

BEGOÑA ROMÁN MAESTRE

**LA COMUNIDAD HUMANA EN LA FILOSOFÍA
PRÁCTICA DE I. KANT**

Tesis doctoral dirigida por el Dr. Artur Juncosa Carbonell.

Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía Teórica y Práctica
Universidad de Barcelona
Septiembre 1.993.

Segunda parte

LA COMUNIDAD POLÍTICA

CAPÍTULO I. LA CONVIVENCIA FÁCTICA: NECESIDAD DEL DERECHO

I.a. Moralidad y legalidad: la distinción entre Derecho y Ética

La filosofía política kantiana parte de la convivencia de los hombres en sociedades en las que los arbitrios no siempre cumplen el deber y se coartan mutuamente la libertad, para intentar fundamentar una comunidad política que sea más que un mero conglomerado de individuos; para ello se remitirá, como es propio del método trascendental, a las condiciones de posibilidad de las sociedades existentes, cuyo estudio permitirá entender la realidad de esas sociedades así como el camino que se ha de seguir para instaurar una verdadera comunidad política. El hecho del que se parte no es la convivencia política en sus diferentes formas, sino la convivencia política en cuanto tal independientemente de toda concreción histórica, es decir, la existencia de hombres que se someten a un poder coactivo en sus relaciones recíprocas.²⁷⁵

La política, disciplina que estudia la regulación de la coexistencia fáctica, no se interesa por las intenciones de la voluntad, por las máximas que dirigen las acciones, sino por las acciones concretas, es decir, la política se ocupa de la adecuación de la acción al deber, sea cual sea la máxima por la que aquella acción se rija. De ahí que podamos decir que el Derecho -elemento fundamental de toda política- se ocupa de las acciones, de la conducta externa constatable fenoméricamente, de la "mera concordancia o discrepancia de una

²⁷⁵Véase F. González Vicén: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1.983. p. 20.

acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma"²⁷⁶, y la Ética de las máximas de las acciones²⁷⁷, .

Así pues, Derecho y Ética son dos tipos de legislaciones distintas. Toda legislación comprende dos elementos: una ley que representa objetivamente como necesaria una acción convirtiéndola en deber, "y un móvil que liga subjetivamente con la representación de la ley el fundamento de determinación del arbitrio para la realización de esta acción."²⁷⁸ El móvil es el porqué de una acción y es subjetivo porque depende absolutamente del arbitrio del agente. Lo debido -deber material- puede coincidir en ambas legislaciones, y de hecho concidirán si el mandato es racional, pero que el sujeto haga de esa acción un fin y la realice porque debe o por miedo al castigo que el Derecho conlleva, es algo que no incumbe al Derecho. El Derecho y la Ética pueden mandar lo mismo, ordenar objetivamente -a todos los sujetos- realizar una acción, pero el móvil, fundamento de determinación por el que el sujeto se decide, sí es distinto en ambas. La legislación que hace de una acción un deber y de ese deber -deber formal- a la vez el móvil es ética; la legislación que no incluye la consideración del móvil, admitiendo cualquier otro móvil distinto al mismo deber, es jurídica. Alguien nos puede obligar a realizar una acción que no es un fin nuestro, pero no puede obligarnos a que hagamos de algo nuestro fin, pues la elección del fin pertenece a la íntima libertad de un hombre. El Derecho no puede obligar al sujeto a adoptar un móvil, pues nadie salvo el propio sujeto tiene acceso a la elección de los móviles, ése territorio de la decisión es a su vez el territorio insondable de la auténtica libertad; por eso los deberes jurídicos son externos, esto es, ignoran conscientemente la intención

²⁷⁶I. Kant: MdS, VI, p. 219; C. p. 24. Véase también en esta misma obra p. 225; C. p. 32. El subrayado es nuestro.

²⁷⁷Véase I. Kant: MdS, VI, p. 388; C. p. 241.

