmente las clases, las prepotencias legales anteriores de las mismas, y sus prerrogativas o

privilegios, también legales. Lo que en su lugar entroniza y proclama es el principio democrático individual, o lo que es lo mismo, el igual valor de todas las personas individuales, su valor sencillamente por ser hombres (de aquí, la declaración de los derechos del hombre, de 1789), y la igualdad de todos ellos ante la ley, que es la igual sumisión al genuino representante de la justicia social impersonal. (Dorado, 1916, pp. 374-375).

En definitiva, esta tesis de la distinción —que no separación— del derecho sobre la moral obtuvo un sólido fundamento teórico-jurídico y teórico-estatal con el predominio de lo inmanente, con su defensa de la persona; doctrinas que hasta hoy no han perdido actualidad ni poder de convicción. De ahí que pueda afirmarse que los racionalistas de los siglos XVII y XVIII contribuyeron con su teoría del estado al estudio de la teoría del derecho con métodos y enfoques nuevos que ya anunciaban algunas innovaciones del siglo XIX y que serán retomadas por la filosofía jurídica krausista española.

Por último, nos referiremos a la tercera etapa del *Criticismo* que describe Gumersindo de Azcárate, una fase de la modernidad en que pugna el espíritu por hallar la armonía entre esos supuestos principios de las dos anteriores épocas, presintiendo qué cabe entre lo trascendental y lo inmanente, entre la autoridad y la libertad, entre la sociedad y el individuo.

Esta transición de la segunda a la tercera etapa comenzaría, según la exposición de Azcárate, a principios del siglo XIX y llegaría hasta nuestros días. Sin embargo, lejos de considerarse un objetivo cumplido, representaría una etapa por realizar, ya que en realidad ese Criticismo no habría tenido lugar aún en la historia, a juzgar por sus declaraciones acerca del problema social que estaba viviendo España en ese momento de crisis. Azcárate recoge en su artículo sobre “El problema social” las siguientes palabras de Mackenzie para diagnosticar esta compleja situación política y social:

La sociedad ha dejado ser del todo fluida y disgregada, y no hacen más que comenzar a formarse algunos filamentos orgánicos, para emplear una frase de Carlyle. Los poderes de lo alto se han debilitado, y los que llevamos dentro de nosotros no han crecido lo bastante. No hay nada que nos gobierne, y no hemos aprendido a gobernarnos a nosotros mismos. Éste es hoy el aspecto general de este problema y de todos los problemas humanos. (Azcárate, 1893, p. 283).

En este contexto hay razones para señalar que la tesis de la distinción del derecho sobre la moral en modo alguno debe confundirse con la tesis de separación positivista. Debe recordarse que la tesis de la distinción no incluye la tesis de la separación. Esta última sostenía que no existe ninguna conexión necesaria entre derecho y moral, tampoco a nivel del derecho constitucional, e incluía, como tesis teórico-jurídica, el postulado de la prioridad del derecho del Estado sobre la moral. Mientras que la tesis de la distinción del derecho sobre la moral más bien podría ser formulada como una tesis ético-jurídica y ético-estatal puesto afirma que el derecho positivo, especialmente el derecho legislativo estatal, tiene prioridad sobre la moral *si y sólo si* la organización del Estado, especialmente de la formación de la voluntad estatal, satisface ciertas exigencias mínimas de la ética estatal.

Es importante pues constatar que las críticas de los krausistas al liberalismo abstracto van dirigidas contra la versión que entiende la relación del derecho y la moral como términos absolutamente independientes, no contra la versión representada por el Escepticismo en la exposición de Azcárate, donde precisamente se exponen determinados principios, como el reconocimiento de un derecho inmanente, que ellos desarrollarán y cuyas últimas consecuencias llevarán más lejos. Véanse unos ejemplos de esas críticas en palabras de Dorado Montero:

Fue el antiguo Estado, llamado Estado gendarme y de policía, una reglamentación y codificación de los egoísmos y de las luchas por la prepotencia y el parasitismo entre sus miembros, y por eso se dijo, con razón, de que no era, bien mirado, sino un infierno, así como las reglas sobre que él mismo se asentaba y que le servían de norma eran casi en absoluto reglas negativas, e impedían meramente hacerse unos a otros más daño del que ellos toleraran, pero que, en cambio, no preceptuaban la ayuda positiva que consistiera en imponer actos beneficiosos: dar de comer al hambriento, vestir al desnudo, etc. [...] Y por eso el Estado emancipador del XVIII es el Estado del *dejar hacer* [...]. Es un Estado, éste, donde no se concibe la justicia sino como relación meramente negativa, de no hacer daño, dejando la ayuda positiva entregada al campo de la moral, la piedad, la caridad, la beneficencia y la misericordia. [...]. Concepción de que se hallan impregnadas, no sólo las legislaciones liberales que toman su arranque en la Revolución Francesa, rectificadoras y reaccionarias contra las del “antiguo régimen”, sino también las obras filosóficas o de otro modo doctrinales de los juristas y demás escritores de la época. (Dorado, 1916, pp. 374-375).

Las soluciones propuestas por la filosofía del derecho krausista a la historia de la relación entre derecho y moral

Como se ha indicado en el apartado precedente, el postulado de la tesis positivista de la separación entre derecho y moral, pese a sus ventajas en el plano metodológico en su exposición doctrinal, resulta deficiente en el plano práctico para los krausistas. A continuación ahondaremos en las complejidades teóricas y respuestas dadas por los principales exponentes de la filosofía del derecho krausista a esta historia de las relaciones entre derecho y moral.

Principalmente, nos ocuparemos de señalar algunos de los aspectos más sugestivos que proponen y a analizar las críticas y propuestas de mejora que, desde la perspectiva iusnaturalista del krausismo, fueron esgrimidas en contra de este Estado doctrinal y legalista. Para ello, nos referiremos a las contundentes objeciones que Giner, Azcárate y otros krausistas dirigieron al formalismo kantiano y a su empeño de deslindar las esferas de la moral y el derecho.

Los filósofos krausistas coinciden en que una vez lograda la finalidad emancipadora del derecho con la democratización liberal y la constitución de los derechos humanos, quedaba el trabajo de integrarlo y dotarlo de un contenido de justicia social positiva, solidarista, propiamente humana, donde queden las dos fórmulas anteriores —lo trascendental y lo inmanente, la autoridad y la libertad— integradas y refundidas en una definición nueva. La filosofía krausista no viene, por tanto, a suceder al Estado abstencionista, sino que sus críticas están orientadas a continuar y a completar su obra mediante un nuevo concepto de tutela y de educación. En su aspiración a que la sociedad moderna *crystalice* de nuevo, aunque sobre distinta base que las acaecidas previamente en la historia, Giner plantea una serie de reformas positivas que completen las reformas negativas conquistadas, a que se lleve al espíritu civil el espíritu de progreso que informa todas las esferas del derecho público, a dotar al derecho penal de un carácter correccional, etc. aspectos que suponen una reorganización social determinante (Giner, 1887 y 1926).

Podemos encontrar en el presente motivos de continuidad y desarrollo del legado doctrinal de esta escuela de derecho natural krausista, por ejemplo, en el actual debate entre planteamientos renovados del positivismo jurídico y nuevas versiones iusnaturalistas que, en ocasiones, no se autodefinen formalmente como tales, pero que reclaman de uno u otro modo una revisión de las doctrinas iusnaturalistas clásicas (Pérez Luño, 1994 y 2003).

Frente a las posiciones de algunos positivistas actuales que fundamentan y explican el derecho en función de una teoría pura, es decir, estrictamente limitada a la normatividad positiva, o en base a criterios sistémicos o

autopoiéticos, es decir, de autorreferencia al propio ordenamiento jurídico, frente a ellos, un iusnaturalismo de nuevo cuño (Feinberg y Coleman, 2008; Oakley, 2005; Braybrooke, 2001; Simon, 1992; Passerin, 1999) mantiene la exigencia de que el derecho positivo se halle inspirado e informado por criterios de justicia que lo trascienden; tales como los derechos humanos, entendidos como entidades inherentes al valor ético de la personalidad, postulados neocontractualistas, pautas ecológicas tendentes a garantizar la calidad de vida, concepciones jurídicas que enfatizan el papel de los principios respecto a las reglas positivas, etc.

Es evidente que el ropaje conceptual y los presupuestos teóricos de estos nuevos iusnaturalismos difieren notablemente de los planteamientos iusnaturalistas clásicos, pero su actitud frente al derecho, y la necesaria referencia a pautas morales y de justicia que trascienden la positividad, representan un significativo punto de entronque. En concreto, las concepciones clásicas racionalistas, con su afirmación de la subjetividad y del pactismo, son un insoslayable precedente del desarrollo moderno del contractualismo y de los derechos humanos (Hermida, 2013, pp. 33-45). De igual modo que la idea de un derecho acorde con la naturaleza de las cosas puede hallar respaldo doctrinal, en continuidad con las tesis krausistas, quienes hoy abogan en día por un marco de equilibrio entre el ser humano y su ambiente natural (Querol 2000, pp. 196-234). Otro ejemplo lo encontramos en la concepción de algunas versiones contemporáneas del derecho natural —entre las que destacaría la obra de Finnis (2000, pp. 6-ss)— que también han contribuido al desarrollo de la tradición clásica del pensamiento helenístico, al dejar a un lado el derecho de la era moderna que ponía el énfasis en el aislacionismo de individuos egoístas y consumistas, calificados por los griegos como *idiotés* por no preocuparse por los asuntos de la comunidad, para basar sus estudios en una investigación racional sobre la naturaleza del hombre y su vida social.

Estas doctrinas iusnaturalistas contemporáneas comparten pues el propósito krausista de revisar y completar los principios fundamentales de la tradición moderna individualista y su sentido formal del derecho, sirviéndose precisamente de los elementos de la tradición clásica. De esta manera, los teóricos neoclásicos contemporáneos recuperan cuestiones fundamentales planteadas por autores clásicos como son: el valor intrínseco del ser humano y de los bienes humanos —como fines substanciales, en consonancia con la teleología jurídica krausista—, unos bienes humanos básicos que son los que nos procuran las razones que tenemos para la acción, las que procuran esa adhesión interior al derecho (Finnis, 2001, pp. 3-4).

La manifiesta relación que guarda la filosofía del derecho del krausismo con iusnaturalistas del siglo xx no constituye un empeño baladí ni aislado, sino que encontramos un valioso intento por establecer la relación de Giner con el pensamiento contemporáneo en el libro de su discípulo y sobrino Fernando de los Ríos, donde se subraya y se hace explícita esta fructífera relación (De los Ríos, 1916, pp. 108-109). En una significativa lista de filósofos a quienes Fernando de los Ríos Urruti se refiere, por encontrar sus obras estrechamente relacionadas con la de Giner, se halla el reputado jurista alemán Gustav Radbruch, un autor al que se asocia reiteradamente en los textos krausistas con Giner y en cuyas principales aportaciones vamos a detenernos un poco, pues consideramos la doctrina de Radbruch —sobre todo la que desarrolló en las décadas siguientes a la publicación de este libro de Fernando de los Ríos sobre Giner— de grandísima utilidad para una reflexión sobre la actualidad del iusnaturalismo en general, y, en particular, de la filosofía del derecho de Giner. En efecto, tanto Giner como Radbruch son autores que comparten una notable similitud de ideas, por cuanto ambos recuperan las tesis iusnaturalistas a la hora de hacer su contribución a una crítica y superación del positivismo legalista. Por esto mismo, el acierto De los Ríos en conectar a Giner con el filósofo del derecho alemán es indudable, pues Radbruch es hoy día considerado como uno de los adalides del renacimiento del derecho natural después de la Segunda Guerra Mundial.

Su obra consiste en realizar una crítica frente al positivismo jurídico, algo que se explica como consecuencia de la experiencia del nacional socialismo que le fue dado vivir. En el libro *Introducción a la Filosofía del Derecho* (Radbruch, 1955), destaca su tesis de la existencia de un derecho Supralegal, de cuyo contenido se desprende su famosa aportación al derecho, en lo que se ha denominado la “Formula de Radbruch” y que consiste básicamente en postular que “el derecho extremadamente injusto no es derecho” (Radbruch, 1971, p. 14). Lo que Radbruch discute es precisamente la denominada obediencia debida a órdenes injustas que han sido dadas por superiores jerárquicos. Y lo que su teoría postula ante este problema, es que —enuncia Radbruch— cuando la ley escrita sea incompatible con los principios de justicia sustancial, *a un nivel intolerable*, o cuando la ley estatutaria se encuentre explícitamente en abierta contradicción con el principio de igualdad que constituye el fundamento de toda justicia, el juez debe de abstenerse de aplicar esa ley, por lo que Radbruch denomina como *razones de justicia sustancial*. Radbruch afirma que la validez del derecho no puede venir del propio derecho positivo (como quieren los positivistas), ni tampoco de ciertos hechos (como afirman los realistas), sino que la validez del derecho debe derivarse de algún valor de

carácter suprapositivo. Para explicar este principio, primero debe tenerse en cuenta que su idea del derecho contiene en realidad tres nociones de valor o dimensiones esenciales: justicia, adecuación al fin y seguridad jurídica. Estos tres valores se complementan mutuamente, aunque también pueden y, de hecho, entran muchas veces en conflicto. Lo que nos dice Radbruch es que, en caso de conflicto, la adecuación al fin se debe subordinar a las otras dos, siendo por tanto más importantes la justicia y la seguridad. Con esto ya habríamos eliminado uno de los tres elementos en liza, pero ¿qué sucede en los casos de conflicto entre justicia y seguridad? Este es ya un problema más complejo y, como afirma el propio Radbruch, no puede resolverse de manera unívoca, puesto que la seguridad también es una forma de justicia.