²⁷⁸Ibidem, p. 218; C. p. 23.

del agente, mientras que la Ética manda "acciones internas" como la decisión de escoger el deber por deber:

"Los deberes nacidos de la legislación jurídica sólo pueden ser externos, porque esta legislación no exige que la idea de este deber que es interior, sea por sí misma fundamento de determinación del arbitrio del agente y, puesto que ella, sin embargo, necesita de un móvil adecuado para la ley, sólo puede ligar móviles externos con la ley. Por el contrario, la legislación ética convierte también en deberes acciones internas, pero no excluyendo las externas, sino que afecta a todo lo que es deber en general. Pero precisamente por eso, porque la legislación ética incluye en su ley el móvil interno de la acción (la idea del deber) cuya determinación no puede desembocar en modo alguno en una legislación externa, la legislación ética no puede ser externa(...)"²⁷⁹

El Derecho deja libre al arbitrio de escoger los móviles por los cuales quiere hacer una acción, pero lo que no le permite es dejar de realizar la acción debida, lo que consigue mediante la coacción física (*Zwang*). El Derecho castiga a los agentes de acciones contrarias al deber con la privación de su libertad exterior (de movimiento, de expresión etc). En el tipo de coacción estriba la gran diferencia entre el deber de virtud y el deber jurídico, "para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocoacción libre"²⁸⁰, tampoco podía ser distinto: si el arbitrio escogió determinarse por algo distinto que la ley moral, es responsable de esa elección, le producirá remordimiento de conciencia, pero todo queda en la más estricta privacidad del sujeto consigo mismo.

La política, mediante el Derecho posibilita la libertad de acción de los arbitrios, la libertad de la que trata la Ética es la libertad de elección de los fundamentos de determinación al mismo tiempo que la libertad de acción. Es evidente que si el arbitrio se determinara por la idea del deber el hombre sería

²⁷⁹Ibidem, p. 219; C. p. 24.

²⁸⁰Ibidem, p. 383; C. p. 233.

bueno y no sería necesario el Derecho, pero como no es ése el caso, será el mismo miedo patológico -la aversión de las inclinaciones-, el principal móvil de obediencia al Derecho y del que éste se sirve para hacerse valer. Ese miedo patológico es el móvil usual que acompaña al deber jurídico, pero no es el único, Kant hablará de un deber ético indirecto de obedecer el Derecho. De todo esto se desprende que los deberes jurídicos son de obligación estricta, mientras que los éticos lo son de obligación amplia. El Derecho manda una acción indicando detalladamente cómo, cuándo, dónde -no el porqué, pues es el móvil- de dicha acción; la Ética no manda la acción más que indirectamente, al mandar la máxima, con lo que sus deberes son deberes de obligación amplia, es decir, que dejan un margen de incertidumbre, que no un margen de excepciones, en la realización de la acción por parte del sujeto agente que adopta una máxima moral.

Cabe precisar que es un error identificar sin más "legalidad" con "legislación jurídica" y "moralidad" con "legislación moral", pues legalidad y moralidad son dos actitudes en el seguimiento del deber moral o jurídico y como tales actitudes se dicen de la disposición del sujeto: la Ética considera inmoral la legalidad porque la actitud que requiere es la moralidad, es decir, cumplir el deber por el deber; la legislación jurídica, por el contrario, sólo exige la realización de la acción debida, resultándole indiferente que la actitud del sujeto hacia el deber jurídico sea de moralidad o de legalidad.

La política posibilita la convivencia entre los hombres mediante el Derecho; centrémonos en este concepto. En la misma definición de Derecho lo primero que observamos es su carácter paradójico, ya que el Derecho emplea la fuerza física para subyugar esa misma fuerza, pretende limitar la libertad para al mismo tiempo propiciarla. La creación de una esfera igual de acción para todos los arbitrios es el criterio formal del Derecho²⁸¹; así pues, la

²⁸¹Véase F. González Vicén: *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit., pp. 54-55.

fundamentación que hace Kant del Derecho no es material -no entra en consideraciones sobre el contenido material concreto de un determinado ordenamiento jurídico-, como tampoco lo fue la de la Ética, porque no es el contenido el que dota de validez al Derecho, sino su mera forma, su misma "idea", la idea de procurar la convivencia en libertad de los distintos arbitrios. Por eso se define el Derecho como "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"²⁸². Analicemos detenidamente esta definición:

a) Conjunto de condiciones: este conjunto de condiciones son leyes -preceptos- que ordenan unas acciones determinadas y unos supuestos desde los cuales se formulan dichas leyes; estos supuestos son la libertad, la igualdad, la independencia y, en general, una concepción antropológica según la cual el hombre necesita leyes que regulen su relación con los otros y una autoridad que mediante coacción física las haga cumplir. Si el hombre fuese bueno por naturaleza no sería necesario el Derecho, pues la convivencia armónica sería la propia del reino de los fines, de la comunidad ética, en la que los hombres hacen lo que deben, pero el principio del mal -infringir la ley moral- que radica en la decisión íntima del arbitrio hace necesaria su existencia.