Esta es una idea que Leopoldo García-Alas (Clarín) tenía muy clara en su prólogo a Ihering cuando decía que es imposible instaurar una seguridad jurídica, que se derive *en* el Derecho y *por* el Derecho (y no por principios de razón ideales), como si se esperase la solución de arriba, con “un optimismo superficial, excesivo, abstracto, absurdo” —afirmaba Clarín (1921, pp. XL-XLI)— cuando en realidad lo que se necesita para realizar el ideal de la justicia, es la voluntad de los hombres. Lo que nos plantean krausistas como Giner, Clarín o Posada (1893-1899), por citar a los autores krausistas que más hondamente han reflexionado sobre esta relación entre derecho y moral, comulgando en ello con este pensamiento de Radbruch, es que, si bien la filosofía del derecho moderna —con Hobbes y Kant como máximos exponentes— puede atribuirse el incuestionable mérito de haber puesto al descubierto el debido respeto que se debe tener al derecho positivo y al hecho de que no se deben cuestionar sus leyes —pues de otro modo, no podría asegurarse la paz— sin embargo, con esto no llegamos sino a plantear una seguridad jurídica muy básica, de mera coexistencia entre individuos, con una preocupante falta de principios de asistencia o de bien común que garanticen la convivencia en esa sociedad que, por la misma razón, puede hacer de su derecho algo fácilmente quebrantable e inestable.

La doctrina positivista no tiene en cuenta que la idea de una comunidad moral de valores es tan importante como el buen gobierno y, por lo tanto, descuida esa fundamentación ética del derecho que para los krausistas es esencial. En esta misma línea de crítica a un positivismo que se mantiene ciego ante la ética, la *fórmula de Radbruch* consiste en afirmar que cuando se trata de leyes *extraordinariamente* injustas, esas leyes dejan de ser válidas, porque la seguridad jurídica garantizada por el derecho no significa ya prácticamente nada. Con esto pareciera que Radbruch está anteponiendo la justicia a otro valor del derecho: el de la seguridad. Sin embargo, Radbruch y Giner también

reconocen la posibilidad de que una ley, que sea *moderadamente* injusta, pueda ser, a pesar de todo, válida, ser Derecho (De los Ríos, 1916, p. 130).

Estos serían los supuestos en los que el valor de la seguridad jurídica debe primar sobre el de la justicia. Estamos, por tanto, ante una cuestión de grado, en este caso del grado de la injusticia perpetrada, de tal manera que si la injusticia es moderada, pueda permitirse y reconocerse como derecho válido, pero si la ley es injusta en un grado extraordinario o extremo, entonces, según la fórmula Radbruch, debemos considerar esas leyes como no válidas.

Evidentemente, en la época en que Radbruch escribe (1878-1950) estas tesis tuvieron una funcionalidad e importancia vitales para un contexto de quiebra del positivismo, en el que algunos de los jueces, fiscales y altos cargos del Ministerio de Justicia del *Tercer Reich* se habían destacado por su papel en la creación y aplicación de las normas jurídicas más brutales y crueles del régimen nacionalsocialista, y fueron capaces de cometer crímenes contra la Humanidad, precisamente, en nombre de la ley.

De acuerdo con esta circunstancia histórica, se hacía de todo punto necesaria la defensa de la posibilidad de que existan leyes inválidas por razón de que su contenido sea injusto; una tesis que sirvió para poner ciertos límites a órdenes legislativos manifiestamente injustos. Este principio de derecho contenido en la fórmula de Radbruch tuvo bastante éxito y fue incluso acogido por la Corte Constitucional de la Alemania Federal en varias sentencias, de ahí que el constitucionalismo haya sido denominado en ocasiones como una especie de neiusnaturalismo.

Lo que buscaba Radbruch en el derecho natural bien puede decirse que es, más que nada, una forma de realizar los valores de lo que luego se ha llamado el Estado constitucional. Algo que, de hecho, ha tenido una clara continuidad, y que —tal y como supo apreciar Fernando los Ríos— se encontraba ya en germen en muchas de las tesis de fondo que él había aprendido de Francisco Giner. Ciertamente, fue Radbruch quien dotó a estas tesis de un desarrollo magistral gracias al cual dicha doctrina ha tenido una validez que llega hasta nuestros días. Por ejemplo, en las tesis de otro eminente constitucionalista alemán que también ha reflexionado sobre los valores en la interpretación jurídica, como Robert Alexy y en el juez norteamericano Ronald Dworkin, los cuales han sido considerados como los dos principales representantes de la teoría constitucionalista del Derecho, y cuyas teorías también exhiben puntos de encuentro con el tipo de hermenéutica jurídica que proponen krausistas como Giner.

Valga pues esta presentación, para situar un poco las tesis del krausismo en el diálogo que mantuvieron con diferentes tradiciones de pensamiento

en el contexto europeo y, muy especialmente, sobre la especial relación de la obra de Francisco Giner con iusnaturalistas contemporáneos como Gustav Radbruch, a quien no por casualidad dedica Fernando de los Ríos el último capítulo de su libro dedicado a *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*. En esta obra, De los Ríos hace referencia expresa a Radbruch, a modo de conclusión de todo su recorrido por los autores clásicos y contemporáneos de los que Giner se hizo eco y en los que conoció una segunda vida. Le interesaba sobre todo destacar denominó como una *dietética del alma*, presente en la obra de Radbruch, que él consideraba el mejor método para llevar a cabo el ideal krausista del reconocimiento del derecho en los hombres:

¿Cómo hacer vivo y real este amplísimo mundo del derecho? ¿Cómo encender la conciencia y el corazón, de suerte que en la mutua prestación de obligaciones nos unamos? Que esto es una dietética del alma, se ha dicho recientemente (Radbruch), es decir, un tratamiento interior, exacto he aquí por qué el jurista hizo nacer al pedagogo. Si todo depende del hombre interior, hay que ir a formarlo. En la unidad íntima de la vida del espíritu, sólo allí se puede buscar el espontáneo o intencional nacimiento de las prestaciones jurídicas y las garantías de la vida civil, que no es sino una floración de la vida interior. Heraldos de este su evangelio [afirma De los Ríos de la obra gineriana] quiso que fueran las nuevas generaciones españolas, y todas sus palabras, como su vida toda, se inspiraron en este ideal. (De los Ríos, 1916, p. 226).

Para hacer efectivo el principio krausista anterior que aspira a que el derecho abandone su limitado papel como garante de la coexistencia formal de individuos en una sociedad vista como un conjunto de consumidores egoístas (Dewey, 1930, p. 295) para implicarse en la tarea asistencial de garantizar el desarrollo de los distintos aspectos de lo humano, es necesario proponer un fin del derecho para la realización de una esencia determinada y con contenido, no un mero equilibrio formal. A tal fin, los krausistas reivindicaron el papel de valores y de nociones moralmente densas como el de la solidaridad —a modo de propuesta de mejora del liberalismo clásico individualista basado en la tolerancia— pues solo así es posible comprender mejor el tejido del orden social y la complejidad de las sociedades modernas.

En el momento presente, en que el iusnaturalismo atomista rígidamente codificado de los siglos XVII y XVIII está obsoleto y, al mismo tiempo, el universalismo unilateral de los románticos no satisface los retos de la filosofía del derecho contemporánea, consideramos que una vuelta a la filosofía del derecho racional de los iusfilósofos clásicos puede procurar un plano de

reflexión sobre el que debatir sobre los valores jurídicos; en tal sentido, es interesante prestar atención a las doctrinas del pensamiento iusnaturalista clásico español, tal y como fueron recuperadas y revitalizadas en la filosofía del derecho del krausismo español.

Creemos que el krausismo español, algunas veces asociado con la vieja y rígida escuela de derecho natural, no ha sido suficiente o convenientemente ponderado. Como se ha tratado de mostrar en estas páginas, el krausismo español es un buen representante de un iusnaturalismo crítico, cuyas formulaciones superan versiones más tradicionalistas o inmovilistas del derecho natural, al hacer obra común con la escuela histórica y sociológica de juristas. Ello es especialmente relevante para nuestra época, en que se señala a la filosofía jurídica un doble cometido: el más aparente e inmediato es el de tratar las preocupaciones y dificultades típicas de nuestro tiempo; el otro es inherente a la propia filosofía del derecho, en cuanto disciplina humana perfectible, en su misma estructura, métodos y fines. A la vista de estos retos, puede resultar útil proyectar las enseñanzas de los krausistas sobre la temática filosófico-jurídica que hoy más nos acucia, para poner así de manifiesto la profundidad y modernidad de estos pensadores, cuyos escritos todavía sentimos tan cerca de nosotros a pesar de hallarse tan separados en el tiempo.

Referencias bibliográficas

- Azcárate, Gumersindo de (1893). El problema social. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 17(2), 279-288, 315-319, 334-342.
- Braybrooke, David (2003). *Natural law modernized* [La ley natural modernizada]. Toronto, Canada: University of Toronto.
- Clarín (Leopoldo García-Alas y Ureña) (1921). Prólogo. En R. Von Ihering, *La lucha por el Derecho* (A. Posada, Trad.). Madrid, MD: Nueva Edición.
- De los Ríos Urruti, Fernando (1915). Ensayo sobre la Filosofía del Derecho en D. Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 39(1), 145-160.
- De los Ríos Urruti, Fernando (1916). *La Filosofía del Derecho en Don Francisco Giner y su relación con el pensamiento contemporáneo*. Madrid, MD: Biblioteca Corona.
- Dewey, John (1930). Individualism, Old and New. II: The Lost Individual. *New Republic*, 61, pp. 294-296 .

- Dorado Montero, Pedro (1916). Socialismo y justicia social, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 40(2), 342-346, 374-379.
- Dreier, Ralf. (1985). Derecho y Moral. En *Derecho y Filosofía*, Colección dirigida por Ernesto Garzón Valdés y Ernesto Gutiérrez Girardot. Barcelona-Caracas: Editorial Alfa.
- Feinberg, Joel y Coleman, Jules (Eds.). (2008). *Philosophy of Law* [Filosofía del derecho]. Belmont, Estados Unidos de América: Thomson Higher Education.
- Giner de los Ríos, Francisco (1887). Notas Pedagógicas. Cómo empezamos a filosofar. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 9(2), 246-248.
- Giner de los Ríos, Francisco y Calderón Arana, Alfredo (1926). *Resumen de Filosofía del Derecho* (tomos 1, 2, 13, 14). Madrid, MD: OO.CC.
- Finnis, John (2000). Consequences of Considering Law without acknowledging persons as its points: The priority of the persons [Consecuencias de considerar al Derecho sin reconocer a las personas como sus fines: La prioridad de las personas]. En Jeremy Horder (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence*. Oxford, Reino Unido: Oxford University.
- Finnis, John (2001). *Natural Law and Natural Rights* [Ley natural y Derechos naturales] (H.L.A. Hart, ed.). Oxford, Reino Unido: Clarendon Law Series.
- Hermida del Llano, Cristina (2013). La Universalidad Racional de los Derechos. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II Época, 8, 33-45.
- Montoro Ballesteros, Alberto (1993). Derecho y Moral. *Cuadernos de Teoría Fundamental del Derecho*. Murcia, MC: Universidad de Murcia.
- Muralt, Andrés de (2000). *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*. Estudio introductorio de León Florido y Valentín Polanco. Madrid, MD: Istmo.
- Oakley, Francis (2005). *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights. Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* [Ley natural, leyes de la naturaleza, derechos naturales. Continuidad y discontinuidad en la historia de las ideas]. Nueva York, Estados Unidos de América: Continuum.
- Passerin D'entreves, Alessandro (1999). *Natural Law. An introduction of Legal Philosophy* [Derecho natural. Una introducción de filosofía legal]. New Brunswick, Canadá: NJ Transaction.
- Pérez Luño, Antonio Enrique (1994). Derecho, moral y política: tensiones

centrípetas y centrífugas. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Alicante, 15-16(2), 511-534.