b) El arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro: puesto que el Derecho se ocupa de las acciones se refiere al arbitrio, es decir, la facultad de desear considerada en relación a la acción, y se encarga de hacer posible la convivencia en la que cada cual pueda ejercer su libre albedrío, lo cual logra mediante la coacción externa.

c) Una ley universal de la libertad: no se trata de lograr entre los hombres una convivencia fáctica a costa de determinar todas y cada una de sus acciones, sino de crear el ámbito en el que el arbitrio pueda realizar las acciones que desee con la única condición de que no impida a otro hacer lo mismo. De ahí la

²⁸²I. Kant: MdS, VI, p. 230; C. p. 39.

paradoja del Derecho: la única manera de que los libres arbitrios puedan realizar las acciones que desean es limitando aquella misma libertad: no se trata de imponer una limitación arbitraria, sino aquélla que permita el ejercicio libre en su interacción de todos los arbitrios. De este modo, lo contrario del Derecho no es una regulación "injusta" de la convivencia de los hombres, sino "casual", es decir, una regulación que no consista en leyes válidas para todos -objetivas-, sino en preceptos subjetivos que determinaran lo que es Derecho según el individuo, caso y circunstancias. Ahora bien, si el Derecho es la limitación de la libertad de uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, si a pesar de todo la libertad ha de salvaguardarse, es necesario que el súbdito de la ley sea al mismo tiempo el legislador²⁸³.

Como hemos dicho, el Derecho se funda en una determinada concepción antropológica: el hombre necesita un señor que coaccionando posibilite la convivencia porque lo propiamente humano es la "insociable-sociabilidad" (*ungesellige Geselligkeit*).

I.b. La insociable sociabilidad

Considera nuestro autor que la naturaleza humana no es buena por naturaleza, necesita un señor, un jefe, que garantice la convivencia pacífica en libertad, por eso *ubi societas, ibi ius*:

*"(...)el hombre es un animal, el cual cuando vive entre los de su especie necesita un señor; pues ciertamente abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión. Precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre."*²⁸⁴

²⁸³I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, pp. 289-290; R.A. p. 26. El subrayado es nuestro.

²⁸⁴I. Kant: *Idee*, p. 23; R.A. p. 12.

Según Kant el hombre no es ni bueno ni malo por naturaleza, sino un poco ambas cosas²⁸⁵: tiene una disposición al mal que radica en la posibilidad de ir contra el mandato racional de la ley moral, pero al existir en él ese mandato existe también la posibilidad de seguirlo, con lo cual el hombre posee igualmente una disposición al bien. Kant no sigue en esto ni a Rousseau²⁸⁶ ni a Locke²⁸⁷, defensores de la bondad natural del hombre, tampoco a Hobbes²⁸⁸ que sostiene la maldad natural, sino que se acerca más a Pufendorf²⁸⁹. Para nuestro autor la sociedad civil no es la causa de la perversión del hombre (Rousseau), ni se impone para acabar con un estado de lobos (Hobbes)²⁹⁰, sino que es obvio que el hombre no puede prescindir de los demás hombres, al tiempo que tiende a provocar antagonismos al buscar el propio interés sin consideración del prójimo:

"Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad. Que tal disposición subyace a la naturaleza humana es algo bastante obvio."²⁹¹

²⁸⁵Esta es la conclusión que extraemos de las obras de Kant consideradas en conjunto, pero dependiendo del contexto se insiste más en la bondad o la maldad humana.

²⁸⁶Véase J.J Rousseau: *Du contract social, Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1.964, III, pp. 360-362.

²⁸⁷Véase J. Locke: *Second Treatise of Government, The Works of J. Locke*, Germany, Scientia Verlag Aalen, 1.963, V, book II, chap. II.

²⁸⁸Véase T. Hobbes: *Leviathan, English Works*, Germany, Scientia Verlag Aalen, 1.966, III chap. XIII, pp.110-116;

²⁸⁹Véase S. Pufendorf: *Ius naturae et gentium*, L.II, cap. II, §7.

²⁹⁰Sobre la relación entre Rousseau, Pufendorf, Hobbes y Kant véase A. Philonenko: *Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1.973*, Paris, J. Vrin, 1.988, § 22, pp. 50-54.

²⁹¹I. Kant: *Idee*, VIII, p. 20; R.A. pp. 8-9. El subrayado es nuestro.

El hombre es un ser social por naturaleza, en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo en la comunidad humana de sus disposiciones naturales, por eso tiende a vivir junto con los otros, a socializarse (*vergesellschaften*). Pero el hombre es al mismo tiempo un ser insocial, como tal se comporta cuando decide determinarse egoístamente por el propio placer, resultándole indiferentes los demás o aún a costa de ellos, lo doblaga todo a su capricho; el saberse propenso a eludir la ley, al desconfiar de sí mismo en el seguimiento del deber, desconfía asimismo de los otros, por eso tiende a aislarse, a individualizarse (*vereinzeln*), siendo su propia maldad la que le conduce a la desconfianza. Kant guarda más semejanza con Hobbes que con Locke o Rousseau, ya que siempre existe la posibilidad de enfrentamiento entre los hombres dada la desconfianza mutua que se tienen; no es necesario que el otro directamente le agreda, basta que esté ahí para constatar la posibilidad de tal agresión, porque constata en él mismo la insociabilidad y "como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier"²⁹².

Si el hombre fuera bueno por naturaleza le bastaría la ley moral para regular su relación con los otros, al fundamentarse en el respeto a la humanidad se comprometería en el reino de los fines haciéndose innecesaria coacción externa; si hay que coaccionar externamente es porque existe en el hombre una tendencia al mal, a no cumplir con la ley. La heterogeneidad humana explica su tendencia insocial-social: como animal busca la propia satisfacción rigiéndose por el egoísmo, como ser racional reconoce la ley moral en sí que le induce a respetar a los otros bajo una ley universal de libertad. El mismo concepto de Derecho conlleva la duplicidad de lo humano: los hombres respetan el Derecho porque saben que es la única manera de vivir libremente en sociedad -de la que necesitan para devenir hombres-, pero al

²⁹²I. Kant: *Idee*, VIII, pp. 20-21; R.A. p. 9.

mismo tiempo intentan conculcarlo porque les limita las ansias de egoísmo; de esta manera es "lícito y necesario un poder supremo que, procediendo simplemente de acuerdo con reglas de prudencia, los mantenga en orden."²⁹³

La razón impone el veto "no debe haber guerra", ordena la creación de una convivencia pacífica, porque ésa es la única manera en la que el hombre puede ejercer su libre arbitrio y "vivir" como tal, es decir, actuar según las propias representaciones; por eso el Derecho se dirige a preservar la libertad que sólo puede ejercerse en un clima de paz.

I.c. Los dos sentidos del término "derecho"

Hasta ahora hemos empleado el concepto "Derecho" (*Recht*) -con mayúscula- para definir el conjunto de preceptos (*Lehren*) que posibilitan la convivencia de los distintos arbitrios bajo una misma ley de libertad para todos. Sin embargo, Kant utiliza también el término "derecho" (*Recht*) -con minúscula en nuestro trabajo- para aludir a una facultad (*Vermögen*) que la persona posee y de la que no puede privársele, en este sentido se afirma que a todo derecho de una persona le corresponde un deber por parte de los otros de respetárselo. Gracias a esa distinción se explica la división general de los derechos que se hace en **La metafísica de las costumbres**:

"1) De los Derechos, como preceptos (Lehren) sistemáticos: Derecho natural que sólo se basa en principios a priori, y Derecho positivo (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador.

*2) De los derechos, como facultades (Vermögen) (morales) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (titulum), cuya división suprema es la clasificación en derecho innato y adquirido; el primero de los cuales corresponde a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquél para el que se requiere un acto de este tipo."*²⁹⁴

²⁹³I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 306; R.A. pp. 49-50.

²⁹⁴I. Kant: *MdS*, VI, p. 237; C. p. 48. La distinción con mayúscula y minúscula de los dos sentidos de la palabra "derecho" la introducimos en las transcripciones de las citas.