Pérez Luño, Antonio Enrique (2003). *Trayectorias contemporáneas de la filosofía y la teoría del Derecho*. Sevilla, AN: Tébar.

Posada, Adolfo (1893-1899). *Tratado de Derecho político. Derecho constitucional comparado de los principales Estados de Europa y América*. Madrid, MD: Librería General de Victoriano Suárez.

Querol Fernández, Francisco (2000). Los derechos de la Naturaleza: Ecología y desarrollo sostenible y La consideración jurídica de los animales: entre la reivindicación de derechos y la simple protección. En *La filosofía del derecho de K. Ch. F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeísta*. Madrid, MD: Universidad Pontificia Comillas, Unión Editorial.

Radbruch, Gustav (1955). *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Radbruch, Gustav (1971). Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes. En Radbruch, G.; Schmidt, E.; Welzel, H., *Derecho injusto y derecho nulo* (J. M. Rodríguez Paniagua, Trad.). Madrid, MD: Aguilar.

Simon, Yves (1992). *The tradition of natural law: A philosopher's reflections* [La tradición del derecho natural: reflexiones de un filósofo]. Nueva York, Estados Unidos de América: Fordham University.

Unamuno y Jugo, Miguel de (1918), Responso, *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 42(1), 2-ss.

Welzel, Hans (2005). *Introducción a la Filosofía del Derecho, Derecho natural y Justicia material* (Felipe González Vicen, Trad.). Montevideo-Buenos Aires: editorial B de f.

Reseñas

Reviews

RESEÑA REVIEW

Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne y Larry Krasnoff (Eds.). (2018). *Kant's Doctrine of Right in the Twenty-first Century*. Cardiff, Reino Unido: University of Wales Press. 304 p.

Este volumen colectivo, editado por Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne y Larry Krasnoff, constituye un aporte sustancial al estudio de la filosofía kantiana del derecho. Dadas las limitaciones de espacio, podré detenerme brevemente únicamente en algunas de las contribuciones que enriquecen el volumen, si bien todas son muy valiosas y originales.

Macarena Marey compara a la teoría kantiana del contrato social con otras teorías pertenecientes a la misma tradición. Pero también contrapone al contractualismo kantiano con posiciones contemporáneas que se pretenden kantianas. El aporte distintivo que Marey rescata en la filosofía política kantiana consiste en su fundamentación sobre bases únicamente jurídico-políticas (pp. 11, 24). De este modo, Kant evita construir su teoría en base a concepciones antropológicas de carácter prepolítico. Por eso el pensamiento kantiano puede ser pensado como un sistema post crítico metafísico (p. 24). El cimiento que está a la base de la propuesta kantiana es la idea de una voluntad unificada a partir de las voluntades de los individuos (p. 20). En este sentido, Marey considera que la teoría kantiana es “un sistema de principios normativos desarrollado únicamente dentro de los límites de la mera razón” (p. 24). El republicanismo de Kant entonces exige el imperio de la ley y puede ser denominado, según Marey, como un republicanismo constitucional (pp. 20-21).

El texto de Alice Pihneiro Valla está orientado a determinar el sentido del contractualismo de Kant y el rol que juega el concepto de consentimiento en su teoría (pp. 29-30). En este sentido, el contrato originario juega un rol central en la reconstrucción de Valla. En un primer momento, la autora presenta esta idea como una herramienta para testear la permisibilidad tanto de los principios políticos como de las prácticas e instituciones (p. 38). Pero Valla se resiste a interpretar a idea del contrato original en términos heurísticos, porque no hace referencia a un consenso meramente hipotético, del tipo rawlsiano. Más bien requiere de un consenso real de los individuos, dado el deber de realizar la condición civil. En este sentido, el contrato originario tiene el rol de guiar este proceso de implementación de la condición civil (p. 42). Valla destaca en especial el rol que juega la idea del contrato originario en la adquisición externa, que sólo puede fundarse en el consentimiento de todos los poseedores posibles de cosas externas (p. 43).

En el caso del trabajo de Eric Boot, podemos decir que hace un aporte a la interpretación de la teoría kantiana de los derechos humanos, que ha sido leída frecuentemente sin considerar los deberes que implica (p. 46). Boot señala que los teóricos de la justicia global han seguido un método diferente del kantiano, denominado como la “perspectiva de los derechos”. Ésta consiste en defender en primer lugar un determinado tipo de derecho, para luego admitir que los deberes correspondientes son deberes de justicia. Por ejemplo, si los derechos deben proteger la agencia normativa, entonces debe garantizarse un standard adecuado de vida (p. 53). Ahora bien, nuestros deberes para con la pobreza global parecerían ser deberes de virtud, por lo que los demás no podrían coaccionarnos para que los realicemos (pp. 57-58). Sin embargo, Boot reacciona contra los filósofos liberales contemporáneos, quienes suelen conceder menos valor moral a los deberes de virtud que a los deberes de derecho (p. 62). El argumento de Boot consiste en que los deberes de virtud y, en este caso, nuestros deberes para con la pobreza global, no son excelencias morales, sino cuestiones muy importantes, aun cuando no estén expresadas en el lenguaje de los derechos (p. 63).

Nuria Sánchez Madrid se ocupa del problema de la caridad en Kant. La idea kantiana de la caridad es instrumental, dado que está orientada a la evitación de los desórdenes sociales, que pueden afectar seriamente al cuerpo civil (p. 85). Kant se distancia en este sentido de la concepción contemporánea de la pobreza, entendida como una carga social, que exige la contribución de todos los ciudadanos. El filósofo de Königsberg en realidad desacopla la desigualdad social respecto del acceso a la ciudadanía republicana. Es decir que, desde la lectura de Sánchez Madrid, Kant considera que la pobreza es un accidente que puede poner en peligro la unidad de la comunidad política (p. 86). En última instancia Kant fundamenta la lucha contra la pobreza no en razón de la promoción de la felicidad de los ciudadanos, sino de la protección de la comunidad política respecto de la amenaza de enemigos externos (p. 88).

En el caso de la contribución de Wendy Brockie, se centra en el problema del derecho a la revolución en la *Metafísica de las Costumbres*. Brockie se opone a interpretaciones del tipo de la de Christine Korsgaard, quien objeta cierta inconsistencia entre el respeto de los derechos del hombre y la prohibición de un derecho a la revolución (p. 124). Desde el punto de vista de Brockie, la reforma social defendida por Kant tiene lugar únicamente por medio de la persuasión y los reclamos legítimos de la ciudadanía (p. 128). Estos requisitos se fundan en la publicidad, que es entendida por Kant en términos de la presentación de los procesos de legislación y de puesta en vigencia de la ley (p. 126). Los

ciudadanos entonces deben desafiar y cuestionar la ley, pero tienen la obligación de obedecerla hasta que se produzcan las reformas planteadas (p. 130).

Las concepciones liberales de las relaciones internacionales han sido comúnmente retrotraídas a la filosofía política de Kant, en especial en referencia a la *Hacia la paz perpetua*. Sin embargo, María Emilia Vaha procura mostrar en su trabajo que las concepciones liberales excluyentes de la política mundial no sólo contradicen el ideal kantiano de una federación de Estados, sino que además socavan la personalidad moral de la mayoría de los Estados existentes (p. 161). Vaha analiza perspectivas del estilo de la de Fernando Tesón, quien sostiene que no todos los Estados son personas morales y no todos tienen el mismo status, dado que sólo lo son aquellos que respetan a los derechos humanos (p. 165). Vaha sostiene que la interpretación liberal exclusionista de Kant está equivocada, dado que Kant considera que los Estados despóticos son personas morales, en tanto que tienen alguna forma de legalidad jurídica. Por lo tanto, tienen el potencial de convertirse en Estados republicanos, en la medida en que ellos mismos lo decidan. Por eso Kant no acuerda con la intervención en los Estados despóticos, en la medida en que tienen derechos y soberanía (p. 172).

En una primera lectura, podríamos decir que Kant se opone categóricamente a la resistencia activa. De este modo, podríamos fundar su rechazo al derecho a la revolución (RL 08: 299-300). En su trabajo, Alyssa Bernstein busca ofrecer un contraejemplo y una interpretación diferente, que pueda fundamentar una concepción de la desobediencia civil consistente con la teoría de Kant (p. 140). Byrd and Hruschka interpretan que Kant considera que está prohibido hacer una revolución sólo en un Estado republicano, en el que la justicia pública tenga lugar de acuerdo con una voluntad universalmente legisladora. Bernstein desacuerda con esta interpretación (pp. 147-148). Nuestra autora argumenta que Kant no distingue entre los Estados republicanos y despóticos, sino entre los Estados legales y el barbarismo, que no tiene ninguna forma de ley. La revolución está prohibida, desde el punto de vista de Bernstein, tanto en el régimen despótico como en el republicano. Esto es así porque, una vez que hemos salido del estado de naturaleza y hemos entrado en un estado civil, está prohibido volver a aquél (p. 148). Bernstein concluye que Kant sostiene que, si los ciudadanos consideran que la ley es injusta, no tienen derecho a rebelarse violentamente contra el gobierno, ni a desobedecer pacíficamente la ley. Sin embargo, los ciudadanos tienen derecho a expresar su descontento con dicha ley (p. 154).

El texto de Paula Satne gira en torno al problema del perdón en Kant, entendido como una respuesta positiva a una acción moralmente mala (p. 201).

En la ética kantiana, el deber de perdonar en realidad exige adoptar la máxima de cultivar un carácter dispuesto a perdonar, si las circunstancias son apropiadas. Este deber es consistente con la ética kantiana, porque el deber de perdonar no es electivo, en la medida en que todos debemos desarrollar un carácter propenso a perdonar. Ahora bien, se trata de un deber imperfecto que no puede ser impuesto de modo coactivo, dado que no pertenece al ámbito del derecho. Por lo tanto, el deber de perdonar no tiene como correlato el derecho del otro a ser perdonado (p. 208). Ahora bien, dado que el perdón y el castigo pertenecen a ámbitos distintos, puede decirse que quienes transgreden la ley deben ser castigados por el Estado, aún si sus víctimas están dispuestas a perdonarlos (p. 211). Desde la interpretación de Satne, el deber de perdonar es una respuesta privada del individuo, que tiene la función de superar las emociones negativas de la ira y el resentimiento. Estas emociones están a la base del deseo de venganza, que surge en quien ha sido víctima de las acciones moralmente malas de los demás (pp. 214-215). Satne sostiene que la ética de Kant es consistente con una teoría genuina del perdón, que establezca el deber imperfecto de adoptar una máxima de perdonar al ofensor, si bien bajo ciertas condiciones. Pero esto es válido únicamente en el caso de que el ofensor se haya arrepentido y esté comprometido en un proyecto de desarrollo moral (pp. 215-216).

Como podrá constatarse a partir de lo expuesto, este volumen colectivo es un texto muy importante y necesario a la hora de interpretar y reevaluar la filosofía política kantiana, poniéndola en diálogo con lo mejor del pensamiento político contemporáneo. No creo que haya razones de mayor peso para acercarse a este libro con sumo interés.

Héctor Oscar Arrese Igor
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina
Correo electrónico: harreseigor@gmail.com

Nuria Sánchez Madrid, Paula Satne (Eds.). (2018). *Construyendo la autonomía, la autoridad y la justicia. Leer a Kant con Onora O'Neill*. Valencia, VC: Tirant Humanidades. 286 p.

Las editoras Nuria Sánchez Madrid y Paula Satne ofrecen con el presente libro una novedad en la literatura castellana sobre las discusiones de la filosofía kantiana, dado que es la primera vez que se ofrece en este idioma un conjunto de trabajos destinados a discutir las perspectivas de Onora O'Neill.

El libro se abre con un prefacio escrito por O'Neill, en el cual ella realiza un recorrido por su trayectoria intelectual, teniendo en cuenta el contexto en el que se ha desarrollado su filosofía práctica y especialmente sus contribuciones a las discusiones éticas y políticas. En lo que sigue nos serviremos de este prefacio para tomar de allí los principales ejes temáticos con los que discuten críticamente los artículos que conforman esta edición.

El primer gran tema de la filosofía de O'Neill abordado en este volumen es el constructivismo y la razón pública. Para O'Neill la clave de la filosofía moral de Kant consiste en que la razón práctica establezca principios universales, es decir principios de acción que puedan ser considerados principios por cualquier otro agente (p. 15). En esto último radica a su vez que sean principios autónomos (p. 18). Además, ella considera que el razonamiento ético es público, dado que pretende ser universal por su alcance como por su forma (p. 17).