El Derecho como conjunto de preceptos -mandatos sistemáticos- se divide según su origen en Derecho natural y positivo. Si el mandato jurídico surge de la razón y no requiere para ser tal ningún acto más que el imperativo racional, el Derecho es racional *a priori*, también llamado Derecho natural; en este caso la razón pura práctico-jurídica por ella misma ordena las condiciones que posibilitan la convivencia de la libertad externa de los arbitrios. Pero al ser el hombre un ser social-insocial que aun conociendo los preceptos racionales no los sigue o los sigue a medias -tratándose en lo jurídico de deberes de obligación estricta-, necesita el hombre promulgar, mediante un acto explícito un Derecho estatutario, positivo, respaldado por una autoridad que garantice el cumplimiento de los deberes; de ese modo el Derecho estatutario o positivo, de origen empírico, es el conjunto de condiciones impuestas por una voluntad humana concreta legitimada para ello. Para Kant el Derecho positivo ha de ser racional y seguir al natural, pero si no fuera así, si el legislador del Derecho positivo no respeta el Derecho natural, aquél sigue siendo válido puesto que no toma su validez de éste sino de un acto jurídico²⁹⁵.

Los derechos como facultades arraigan en la moralidad y de ella deriva el fundamento para obligar a los otros a respetarlos; si el derecho se basa en la naturaleza hablamos de un derecho innato, si el derecho surge de un acto jurídico es adquirido. Así, la razón impone directamente el respeto a los derechos humanos innatos -*Faktum der Vernunft*-, e indirectamente, por el deber moral de obedecer el Derecho, el respeto a los derechos adquiridos.

Como consecuencia, y relacionando las dos acepciones de "derecho", podemos decir que el Derecho existe para proteger los derechos: el Derecho

²⁹⁵Volveremos sobre esta tema en III.c.

natural crea las condiciones de convivencia que garantizan el respeto al derecho innato -el único derecho innato que Kant reconoce es el derecho a la libertad-; el Derecho positivo asegura la protección del derecho innato y de los adquiridos que él mismo crea.

El derecho innato de la libertad es derecho del hombre en tanto que nóumeno, personalidad independiente de las determinaciones físicas, sujeto de la ley moral:

"La validez de estos derechos innatos, inalienables, que pertenecen a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del hombre mismo con entidades más altas (cuando se las representa), al representarse a sí mismo, por esos mismos principios, como un ciudadano de un mundo suprasensible."²⁹⁶

El derecho innato a la libertad, la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad²⁹⁷, comprende en su seno la igualdad ante la ley, no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también nosotros recíprocamente podamos obligarles; la capacidad de uno a ser su propio señor (*sui iuris*) -independencia-; la inocencia de toda persona mientras no se demuestre jurídicamente lo contrario -integridad-, y la libertad de asociación y expresión del pensamiento; todas estas facultades se encuentran en el principio de la libertad innata y no se distinguen de ella "como miembros de la división bajo un concepto superior del derecho"²⁹⁸.

El derecho innato a la libertad, entendido en el sentido amplio, puede compaginarse con la coacción jurídica sólo si se es colegislador, es decir, si no se obedece a más leyes que las que uno se da. De este modo entendemos por

²⁹⁶I. Kant: ZeF, VIII, p. 349; A. p. 16 nota.

²⁹⁷I. Kant: MdS, VI, p. 237; C. pp. 48-49.

²⁹⁸Ibidem, pp. 237-238; C. p. 49.

libertad jurídica la facultad de no obedecer ninguna ley exterior a no ser que hayamos podido darle nuestro consentimiento y, consiguientemente, la igualdad jurídica es la incapacidad de "imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez"²⁹⁹.

El Derecho nos ofrece las condiciones que garantizan el ejercicio del derecho innato -facultad moral- de la libertad: la libertad externa -libertad de acción o ejercicio- es la expresión sensible de la libertad interna -libertad de determinación o de decisión-, la primera no tiene sentido sin la segunda, pues la acción sólo es "libre" si la decisión lo es, pero la segunda queda amputada si hay una imposibilidad de actuar conforme a lo decidido libremente. El derecho -facultad moral-, lo que actualmente se llama "derechos humanos", es el supuesto sobre el que se alza el Derecho y para la protección del cual se instituye; mas si el Derecho protege el derecho, aquél está al servicio de la moral. El hecho de que el derecho innato a la libertad sea una facultad moral que conlleva un deber para con los otros, corrobora que la ley moral manda la instauración de una comunidad y que la política, y con ella el Derecho y el Estado, deben estar a su servicio. Únicamente de ese modo, porque se instituye para la protección de los derechos humanos cuyo respeto impone la ley moral, se comprende la afirmación kantiana de que el Derecho es "lo más sagrado entre los hombres" y sea un deber moral indirecto obedecerlo.