Macarena Marey (*Universidad de Buenos Aires*) sostiene que la filosofía política de Kant no puede ser constructivista, oponiéndose a Rawls y a la propuesta superadora del constructivismo de O'Neill, que plantea a Rawls la objeción de heteronomía y de idealización. Marey sostiene que Kant no deriva sus principios políticos ni de una concepción de la autonomía privada, ni del imperativo categórico (p. 38). En Kant, la cuestión jurídico-política básica se dirime en el ámbito externo normativo, donde la interacción genera la necesidad de adquirir derechos a los que correspondan deberes jurídicos (p. 42). El error metodológico está en aplicar conceptos éticos para elaborar principios políticos, dado que en Kant ética y derecho son dos ámbitos de la moral independientes entre sí (p. 47).

Alba Jiménez Rodríguez (*Universidad Complutense de Madrid*) se focaliza en revisar la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón. Vuelve sobre la pregunta de O'Neill acerca de la razón pública como instancia de legitimación de las pretensiones normativas (p. 56). Encuentra

que la razón pública provee un criterio meramente negativo, pues nos informa que la razón no debe guiarse por fuentes exteriores heterónomas. El criterio positivo está en la disciplina de la razón de guiarse por una ley y de darse la ley a sí misma, es decir que está en la autonomía (p. 69 y s.).

Laura Herrero Olivera (*Universidad Complutense de Madrid*) reflexiona sobre el lugar que O'Neill le da al imperativo categórico en el sistema kantiano, a saber como el principio supremo de la razón (p. 79 y s.). En segundo lugar, reflexiona sobre cómo, según O'Neill, este principio supremo convierte a todo el sistema crítico en una tarea política (p. 82), al ser la razón una tarea compartida (p. 83). El criterio para establecer que un pensamiento no sea contradictorio está en la posibilidad de su publicidad y de la comunicación (p. 84).

Jesús González Fisac (*Universidad de Cádiz*) se ocupa también de la distinción de O'Neill entre el uso privado y el uso público de la razón para abordar el problema de cómo hacer compatible dos dimensiones del espacio público (p. 97). González Fisac sostiene que esta distinción pertenece al proyecto de la ilustración (p. 98). El imperativo categórico sólo tiene verdadera potencia política cuando atiende a la receptividad y a la disposición subjetiva de los agentes (p. 112). La razón pública consiste en una comunidad de sujetos que están dispuestos a considerar otras razones, y no sólo aquellas que, como propone O'Neill, puedan ser aceptadas por todos (p. 117). Por último, el autor considera los usos público y privado de razón desde el punto de vista de los intereses del Estado, que incluye las acciones no libres de los hombres tomados en su conjunto, algo que O'Neill no considera en su caracterización de la razón pública (p. 117).

Julia Muñoz (*Universidad Nacional Autónoma de México*) siguiendo la distinción entre el uso público y privado de la razón, se centra en la argumentación que ofrece O'Neill para identificar los discursos del odio y su tolerabilidad (p. 122). O'Neill considera que el criterio del principio del daño de Mill lleva a una clasificación dicotómica de los discursos del odio, a saber, si deben o no ser tolerados (p. 128). Con el fin de brindar un criterio superador, O'Neill propone una distinción entre expresión y comunicación, para indicar que los discursos del odio siempre se piensan en un contexto de comunicación con una audiencia determinada y sólo por ese contexto se puede establecer que los discursos del odio no pueden considerarse actos comunicativos, sino que atentan contra la posibilidad de las prácticas comunicativas mismas (p. 129).

En los ensayos que siguen se aborda otro gran tema que ha ocupado a la filosofía de O'Neill, que es la consideración de los derechos y los deberes. O'Neill considera que el concepto de obligación precede al de derechos,

el cual está subordinado y es relativo al anterior. Su filosofía política se ha esforzado en hacer de los Estados “los únicos portadores de deberes que serían la contraparte de los derechos humanos” (p. 15).

Gustavo Leyva (*Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa*) analiza la propuesta de O’Neill de situar una concepción de la justicia de corte kantiano en el marco cosmopolita, es decir, que no está restringida a los límites determinados de un Estado-Nación (p.152). Este análisis llevará a Leyva a decir que la propuesta de O’Neill no considera en forma suficiente los problemas planteados por aquello llamado “transnacionalismo”, ni tampoco considera la respuesta que a él debe darse desde la filosofía política (p. 153).

María Julia Bertomeu (*Universidad Nacional de La Plata*) revisa la crítica de O’Neill que establece que los derechos humanos no deben ser idealizados. O’Neill considera que la crítica realista de Burke a los derechos abstractos podría ser útil para pensar acerca de si hay un efectivo reconocimiento de los derechos en las circunstancias contemporáneas (p. 181). Bertomeu considera por un lado, que O’Neill no tuvo en cuenta las verdaderas circunstancias que Burke pretendía derribar con su crítica a los derechos abstractos (p. 182). Por otro lado, considera que las herramientas a las que recurre O’Neill, las obligaciones imperfectas y las necesidades, no son kantianas, pues ellas no tienen lugar en la teoría jurídico-política de Kant (p. 189).

Clara Ramas San Miguel (*Universidad Complutense de Madrid*) aborda las discusiones de O’Neill respecto de los derechos humanos con el fin de articular su posición respecto de la normatividad y la positividad, pasando por la crítica a los derechos de Burke y de Schmitt (p. 201). La autora considera que lo que Burke entiende por derecho no puede homologarse con lo que hoy día entendemos por derechos humanos. Por otra parte, para Burke todos los derechos llamados libertades sólo son posibles en una sociedad que antecede al individuo (p. 217). O’Neill propone una “abstracción sin idealización”. Ni abstracción normativa vacía ni positivismo empirista. Se trata, pues, de abstraerse de las peculiaridades de los agentes, pero sin caer en la idealización de proponer agentes inexistentes (p. 225).

El último eje que podemos mencionar, en torno al cual se escriben los últimos ensayos de este volumen, es el tema de los contextos pragmáticos de la normatividad práctica. O’Neill considera que en el juicio práctico, a diferencia del juicio teórico, tiene que realizarse antes de que un caso particular esté disponible. “En el juicio práctico no puede aplicarse un principio o concepto, sino que tiene que ser puesto en obra o ejemplificado” (p. 19).

Faviola Rivera Castro (*Universidad Nacional Autónoma de México*) evalúa la interpretación de O’Neill respecto de la esperanza kantiana. O’Neill

propone una esperanza dirigida a realizar, por medios humanos y de manera incompleta, propósitos en este mundo (p. 227). Rivera centrará su crítica en lo que considera dos dificultades de la interpretación de O'Neill: primero, para O'Neill la esperanza no está dirigida a la felicidad, pero esto representa una desviación de la concepción que Kant tiene de la moral (p. 228). En segundo lugar, O'Neill propone un progreso moral incompleto, pero ello va en contra de la aspiración a la perfección moral que tiene la razón práctica (ibíd.). Rivera Castro se ocupa principalmente de establecer en qué consiste la relación correcta entre felicidad y moralidad.

Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*) trabaja sobre el uso de ejemplos en el razonar ético (p. 255). Evalúa qué tipo de ejemplo es aceptado por Kant para ejercitar el juicio de los educandos, y si sería posible para Kant y O'Neill emplear ejemplos en los casos reales de deliberación moral (p. 265).

En último lugar, Roberto Rodríguez Aramayo (*Instituto de Filosofía del CSIC*) propone que a partir de las reflexiones de O'Neill sobre la esperanza razonada kantiana podemos explorar la tercera dimensión del concepto kantiano de autonomía (p. 273). La esperanza es la creencia de que podemos poner en práctica nuestros propios juicios morales y que de nosotros, y no de algo externo, depende la realización de nuestros proyectos morales (p. 277). El autor afirmará que el Dios de Kant no mora afuera de nosotros, sino en el interior de nuestro fuero interno, donde está la ley moral (p. 277).

Para concluir, podemos decir que creemos que este volumen cumple con la expectativa de Onora O'Neill de que otros asuman la tarea y señalen lo que puede hacerse a partir de los diversos cuestionamientos plasmados a lo largo de su filosofía y la hagan así más fructífera.

Noelia Eva Quiroga
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: noeliaevaquiroya@yahoo.com.ar

Laura Papish (2018). *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*. Oxford, Reino Unido: Oxford University. 280 p.

Laura Papish se propone en este libro investigar un tema poco explorado en la teoría moral Kantiana, a saber, el problema del mal en los seres humanos. Su esfuerzo radica en desentrañar el significado y las consecuencias filosóficas de la afirmación que Kant hace en la Primera Parte de *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, a saber, que el mal en los seres humanos es universal. El objetivo central es encontrar si hay en Kant una verdadera conexión entre la teoría del mal y el autoengaño. Una de las principales ideas que la autora sostiene en este libro es que si nos basamos en el texto de *Religión*, podemos desarrollar una conexión entre la teoría del mal y el autoengaño, la cual nos puede proporcionar una manera más lúcida de comprender la teoría kantiana del mal. A su vez, ella sostiene que si las fallas cognitivas están implicadas en el mal, eso nos conducirá a encontrar una nueva forma de conceptualizar la reforma moral (p. 5). En lo que sigue propongo presentar la descripción general de los pasos argumentativos que la autora desarrolla capítulo a capítulo.

El libro está conformado por ocho capítulos. El primero de ellos (“The Self of Self-love”), comienza por responder a la crítica según la cual se dice que el dualismo de incentivos de la razón práctica (el del amor propio y el del respeto por la ley moral) lleva a Kant a una teoría de la motivación que carece de matices. El objetivo que se propone la autora es resolver si los incentivos no morales son o no puramente hedonistas o del amor propio. El capítulo inicia con una discusión con Reath, quien considera que Kant permite que los seres humanos tengan incentivos no morales que no son fines hedonísticos (p. 12). Por su parte, Papish propone atender al interés y las necesidades del yo hedonista o del amor propio en el marco de la psicología no moral de Kant, para ver cómo ello puede enriquecer nuestro entendimiento del amor propio kantiano y cómo puede enriquecer nuestra comprensión de las diferentes variedades de hedonismo y las formas peculiares que la acción imprudente, no moral e inmoral, podría tener en la filosofía de Kant (p. 15). El punto de partida es realizar una distinción entre dos modelos de elección no moral con el fin de destacar la importancia que tiene el egoísmo en la teoría de la motivación y elección no moral de Kant. La autora explica cómo las preocupaciones del yo están presentes en la manera en que uno persigue la satisfacción hedonista (el placer y el amor propio) en la vida no moral (p. 21). Al final del capítulo, se anticipa que la respuesta de Kant al egoísmo, como también al mal y al autoengaño, debe buscarse en su teoría de la reforma moral.

A lo largo del libro Papish se propone mostrar dónde podemos encontrar un yo que se basa en condiciones empíricas para obtener una visión moral, una visión de su progreso moral que no es posible si consideramos al individuo aislado socialmente, separado de las instituciones culturales e históricas en las que se desarrolla (p. 34).

El segundo capítulo (“Evil and the Subordination of the Moral Law”) se ocupa de la teoría del mal que Kant construye a partir del concepto del amor propio. Aquí se desarrolla el argumento en el contexto de la psicología inmoral. La autora procede considerando qué tipos de arreglos formales son posibles entre el amor propio y el respeto a la ley en una voluntad malvada. Además, se ocupa de la relación que debe existir entre el mal y el autoengaño (p. 39). Papish comienza por preguntar qué significa decir, como lo hace Kant en *Religión*, que el mal consiste en la “subordinación” de la ley moral al amor propio (*RGV* 6:36). Ella sostiene que el mal no es sólo el resultado de la subordinación del incentivo de la ley moral al del amor propio (p. 47), sino que además hay que considerar que el mal puede resultar de la sobredeterminación o del intento de incorporar los incentivos del respeto a la ley y del amor propio uno junto al otro en la misma máxima fundamental (p. 48). Para defender esta idea de que el mal consiste en la sobredeterminación, y así desarrollar una expansión limitada de cómo entendemos el mal, la autora se sirve no sólo de elementos que aparecen en el texto de *Religión*, sino también de otros puntos textuales del corpus kantiano (p. 62).

El paso siguiente de la argumentación es esclarecer qué significa el autoengaño desde el punto de vista kantiano, para así poder comprender la relación entre el mal y el autoengaño. De esto se ocupa entonces el tercer capítulo (“Kantian Self-Deception”). Papish comienza señalando que Kant sugiere repetidamente la ubicuidad del autoengaño en los actos malvados y en la agencia (p. 67). Si se analizan sus escritos sobre la filosofía moral, en particular *Metafísica de las Costumbres*, se puede encontrar que Kant explica que el engaño comienza con una mentira interna o interior, que luego se propaga hacia el exterior. De aquí que se explica el autoengaño recurriendo al concepto de mentira “interna” o “interior” que nos decimos a nosotros mismos. Además que, por el racionalismo moral de Kant, podríamos decir que ningún agente racional puede desconocer honestamente las afirmaciones de la ley moral (*idem*). Papish pone sus esfuerzos en mostrar que esta estrategia explicativa no resulta adecuada para comprender el autoengaño, pues el autoengaño no puede ser considerado una subcategoría del engaño en general. Para este objetivo pone en el foco de su análisis a la distinción kantiana entre mentirse a uno mismo y mentirle a los otros (p. 70). Luego, explora otros

textos más allá de la filosofía práctica y encuentra en las conferencias de lógica un material adicional para reconstruir su posición sobre el autoengaño (p. 72). Ella defiende que el autoengaño implica un proceso que Kant llama racionalización, que es un “uso vacío de la razón que no contiene nada con respecto a los fines verdaderos” (p. 73). Y que la racionalización autoengañososa se concibe principalmente como un concepto normativo, más que estrictamente empírico o descriptivo (p. 76). Por ello, el contexto práctico de un agente será considerado decisivo para el autoengaño.

En el cuarto capítulo (*Self-Deception, the Necessary Conditions of Evil, and the Entrenchment of Evil*) comienza la fundamentación de que existe una relación necesaria entre el mal y el autoengaño (p. 87). Papish parte de considerar tres usos distintos de la noción de enraizamiento y cómo ellos se relacionan con el mal (p. 88). Sostendrá que se puede considerar al enraizamiento, primero, como lo que permite que el mal se arraigue; segundo, como la condición necesaria del mal; y tercero, como una forma de referirse al enraizamiento universal del mal en la naturaleza humana (p. 90). En lo que sigue, se pasa a explorar cómo estos tres sentidos de enraizamiento del mal se relacionan con el autoengaño, a saber, si el autoengaño permite que el mal se afiance; si el autoengaño es una condición necesaria del mal; y si el autoengaño puede ayudar a explicar cómo el mal pertenece universalmente a la naturaleza humana. Las primeras dos preguntas se tratan en este capítulo, mientras que la tercera se aborda en el siguiente capítulo. Por lo que respecta a este capítulo, la autora se centra en argumentar, por un lado, que el autoengaño se encuentra en la raíz del mal y, por otro lado, que el autoengaño es una condición necesaria de la agencia del mal.

El quinto capítulo (*Self-Deception, Dissimulation, and the Universality of Evil in Human Nature*), trata la cuestión de si el autoengaño puede ayudar a explicar el argumento de Kant en *Religión* sobre la universalidad del mal en la naturaleza humana. Papish se ocupa de argumentar que la disimulación o auto-ocultamiento son responsables del mal en la naturaleza humana (p. 118). Para ese fin divide este capítulo en tres secciones. La primera, se ocupa de algunas cuestiones preliminares para la reconstrucción de la prueba del mal radical. Estas cuestiones específicamente son: qué elemento de la agencia humana está implicado en el mal; cómo influye en esta prueba del mal la relación entre el ser humano individual y su pertenencia a la especie; y por último, qué tipo de metodología filosófica está implicada en la prueba, es decir, si se trata de una prueba *a priori* o empírica. La segunda sección se ocupa de extraer de las discusiones anteriores, las restricciones para la reconstrucción de la prueba del mal radical. En la tercera sección, concluye que existe un mal universalmente

enraizado en la naturaleza humana (p. 119). Papish sostendrá que la raíz del mal pertenece a la agencia humana (p. 149), y que la disimulación se ajusta a la descripción que Kant ofrece del mal radical (p. 150).

El sexto capítulo (“Kantian Self-Cognition”) inicia con su explicación de la reforma moral, la cual continuará en los dos capítulos restantes. Aquí, se analiza puntualmente el concepto de autoconocimiento y por qué para Kant la búsqueda del autoconocimiento nos conduce a un infierno. Podemos encontrar que el presente capítulo sirve de puente entre los capítulos anteriores y posteriores, pues analiza cómo se pueden superar las fallas epistémicas del mal y cómo se puede lograr un progreso moral (p. 154). Respecto del autoconocimiento, podemos encontrar una posición escéptica sobre su posibilidad y con ello la consecuencia de que el autoconocimiento sea infernal. Frente a este escepticismo Papish sostiene una posición más optimista (p. 167). Para desarrollar su interpretación, la autora recurre a la conversión moral descrita en *El Conflicto de las Facultades* y a la alusión de Kant al infierno en *Metafísica de las Costumbres* en el texto de *Tugendlehre*. La conclusión que se extrae respecto del autoconocimiento es que Kant no niega la autoridad de la primera persona para el autoconocimiento, sino más bien que los medios privados sean los medios suficientes para ello. El autoconocimiento es posible a través de nuestras interacciones y relaciones con los demás, es decir que no está restringido al privilegio de la primera persona (p. 171).

A continuación, en el séptimo capítulo (“Kant’s Two-Stage Model Of Moral Reform”) se analiza la teoría de la reforma moral que Kant desarrolla en *Religión*. Allí, Kant establece que la reforma moral se debe llevar a cabo en dos etapas. La primera etapa consiste en la conversión moral, en la que se prioriza el respeto por la ley sobre el amor propio. Y la segunda etapa consiste en el progreso moral en el que un agente atiende al cambio gradual en su conducta empírica (p. 177). Ahora bien, la primera parte de este capítulo se centra en cuestionar si Kant y sus eruditos han dado una justificación de por qué la reforma moral individual consta de dos etapas y si han explicado cómo se distinguen las etapas entre sí (p. 178). Papish sostiene que la explicación sobre la conversión moral es más plausible si interpretamos el respeto a la ley moral en términos de un compromiso, y si interpretamos el progreso de nuestros esfuerzos personales como resultado de una revolución moral en términos cognitivos, en oposición al volitivo (p. 190). En la parte final del capítulo ella amplía su enfoque sobre la teoría de la reforma moral y analiza la manera en que esta teoría aparece en *Tugendlehre*. Allí, Kant parece indicar que el desarrollo moral no se da en etapas, sino que se da en un solo camino de forma gradual. Por tanto, revisar la *Doctrina de la Virtud* le sirve a Papish,

por un lado, para desafiar su interpretación de que la teoría moral tiene dos etapas, y por otro lado, para tener la posibilidad de ampliar y aclarar dicha interpretación (p. 197).

El último de los capítulos que conforman este libro (“Moral Misunderstandings and the Ethical Community”) estudia el concepto de una comunidad ética como el componente restante con el que se completa la teoría de la reforma moral (p. 205). Para este fin Papish considera la analogía política que aparece en *Religión*, según la cual así como debemos dejar el estado de naturaleza jurídico y establecer un sociedad jurídica-civil, también debemos abandonar el estado de naturaleza ético y formar una comunidad ética (*RGV* 6: 95-96). Frente a la interpretación de que se necesita la comunidad ética para reordenar las relaciones sociales que de otro modo serían “criaderos fértiles” para la propagación del mal (p. 206), Papish plantea una interpretación alternativa. En principio, considera que Kant no argumenta que los motivos de la guerra en el estado de naturaleza jurídico se deban al mal en la naturaleza humana (p. 210). La analogía política es tomada para argumentar que el conflicto en estado de naturaleza ético tampoco surge del mal, sino de la falta de un principio que de unidad al bien en cada uno de nosotros (p. 217). Ella defenderá que la tarea central de la comunidad ética es proporcionar un espacio discursivo para la comprensión mutua, esto es, para ayudar a sus miembros a resolver los desacuerdos sobre los objetivos sociales apropiados para la buena conducta de vida (p. 223). Esta posición se ve reforzada con la explicación de la comunidad ética como una iglesia centrada en una fe eclesial o histórica, pues la comunidad basada en la fe puede promover el conocimiento moral, la autocomprensión y la comunicación interpersonal (Ibídem). Se considera que las prácticas y los textos de una iglesia ayudan a las personas a comprender mejor lo que la virtud exige; a conocer cuáles son las buenas obras y establecer la prioridad entre ellas; y, principalmente, permiten tener una piedra de toque compartida o un vocabulario común entre las personas, lo que garantiza que el desarrollo moral no sea un asunto privado y que se aborden las dinámicas sociales que impiden el entendimiento mutuo (p. 224).

Para concluir después de recorrer esta argumentación, nos queda señalar la advertencia que realiza la autora del libro, a saber, que en el mismo no debe buscarse una investigación profunda de la recepción histórica del texto de *Religión*, ni un comentario exhaustivo del mismo, sino sólo las herramientas necesarias para una investigación sobre la teoría kantiana del mal, y en particular las cuestiones centrales en relación al autoengaño y la reforma moral. Además, es menester señalar que si bien Papish para sus objetivos explora con especial

atención al texto de *Religión*, también se pueden encontrar referencias, útiles y a veces originales, a gran parte del corpus kantiano.

Este libro resultará provechoso para una investigación actualizada sobre dichos temas, pues la autora ofrece una completa reconstrucción crítica de las discusiones conformadas por los principales comentarios de la literatura especializada. En suma, recomendamos su lectura a quienes estudien la filosofía práctica kantiana en general y su teoría del mal en particular.

Noelia Eva Quiroga
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Correo electrónico: noeliaevaquirolga@yahoo.com.ar

Patxi Lanceros (2017). *El robo del futuro. Fronteras, miedo, crisis*. Madrid, MD: Catarata. 144 p.

Hay un proverbio que circula en algunos países europeos que dice: “el futuro es un mal recuerdo del presente”. Esta expresión, algo paradójica, cobra un sentido claro a la luz de la lectura del último trabajo de Patxi Lanceros, profesor de filosofía política y teoría de la cultura en la Universidad de Deusto. En *El robo del futuro*, el autor trata de reflexionar, lucida y sosegadamente, acerca de alguno de los fenómenos políticos más acuciantes de nuestros tiempos; de la emergencia migratoria al retorno de viejas formas de intolerancia, de la guerra global permanente a los nuevos miedos colectivos.

A lo largo de los tres capítulos que componen en libro, Lanceros procura contestar la pregunta, tremendamente actual: ¿hacia dónde vamos si ya no hay ningún lugar adonde ir? El autor analiza pues un presente “huérfano de pasado e incapaz de futuro” (p. 14), y lo hace sin nostalgia por un futuro que, según el conocido chiste, ya “no es lo que solía ser”. Es este presente, que procede al paso de una globalización ingobernable, que está al centro del análisis crítico de Lanceros.

En el primer capítulo (“Geografías de la verdad. Fronteras”), el autor echa cuentas con lo que queda de la modernidad, ya objeto de investigación (Lanceros, 2006). De hecho, contra las trompetas posmodernas del “fin de la modernidad”, es preciso reconocer el carácter (in)cesante de una modernidad que no deja de acechar el presente y vuelve una y otra vez como una aparición fantasmal. La imposibilidad de decretar la muerte de la modernidad se debe a que, según Lanceros, nunca hubo una modernidad como tal. Si es verdad que “una cierta ilustración” quiso “conducir la especie humana a un único fin” (p. 28), este deseo nunca se ha realizado y, bajo la palabra modernidad, siempre ha habido una pluralidad indomable de verdades, de culturas, de conflictos. No se trata pues de lamentar, o felicitar, por la muerte de la modernidad, que nunca existió como referente unitario, sino por la muerte del cuestionamiento, que era su verdadero motor. Es el cuestionamiento de verdades, valores, esencias, el que ha decaído en el último decenio. Contra el olvido del cuestionamiento, Lanceros pone en tela de juicio precisamente la auto-percepción de la modernidad como “seguro camino de salvación sin recurso a la trascendencia” (p. 49).

La idea de que el avance de las artes y de las ciencias, de la economía y de la política, esto es, de lo que se llama *progreso* intelectual y moral, hubiese

llevado algún día a una humanidad al fin reconciliada consigo misma, se ha revelado un mito. La modernización no solo no ha acarreado ninguna certeza y seguridad, sino que ha introducido nuevas variables “nuevas incógnitas en una ecuación sin solución posible, en una operación sin fin” (p. 50). La necesidad de trascendencia, e incluso de salvación, sigue muy presente en nuestros tiempos (pos)modernos, sea bajo el rostro amable del sincretismo religioso, sea bajo el aspecto siniestro del fundamentalismo. Pero no arremete Lanceros contra el retorno de lo sagrado, sino contra el nudo gordiano que ata inexorablemente política y religión, y que da lugar a peligrosas geografías de verdad. De hecho, las incógnitas y los miedos que la modernidad ha desencadenado, han sido “sapientemente” controlados por el dispositivo teológico-político que ofrece una salvación “fácil, urgente e inmediata” (p. 50). Uno, y tal vez el más eficaz de estos dispositivos, es el mito de la *identidad* (que Lanceros cuestiona repetidamente a lo largo del libro). Frente al vértigo de los acontecimientos, el siempre seductor esencialismo de la identidad provee cobijo y protección. Se trata de una noble mentira, para decirlo con Platón. Pero, según Lanceros, la reivindicación de las raíces, la sangre, la lengua etc. nada tiene de noble: “noble es poner en cuestión el mecanismo que impone lealtad, que fabrica conformidad, a partir y a través de ficciones de arraigo y familia, de lengua y de fe, a través de continuidades inventadas y de coherencias construidas. O a partir y a través de amputaciones, exclusiones y descartes” (p. 53). Sin pretensión de brindar soluciones definitivas, Lanceros opone a la sinécdoque identitaria, por definición pre-política en tanto basada sobre una supuesta naturalidad, la necesidad de desvincularse de la tutela normativa de la teología. Si la ficción identitaria arraiga en la *necesidad* de instancias trascendentes (sea la patria, la raza, la lengua, etc.), tal vez sea el caso de recuperar aquella libertad que “solo se construye en condiciones de controversia y contingencia, en ausencia de cierres determinados y definitivos” (p. 60). Ya no la cómoda ficción de las esencias, de lo necesario e incorruptible, sino la aceptación de la duda, de la fragilidad y de la contingencia que nos imponen estos tiempos.

El segundo capítulo (“El otro, al fin. Miedo”) se embarca en una cuidadosa exploración de los miedos que pueblan el presente. Desde los tiempos más remotos, la humanidad, argumenta el autor, se ha procurado contener la inseguridad y reproducir la norma a través de toda una serie de métodos (desde la magia hasta la tecnología). Como ya hiciera en un trabajo anterior (Lanceros, 2014), el autor denuncia aquellos complicados mecanismos de poder que siempre han servido para asegurar el orden contra todo acontecimiento extraño (¿acaso hoy en día los planes de ahorro y de pensiones, los contratos y los créditos o incluso la gestión del ocio, no son

otras tantas tentativas de encauzar la vida?). Este también ha sido el cometido del Estado-nación. ¿Pero qué pasa cuando el Estado mismo se queda inerme e impotente ante dinámicas (globales) que no determina o controla? ¿Dónde queda su legitimidad? El miedo es la respuesta inquietante que Lanceros encuentra a estos interrogantes. Pero el autor destaca el carácter anómalo de este miedo. Ya no es solo el miedo como herramienta de legitimidad (Hobbes *docet*), del mismo modo que el enemigo ya no es el “afuera necesario” para la definición de la comunidad *política* de amigos (Schmitt *docet*). Algo más siniestro pasa en el mundo global. “La nuestra —dice Lanceros— es la época de la universalización de la incertidumbre. Los miedos son globales. Y son múltiples. Políticos y étnicos, ecológicos y sanitarios, migratorios y económicos” (p. 78). Además de globalizarse, el miedo se ha convertido en una “excepción permanente” que tiene que ser gestionada políticamente. En semejante escenario, el inmigrante es la encarnación más evidente de este miedo. Objeto de exclusión *par excellence*, el inmigrante no cuenta, sino que se cuenta. Se le niega una plaza en el espacio público y se le convierte en objeto de estadística. Es más: Lanceros denuncia toda la retórica política que, a la hora de relacionarse al tema, no conoce ningún otro lenguaje sino el de la utilidad, siempre extraño y hasta antitético al lenguaje de la *dignidad*. Contra el dispositivo de la ley, que excluye incluso en el verdadero acto de incluir, Lanceros apela, derridianamente, a una idea de justicia más allá de la ley e irreductible a ella, ya objeto de investigación en Lanceros (2012), así como al sacrosanto valor de la hospitalidad, sobre el cual nunca ningún parlamento podrá decidir. Así, ante la añeja alternativa entre universalismo y particularismo, el autor propone la más modesta invitación kantiana a “pensar por sí mismo, pensar en lugar de cualquier otro y pensar siempre de acuerdo consigo mismo”: “Pensar desde *el lugar de cualquier otro* es una vacuna contra el localismo [...] y contra un universalismo vacuo e imposible. Exige la renuncia a pensar solo desde el propio lar e implica la imposibilidad de pensar desde un inconcebible “lugar de ningún otro”” (p. 96). El lugar de cualquier otro es el sitio inocupable, siempre vacío, en cuanto precede ontológicamente a cualquier lugar. Allí hay un camino posible para salir del culto de la identidad (la propia y la de otros) yendo hacia un universalismo de la diferencia, donde la universalidad solo se puede construir a partir de diferencias no exclusivas, no excluyentes.

En el último capítulo (“Tras la modernidad. Crisis”) Lanceros se adentra en los mecanismos de gobernabilidad de la crisis actual. Tras reconstruir cuidadosamente, política y filosóficamente, el sentido del término, el autor destaca el carácter profundamente gnóstico y apocalíptico de la crisis actual.

En realidad, la modernidad misma es la época (in)cesante de la crisis en cuanto época de dinamismo dilatado y de aceleración incesante, pero en el último decenio se ha universalizado el lenguaje de la crisis que, dice Lanceros, es siempre cercano al de la enfermedad, de la epidemia y de la metástasis. Después de haber sido esquivada, tal vez por una fe casi ciega en la providencia en el libre mercado, la palabra crisis ha vuelto con prepotencia en el lenguaje (político) diario. Y ha vuelto con su sentido etimológico: lo de decisión como discriminación (esto o aquello, nosotros o ellos, socialismo o barbarie, etc.). “El verdadero sentido de la crisis [...] radica en que descubre uno de los extremos más dinamizadores de la política y de lo político: [...] el miedo, el odio” (p. 119). Lanceros deja entrever cierto pesimismo y una lúcida desconfianza hacia cualquier solución rápida a la(s) crisis y, en primer lugar, hacia toda solución que remita al imperativo de la eficacia (que es parte del problema). El presente, en pocas palabras, ha desmentido la idea moderna de una humanidad bendecida por todas las ilusiones del progreso. Es más: el robo del futuro es la capitulación de la noción misma de progreso. Por tanto, el futuro robado es el futuro de la modernidad, pues aquel extraño sentimiento de pérdida del futuro remite en realidad a una nostalgia del pasado, de la modernidad misma. Sin embargo, Lanceros no se une al coro de los nostálgicos (que paradójicamente, son aquellos que hoy en día se dicen progresistas) del proyecto incumplido de la modernidad, sino que acepta el rasgo postmoderno de la “certeza de la incertidumbre” como terreno a partir del cual edificar alternativas al “lento presente”. Se respira, en las últimas páginas del libro, un aire de lo que (con un oxímoron) se podría definir una “urgencia pacata”. Algo muy distinto del frenesí estatal y neoliberal de encontrar soluciones inmediatas que, nota el autor, cuando no son mascaradas evidentes, sirven precisamente para reforzar el sistema vigente (igual que el *motto* de De Lampedusa “si queremos que todo permanezca como está, es necesario que todo cambie”). Lanceros pues llama a la responsabilidad, a una ética (y entonces a una política) de los matices y mediaciones como antídoto contra la lógica bélica del “nosotros contra ellos” típica de las reivindicaciones identitarias. El autor busca pasadizos y umbrales, más bien que puertas y fronteras. Asimismo, Lanceros es consciente de que el hombre es un animal identitario y no es empresa fácil, ni tampoco deseable, borrar las pertenencias identitarias. Occidente, que, en los últimos treinta años ha escenificado las diferencias (hablar esta lengua u otra, tener esta ideología u otra), se enfrenta ahora el reto de tener que lidiar realmente con la diferencia. Y, de momento, no ha estado a la altura.

El robo del Futuro es una guía rigurosa y lúcida que revisa críticamente los fenómenos más calientes de nuestra actualidad. Sin ocultar nunca su

postura política y dialogando constantemente con algunas referencias filosóficas imprescindibles (Derrida, Benjamin, Schmitt y Foucault entre otros), Lanceros nos brinda un mapa, más que necesario, para orientarnos en tiempos sombríos y poner en entredicho el ineludible presente.

Referencias Bibliográficas

- Lanceros, Patxi (2006). *La modernidad cansada*. Madrid, MD: Biblioteca Nueva.
- Lanceros, Patxi (2012). *Fuera de Ley. Poder, justicia y exceso*. Madrid, MD: Abada.
- Lanceros, Patxi (2014). *Orden sagrado, santa violencia. Teo-tecnologías del poder*. Madrid, MD: Abada.
- Lanceros, Patxi (2017). *El robo del futuro. Fronteras, Miedo, Crisis*. Madrid, MD: Catarata.

Valerio D'Angelo
Universidad Autónoma de Madrid, España
Correo electrónico: valeriodangelo@gmail.com

Sara Hidalgo García de Orellán. (2018). *Emociones obreras, política socialista. Movimiento obrero vizcaíno (1886-1915)*. Madrid, MD: Tecnos. 368 p.

La situación que vivían los obreros vascos en 1890 era extremadamente precaria; la ilusión, esperanza y ganas de luchar vinieron junto a la reunión que estos trabajadores tuvieron con un grupo de socialistas de Bilbao capitaneados por Facundo Perezagua. Este fue el germen del nacimiento del movimiento obrero en la Vizcaya moderna.

La obra que tenemos entre manos está escrita por Sara Hidalgo García de Orellán, doctora en Ciencias Políticas y licenciada en Historia, cuya línea de trabajo se centra en la historia del movimiento obrero en Vizcaya y el Partido Socialista vasco desde sus inicios a finales del siglo XIX hasta 1915. Tal y como dice la autora, el libro, estructurado en cinco capítulos, pretende estudiar los elementos principales sobre los que se construye la conciencia socialista y el movimiento obrero, pero realiza su investigación desde una perspectiva novedosa, pues la sintetiza con la historia de las emociones, y es esta dirección la que ha tomado para abordar el tema que nos ocupa.

Al leer el libro y ahondar en los orígenes del movimiento socialista alrededor de la cuenca del Nervión, queda patente de qué manera las emociones influyen en la interacción social y juegan un papel fundamental en distintos ámbitos vitales como la conformación de un ideal, la toma de decisiones y, por supuesto, también en política.

La autora, como ella misma manifiesta, no pretende hacer una genealogía de las emociones, sino trazar un esbozo de sus diversas concepciones para poder trabajar a partir de ellas su influencia en el recorrido socialista vizcaíno. No obstante, sí se pone de manifiesto el sentido en que se está trabajando este concepto, para alejarlo de la concepción de una emanación interna sin control y darle un estatus fundamental para la experiencia humana, acercándolo al ámbito de lo social y cultural, en el que la emoción se sitúa en el mismo plano que la razón a la hora de relacionarse con el mundo y en los procesos de toma de decisiones. La emoción, como vemos a lo largo de la obra, es relacional, y por lo tanto, para captar correctamente su relevancia para el análisis histórico, se tiene que atender a cuatro cuestiones fundamentales, a saber, *cómo* se expresan las emociones, *quién* las expresa, *dónde* las expresa y *ante quién* se expresan. (Hidalgo, 2018, p. 333).

La emoción sería, con todo lo anterior, “la experiencia de energía e intensidad corporal, no consciente y sin nombre que surge de los estímulos que el cuerpo recibe del entorno; que engloba la activación de objetos relevantes para el individuo; y que constituye el tejido de la cognición” (Hidalgo, 2018, p. 87).

Así, la autora desgrana los tres regímenes emocionales que recorren la época: el régimen emocional burgués, el régimen emocional socialista rojo y el régimen emocional socialista científico.

El primero surge del desprecio que la burguesía siente hacia la clase obrera, así como del miedo a la propagación de las ideas socialistas. Este régimen se basa en una dicotomía: mientras que la burguesía se presenta a sí misma como la clase depositaria de lo racional, la clase obrera se le presenta como su antítesis bárbara. Así, para la burguesía, los obreros pertenecían a una clase social subsidiaria, y toda medida reformista para paliar su pobreza habría de partir de la clase social que representaba a la razón. Por otra parte, dichas medidas fueron impulsadas por el temor burgués a la extensión entre los obreros del socialismo y al odio de clase que entre estos generaba el papel del burgués en el proceso de producción capitalista.

El régimen emocional socialista rojo, por su parte, es la expresión emocional del primer socialismo vizcaíno, en el cual se muestra por primera vez el movimiento obrero como expresión de clase autónoma e independiente que persigue unos intereses y una política propios y opuestos a los de la burguesía. En el caso vizcaíno, la figura arquetípica de portadora de estos valores fue el minero, y se caracterizó, como advierte la autora, por el pacifismo en las acciones, la solidaridad y la defensa de la dignidad del obrero frente a unas condiciones de vida que, entendían, atentaban directamente contra ella. Las huelgas, y los rituales del 1º de Mayo, fueron sus prácticas más frecuentes, así como la reivindicación de la taberna como espacio de encuentro.

La política reformista y volcada en el parlamentarismo defendida por la II Internacional, que se plasmó en la política del PSOE y de su sindicato UGT, dio lugar a un cambio en el régimen emocional. Al considerar que las huelgas, por sí mismas, y los planteamientos rupturistas no eran suficientes para alcanzar sus objetivos, los socialistas buscaron un acercamiento a posiciones republicanas e ilustradas, lo cual les llevó a una aproximación a una parte de la burguesía progresista.

Este cambio de orientación política buscó mitigar el odio de los obreros hacia la parte de la burguesía con la que se quería pactar y abrir nuevas cuestiones a la lucha de clases que tuvieron que ver con un planteamiento menos obrerista y más ilustrado: el anticlericalismo, la lucha antialcohólica y el papel de la mujer en el movimiento obrero. Para ello se crearon dos refugios

emocionales fundamentales: las Juventudes Socialistas y la Agrupación Femenina socialista. Además el icono socialista se desplazó del minero al trabajador fabril y el intelectual.

Los estudios políticos se suelen centrar en la definición de objetivos, el escrutinio de las tácticas y las estrategias a seguir, y el enfrentamiento entre los distintos intereses en juego. Es decir, en su aspecto racional. La novedad de este libro, y que abre todo un nuevo campo de estudio, es la importancia que se otorga a lo emocional en la intervención política, en la autoconciencia de los sujetos políticos y en la clarificación de sus objetivos.

En filosofía política, así como en la reflexión moral, las emociones siempre han tenido un papel de primera magnitud. La reflexión sobre el bien y la justicia no pueden dejar al margen las emociones que, tanto individual como colectivamente, entran en juego con fuerza al abordar cuestiones tan relevantes para la comprensión de lo humano. La pretensión de entender la filosofía política únicamente desde un plano racional limpio de emociones la dejaría empobrecida e incompleta.

Melissa Hernández Iglesias
Universidad Complutense de Madrid, España
Correo electrónico: melissahernandez@ucm.es

Información para autores

Information for Authors

Política editorial

Enfoque y alcance

El ámbito científico de **Las Torres de Lucca** (Revista Internacional de Filosofía Política) comprenderá el propio de la filosofía política, sin perjuicio del carácter interdisciplinar que en los últimos años opera en este campo: tanto la aportación proveniente de las áreas tradicionalmente vinculadas directamente a él (filosofía moral, filosofía del Derecho, teoría política), como las que se han ido incorporando hasta hoy (economía política, filosofía de la historia, psicología, neurofisiología y, en menor medida, otras ciencias), nos interesan en la medida en que enfoquen su tratamiento sobre el terreno propio de los asuntos públicos y proyecten luz directa en la reflexión política contemporánea. Del mismo modo, la referencia a problemas clásicos habrá de percutir sobre las cuestiones presentes.

La revista no se comprometa con ninguna escuela ni ideología. Sin embargo, si nos comprometemos con el rigor argumentativo y la claridad expositiva. Por ello, aunque la nueva publicación está dirigida al entorno académico y diseñada para el público especializado; se aspira también a que despierte interés en un lector no técnicamente formado en estas disciplinas, pero interesado por las cuestiones públicas que inevitablemente le atañen.

Pretendemos que el alcance de la revista sea internacional. Así, se editarán trabajos en español e inglés, y se aceptarán excepcionalmente (y por razones de calidad y relevancia) originales en francés, portugués, italiano o alemán, que serán traducidos al español y publicados en formato bilingüe.

Nos interesa en particular cubrir el ámbito ibérico europeo e iberoamericano, campo singularmente abierto, por lo muy fértil, para publicaciones especializadas de este tipo. Para tal objeto contamos, en los comités asesor y evaluador, con expertos de distintos países incluidos en ese campo geográfico.

Es propósito fundante de este proyecto, pues, ser escenario difusor, divergente y convergente a la vez, de la actividad investigadora en el área del pensamiento político ibero-iberoamericano. Pretendemos generar una localización ubicua que destape y vincule a la dispersa y agazapada desbandada de especialistas en estos países: un dinámico paradero que haga de ella visible comunidad de autores capaces de crear trabajos de calidad, y que acabe siendo referencia en el campo del pensamiento político contemporáneo internacional. Sin embargo, y precisamente para reforzar esa especificidad geográfica, se quiere huir del ya casi proverbial aislamiento territorial, hoy

impertinente. Con ese objeto, se promoverá la participación de especialistas de todo el mundo. Así, y como estímulo si se quiere, se procurará mezclar a figuras relevantes de un lado con valores emergentes del otro.

Hemos optado por la publicación electrónica, pues consideramos que hoy es más eficaz este formato, por diversas razones bastante obvias.

La revista tendrá periodicidad semestral (un número invernal, otro estival) y presentará escritos de extensión razonable en los que puedan desarrollarse adecuadamente tesis de cierto empaque. Preferiremos, así, publicar en cada número pocos trabajos, pero de calidad y relevancia, que abundantes anécdotas en busca solo de mérito curricular. Se publicarán artículos científicos, reseñas informativas y críticas, entrevistas a autores destacados y breves textos clásicos relevantes, en forma de originales y traducciones inéditas. Todo el contenido de la revista será de libre acceso, distribuido bajo la licencia *Creative Commons* (by-nc-sa).

Huelga apuntar que la apuesta por la calidad, el rigor y la relevancia implica la aceptación por nuestra parte de trabajos fundados sobre cualquier postura ideológica, pública o privada. Nos interesará la polémica fértil. Así, se aceptarán réplicas a trabajos ya publicados, que promuevan discusiones fecundas y serias.

Políticas de sección

	Abrir envíos	Indizado	Evaluated por pares
Artículos	✓	✓	✓
Traducciones	✓	✓	✓
Semblanzas	✓	✓	✗
Recensiones	✓	✓	✗
Notas y discusiones	✓	✓	✓
Autores invitados	✗	✓	✗

Proceso de evaluación por pares

1. El Consejo Editorial de "Las Torres de Lucca" se suscribe al siguiente "Código de buenas prácticas" elaborado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de España. http://lastorresdelucca.org/public/codigo_de_etica.pdf
2. La revista no cobrará ningún cargo por la recepción de artículos ni por su evaluación.

3. Se efectuará una revisión editorial previa de todos los artículos recibidos. Serán criterios excluyentes para la admisión de los trabajos: 1.º no cumplir la exigencia de originalidad y carácter inédito de los artículos; 2.º no incidir en el ámbito científico cultivado por la revista; 3.º excederse en la extensión establecida según el tipo de colaboración; 4.º no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada; 5.º no enviar el trabajo en el soporte requerido.
4. Todos los artículos que cuenten con el visto bueno del Consejo Editorial serán arbitrados por dos evaluadores externos. El arbitraje se realizará por pares y con doble anonimato.
5. El Secretario remitirá a los autores una comunicación motivada de la decisión tomada por el Consejo Editorial, asegurando el anonimato en todas las etapas del proceso.
6. Los artículos evaluados podrán ser recibir los siguientes dictámenes: a) Aceptación incondicional; b) Aceptación sujeta a las mejoras propuestas, c) Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente; d) Rechazo incondicional.
7. El dictamen de los evaluadores será inapelable.
8. Se publicarán solo los artículos que cuenten con 2 (dos) dictámenes de "aceptación incondicional".
9. Tras el dictamen de los evaluadores el Secretario notificará al autor y le remitirá los formularios de evaluación. En caso de discordancia en el dictamen de los evaluadores y antes de notificar al autor el Secretario recurrirá a un tercer evaluador.
10. Los artículos evaluados con dictamen "Aceptación sujeta a las mejoras propuestas" serán reenviados al autor con las indicaciones sugeridas por los evaluadores. El autor podrá: a) desistir de su publicación; b) reenviarlo atendiendo las sugerencias de los evaluadores. En caso de reenviar el artículo el mismo será remitido al evaluador original para la aprobación o rechazo de las correcciones.
11. Los artículos evaluados con dictamen "Rechazo, animando al autor a rehacer el documento y enviarlo nuevamente" serán evaluados nuevamente como envíos originales.
12. Los autores deberán corregir las pruebas antes de su publicación.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Tanto el acceso a los artículos como el envío de originales para su publicación está libre de costes económicos.

Editorial Policy

Focus and Scope

The scientific scope of **Las Torres de Lucca** (International Journal of Political Philosophy) will be to comprehend the characteristics of political philosophy, in line with the interdisciplinary character that has operated in this field during the last several years. We welcome contributions from the areas traditionally linked directly to political philosophy (moral philosophy, philosophy of law, political theory), as well as from those that have been incorporated up to the present day (political economy, philosophy of history, psychology, neurophysiology and, to a lesser extent, other sciences) as long as their scope is focused on the treatment of public affairs and sheds light on contemporary political reflections. In the same way, the reference to classic problems should be brought to bear on contemporary questions.

The journal does not commit itself to any school of thought, style or ideology. However, we do commit ourselves to argumentative rigor and expositive clarity. Thus, the new publication is directed towards the academic environment and designed for the specialized reader; but the publication also aspires to awake interest in the reader who is not technically formed in these disciplines, but is interested by the public questions that inevitably affect him or her.

We expect that the scope of the journal will be international. Thus, articles will be published in Spanish and English, and original articles in French, Portuguese, Italian, or German will be accepted as exceptions (depending on their quality and relevance), translated into Spanish and published in a bilingual format.

We are particularly interested in covering the Spanish/Latin American realm, particularly lacking in specialized publications of this type. With this in mind, we count on experts from the distinct countries included in this geographic area.

Research activity in the area of Spanish/Latin American political philosophy is one of the founding aims of this project. We wish to be a place of thought and reflection, divergent and convergent at the same time. We are trying to generate a ubiquitous location for the specialists in these countries: a dynamic stopping point that makes itself a visible community of authors capable of creating quality works, becoming a key reference point in the realm of contemporary international political thought.

Nonetheless, and precisely to reinforce that geographic specificity, the journal wants to flee from the almost proverbial territorial isolation that is inappropriate in the present day. With this objective, the participation of specialists from all over the world will be promoted. Thus, and as a stimulus, relevant figures from one side with emerging values of another will be procured and mixed.

We have opted for electronic publication because we consider the format to be the most effective in the present day, for diverse, obvious reasons.

Section Policies

	Open Submissions	Indexed	Peer Reviewed
Articles	✓	✓	✓
Translations	✓	✓	✓
Biographical Sketch	✓	✓	✗
Book Reviews	✓	✓	✗
Notes and Discussions	✓	✓	✓
Invited authors	✗	✓	✗

Peer Review Process

1. The Editorial Board of Las Torres de Lucca subscribes the following "Code of Good Practices". http://lastorresdelucca.org/public/cdigo_de_etica.pdf
2. The journal will not charge any fee for receiving articles or its evaluation.
3. Prior editorial review is made to all submissions. Submissions may be returned to authors who: 1.º Not satisfy the requirement of originality and unpublished character of the articles; 2.º Do not refer to the field of the magazine; 3º exceed the extent established for the type of collaboration; 4º do not meet formal requirements as directed; 5º do not send the work in the required support.
4. All submissions that have the approval of the Editorial Board will be refereed by external reviewers. The arbitration shall be conducted by double-blind peer review.
5. The Secretary will send a communication to the authors with the reasoned decision of the Editorial Board, ensuring anonymity at all stages of the process.

6. Articles will receive after evaluation the following labels: a) unconditional acceptance; b) Acceptance subject to the proposed improvements, c) Refusal, encouraging the author to rewrite the document and send it again; d) unconditional rejection.
7. The opinion of the referees is final.
8. We will only publish articles that have two (2) opinions of "unconditional acceptance".
9. After receiving the reports of the referees, the Secretary will notify the author and enclose the evaluation forms. In case of disagreement between the referees and before notifying the author the Secretary will use a third evaluator.
10. Articles with "Acceptance subject to proposed improvements" will receive the comments of the referees. The author may then: a) withdraw its publication; b) follow the suggestions of the evaluators. If so, the article will be sent back to the original referee so that the modifications can be approved.
11. The articles labelled as "Rejection, encouraging the author to rewrite the document and send it again" will be treated as original submissions.
12. The authors should proofread before publication.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its contents, based on the principle that offering public free access to academic research supports a greater global exchange of knowledge. Both the access to the articles and the submission is free of charge.

Envíos

Directrices para autores/as

1. La revista declara su apertura a la participación de autores ajenos a la entidad editora.
2. Todos los artículos deberán ser originales, inéditos y no deben estar en curso de publicación.
3. De acuerdo con nuestra política editorial y el interés expresado por la claridad expositiva y el rigor argumentativo se le solicita a los autores tener en consideración la accesibilidad del texto para lectores de diferentes procedencias y evitar incurrir en el uso de jergas especializadas en orden a facilitar la comunicación y la discusión de los trabajos.
4. Los trabajos habrán de enviarse a través del siguiente formulario: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. El archivo adjunto deberá ser anónimo. Los datos de identidad se completaran sólo en el formulario.
6. Los archivos deberán presentarse en formato OpenOffice, Microsoft Word o cualquier otro software que cumpla con las características del Formato Documento Abierto para Aplicaciones Ofimáticas.
https://es.wikipedia.org/wiki/OpenDocument#Aplicaciones_que_soportan_el_formato_OpenDocument
7. Las contribución deben tener una extensión de entre 7000 y 10000 palabras y las recensiones de 2500 palabras (aprox. 4 páginas).
8. Asimismo, deberán incluir resumen (máximo, 200 palabras) y términos clave en español e inglés.
9. La citación de fuentes documentales dentro del texto debe seguir la normalización APA (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Ponga el número de notas al pie DESPUÉS del punto.
 - Coloque el cierre de comillas ANTES del punto o la coma.
 - Escriba la referencia bibliográfica ANTES DEL PUNTO. Por ejemplo "(Hobbes, 2002)." Y no ". (Hobbes, 2002)"
 - Para destacar una palabra, emplee comillas "dobles", no emplee cursivas para ello.
 - Haga uso de las cursivas solo para los títulos de obras o palabras en otro idioma.
 - Las citas textuales deben señalarse con comillas "dobles".

- Más de cuatro líneas de cita textual debe marcarse en párrafo aparte sangrado 1 cm desde la izquierda. En este caso no deben emplearse comillas.
 - No use negritas.
10. Ejemplos de citación dentro del texto:
- Según Jones (1998), “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA, especialmente cuando era la primera vez que lo hacían” (p. 199).
 - Jones (1998) descubrió que “los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (p. 199); ¿qué consecuencias tiene esto para los profesores?
 - Ella declaró “Los estudiantes con frecuencia tuvieron dificultades al usar el estilo APA” (Jones, 1998, p. 199), pero no ofreció una explicación del porqué.
11. Al final del artículo debe incluir un listado de las fuentes documentales citadas según los siguientes ejemplos.

Libros

- **Libro:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington, Estados Unidos de América: American Psychological Association.
- **Libro editado:** Plath, S., Kukul, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, Estados Unidos de América: Anchor.
- **Libro editado sin autor:** Miller, J., y Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, Estados Unidos de América: Chronicle.
- **Libro traducido:** Laclau, E. (2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- **Libros clásicos:** Hobbes, T. (2000). *De Cive* (C. Mellizo, Trad.). Madrid, MD: Alianza. (Trabajo original publicado en 1642). En el texto la referencia es (Hobbes, 1642/2000).
- **Libro consultado en un idioma diferente al del texto. Por ejemplo, para un texto en castellano:** Pocock, J. (1975). *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* [El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica]. Princeton,

Estados Unidos de América: Princeton University. La misma regla de traducción del título al idioma del texto se aplica a los artículos.

- **Libro en varios volúmenes:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, Estados Unidos de América: Beehive Foundation.
- **Capítulo de libro:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. En B. Savelev (Ed.), *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). Nueva York, Estados Unidos de América: Thames and Hudson.
- **Libro en Internet:** Prairie oysters. (2002). *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recuperado de <http://crownpublishing.com>

Artículos en revistas académicas

- **Artículo:** Brunero, S., Cowan, D., y Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Artículo en internet con DOI:** Gibson, M., y Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the University of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Artículo en internet sin DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recuperado de <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Artículos en revistas no académicas

- **Revista mensual:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Revista semanal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Revista en internet:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recuperado de <http://www.salon.co>

Lista de comprobación para la preparación de envíos

Como parte del proceso de envío, los autores/as están obligados a comprobar que su envío cumpla todos los elementos que se muestran a continuación. Se devolverán a los autores/as aquellos envíos que no cumplan estas directrices.

1. El envío no ha sido publicado previamente ni se ha sometido a consideración por ninguna otra revista (o se ha proporcionado una explicación al respecto en los Comentarios al editor/a).
2. El archivo de envío está en formato OpenOffice, Microsoft Word, RTF o WordPerfect.
3. Siempre que sea posible, se proporcionan direcciones URL para las referencias.
4. El texto tiene interlineado sencillo; 12 puntos de tamaño de fuente; se utiliza cursiva en lugar de subrayado (excepto en las direcciones URL); y todas las ilustraciones, figuras y tablas se encuentran colocadas en los lugares del texto apropiados, en vez de al final.
5. El texto se adhiere a los requisitos estilísticos y bibliográficos resumidos en las Directrices del autor/a, que aparecen en Acerca de la revista. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs#authorGuidelines>
6. Para asegurar la integridad de una revisión ciega por pares de un envío de esta revista, se deberían tomar las debidas precauciones para preservar la identidad de los autores/as y revisores/as.
 - a. Eliminar en el texto los nombres del autor, utilizando "Autor" y año en las referencias y notas al pie, en vez de los nombres de los autores/as, el título del artículo, etc.
 - b. En el caso de los documentos creados con Microsoft Office, la identificación del autor/a también se debería eliminar de las propiedades del archivo (vea más abajo archivo en Word), haciendo clic en archivo en el menú principal de la aplicación de Microsoft: Archivo > Guardar como > Herramientas (u Opciones en el caso de Mac) > Opciones de seguridad > Al guardar, eliminar la información personal de las propiedades del archivo > Guardar.
 - c. En el caso de documentos PDF, también se deberían eliminar los nombres de los autores/as de las propiedades del documento dentro del menú archivo o del menú principal de Acrobat.

Aviso de derechos de autor/a

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a. Los autores/as conservarán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, el cuál estará simultáneamente sujeto a la *Licencia de reconocimiento de Creative Commons* que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c. Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar las citas de la obra publicada. (Véase *El efecto del acceso abierto*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Submissions

Author Guidelines

1. The journal declares its openness to the participation of authors foreign to the publisher.
2. All articles must be original, unpublished and must not be in course of being published.
3. Following our editorial policy, committed to narrative clarity and argumentative rigor, we ask authors to consider the accessibility of the text to readers from different backgrounds and avoid the use of specialized jargon in order to facilitate communication and discussion of the work.
4. Submissions must be sent through the following form: <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/author/submit/1>
5. The attached file must be anonymous. Identity data are to be completed only on the form.
6. Files must be submitted in OpenOffice, Microsoft Word or other software that meets the characteristics of the Open Document Format for Office Applications. <https://en.wikipedia.org/wiki/OpenDocument>
7. Contributions should be in the range of 7,000 to 10,000 words and the Book reviews 2500 words (approx. 4 pages).
8. Articles must include title, abstract (maximum 200 words) and key words in Spanish and English.
9. The citation of documentary sources in the text should follow the APA standards (<http://blog.apastyle.org/>).
 - Place the number of notes to calls after the dot.
 - Place closing quotation marks before the dot or the comma.
 - Write the citation before the dot. For example "(Hobbes, 2002)." And not "(Hobbes, 2002)"
 - To highlight a word, use "double" quotes, do not use italics for it.
 - Use italics only for titles of works or words in another language.
 - The quotations must be marked with "double" quotes.
 - More than four lines of quotation should be marked in a separate paragraph indented 1cm from the left. In this case quotation marks must not be used.
 - Do not use bold letters.

10. Citation in the text:
- According to Jones (1998), "Students often had difficulty using APA style, especially when it was the first time they did" (p. 199).
 - Jones (1998) found that "Students often had difficulty using APA style" (p. 199); What does this mean for teachers?
 - She said "Students often had difficulty using APA style," (Jones, 1998, p. 199), but offered no explanation why.
11. At the end of the article, there should be a list of all documentary sources cited as in the following examples:

Books

- **Book:** Calfee, R. C., & Valencia, R. R. (1991). *APA guide to preparing manuscripts for journal publication*. Washington: American Psychological Association.
- **Edited Book with an Author:** Plath, S., & Kukil, K. V. (Ed.). (2000). *The unabridged journals*. New York, United States of America: Anchor.
- **Edited Book without an Author:** Miller, J., & Smith, T. (Eds.). (1996). *Cape Cod stories: Tales from Cape Cod, Nantucket, and Martha's Vineyard*. San Francisco, United States of America: Chronicle.
- **Translated Book:** Laplace, P. S. (1951). *A philosophical essay on probabilities* (F. W. Truscott & F. L. Emory, Trad.). New York, United States of America: Dover. (Trabajo original publicado en 1814).
- **Non-traslated book:** Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant* [The psychology of the child]. Paris, France: Presses Universitaires de France.
- **Multi-volume Book:** Mills, L. (1996). *Architecture of the Old South* (Vols. 1-2). Savannah, United States of America: Beehive Foundation.
- **Book Chapter:** Jeffrey, I. (1988). Introduction. In B. Savelev, *Secret city: photographs from the USSR* (pp. 8-12). New York, United States of America: Thames and Hudson.
- **Internet Book:** Prairie oysters. (2002). In *Rawson's dictionary of euphemisms and other double talk*. Recovered from <http://crownpublishing.com>

Articles in Academic Journals

- **Article:** Brunero, S., Cowan, D., & Fairbrother, G. (2008). Reducing emotional distress in nurses using cognitive behavioral therapy: A preliminary program evaluation. *Journal of Nursing Science*, 5(2), 109-115.
- **Online Article with DOI:** Gibson, M., & Kirkwood, P. E. (2009). A purchase-on-demand pilot project at the Univeristy of Arkansas, for the Proceedings of the Materials Research Society Symposiums. *Journal of Interlibrary Loan, Document Delivery, & Electronic Reserve*, 19(1), 47-56. doi: 10.1080/10723030802533853
- **Online Article without DOI:** Kenneth, I. A. (2000). A Buddhist response to the nature of human rights. *Journal of Buddhist Ethics*, 8. Recovered from <http://www.cac.psu.edu/jbe/twocont.html>

Articles in non-academic Journals

- **Monthly Journal:** Swedin, E. G. (2006, May/June). Designing babies: A eugenics race with China? *The Futurist*, 40, 18-21.
- **Weekly Journal:** Will, G. F. (2004, July 5). Waging war on Wal-Mart. *Newsweek*, 144, 64.
- **Internet Journal:** Romm, J. (2008, February 27). The cold truth about climate change. *Salon.com*. Recovered from <http://www.salon.com>

Submission Preparation Checklist

As part of the submission process, authors are required to check off their submission's compliance with all of the following items, and submissions may be returned to authors that do not adhere to these guidelines.

1. The submission has not been previously published or is under consideration by any other journal (or an explanation has been provided about it in the Comments to the editor).
2. The submission file is in OpenOffice, Microsoft Word, RTF or WordPerfect format.
3. Whenever possible, URLs are provided for references.
4. The text is singlespaced; 12point font size; italic is used instead of underlining (except in URL addresses); and all illustrations, figures and tables are placed in the appropriate places in the text, rather than at the end.

5. The text meets the stylistic and bibliographical requirements presented in the Guidelines for Authors, which appear in About the Journal. <http://lastorresdelucca.org/index.php/ojs/about/submissions#authorGuidelines>
6. If the submission is sent to a peerreviewed section of the journal, follow the instructions:
 - a. The authors of the document have deleted their names from the text, with "Author" and year used in the references and footnotes, instead of the authors' name, article title, etc.
 - b. With Microsoft Office documents, author identification should also be removed from the properties for the file (see under File in Word), by clicking on the following, beginning with File on the main menu of the Microsoft application: File > Save As > Tools (or Options with a Mac) > Security > Remove personal information from file properties on save > Save.
 - c. With PDFs, the authors' names should also be removed from Document Properties found under File on Adobe Acrobat's main menu.

Copyright Notice

Authors who publish with this journal agree to the following terms:

- a. Authors retain copyright and grant the journal right of first publication with the work simultaneously licensed under a *Creative Commons Attribution License* that allows others to share the work with an acknowledgement of the work's authorship and initial publication in this journal. <https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/>
- b. Authors are able to enter into separate, additional contractual arrangements for the non-exclusive distribution of the journal's published version of the work (e.g., post it to an institutional repository or publish it in a book), with an acknowledgement of its initial publication in this journal.
- c. Authors are permitted and encouraged to post their work online (e.g., in institutional repositories or on their website) prior to and during the submission process, as it can lead to productive exchanges, as well as earlier and greater citation of published work (See *The Effect of Open Access*, <http://opcit.eprints.org/oacitation-biblio.html>).