I.d. El deber moral indirecto de obedecer el Derecho

Si bien es cierto que Kant no cae en una juridificación de la Ética, ya que ésta es distinta del Derecho por la diversidad del móvil y la autoacción, tampoco se anula el Derecho en la Ética exigiendo una adhesión interna a lo jurídico, porque a aquél le basta la adhesión externa, la legalidad. El Derecho

²⁹⁹I. Kant: ZeF, VIII, p. 350; A. p. 16. nota.

en sí no reclama más que la adhesión de la conducta al deber impuesto, pues no puede introducirse en la interioridad de los hombres y controlar su actitud ante la ley. Sin embargo, al ser el Derecho una salvaguarda de la libertad en la convivencia fáctica de los hombres, libertad que es un derecho innato, una facultad moral, hay un deber moral indirecto de obedecer el Derecho.

El Derecho posibilita la libertad de acción, el ejercicio y realización, de la autonomía sin la que la autodeterminación racional, la ratio essendi de la ley moral, quedaría limitada, ya que el hombre no sería plenamente libre de ejercer su libertad; por tanto, la ley moral prescribe obedecer el Derecho no únicamente en lo que aquél pide, concordancia de las acciones con el deber, sino también obedecer el Derecho por deber: es una obligación moral la que exige obediencia al Derecho porque éste impone el respeto al derecho de la humanidad, "es la **doctrina de la virtud** la que ordena considerar sagrado el Derecho de los hombres"³⁰⁰. No obstante, es un deber indirecto porque el mandato concreto de hacer esta o aquella acción no procede de puras fuentes morales sino de fuentes jurídicas (la razón práctico-jurídica o un legislador, según sea Derecho natural o positivo); en este caso, a la autoacción moral que nos imponemos de realizar la acción por deber, se añade la coacción externa jurídica en lo que atañe únicamente a la acción.

Sin embargo Kant irá más lejos y bajo ningún concepto aceptará la desobediencia al Derecho al no encontrar motivo alguno que la justifique: no hay motivos para desobedecer el Derecho, única condición que hace posible la convivencia que los hombres necesitan asegurando la libertad de todos y cada uno; el contenido del Derecho puede ser cambiante, contingente, pero el cumplimiento del Derecho, en tanto que orden regulador de la convivencia, es siempre deber moral. La ley moral manda como *ratio essendi* la libertad en el reino de los fines, y el Derecho garantiza el cumplimiento de esa libertad en la

³⁰⁰I. Kant: MdS, VI, p. 394; C. p. 249.

convivencia fáctica; de ahí que sea un deber moral ingresar en una comunidad política porque sólo en ella puede tener lugar el Derecho. Al existir este deber moral indirecto de obedecer el Derecho, la comunidad política que propugna Kant no es una mera asociación de individuos en cuyo seno cada cual obedece sus propios principios, sino que todos tienen que colaborar en la creación de un campo de acción en el que puedan ejercer su autonomía; es la moralidad la que incita al hombre, más allá del contractualismo, a crear una comunidad política como medio que propicia la realización fáctica de la comunidad ética:

"La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común que todos tienen) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno debe tener), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres -que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco-, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad. Ahora bien, este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (conditio sine qua non) de todos los demás deberes externos, viene a ser el Derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas(...)"³⁰¹

Si un pueblo de demonios poseyera un Derecho fuerte -eficaz-, podría conseguir la armonía pacífica en la que cada cual respetase al prójimo por mero interés en que los otros le respetasen a él, pudiendo todos pacíficamente dedicarse al egoísmo, de esa manera el Derecho sería un medio eficaz para lograr el bienestar privado. En esta situación la Ética y el Derecho se desvincularían absolutamente, imposibilitándose cualquier tipo de comunidad que fuera más allá de la asociación interesada y egoísta, pues la armonía y unidad sería mera ausencia de guerra conseguida a través de una fuerte contención de los egoísmos siempre dispuestos a estallar, no habría lazos

³⁰¹I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 289; R.A. pp. 25-26.

internos recíprocos entre sus componentes³⁰² y no existiría un interés comunitario; pero no es éste el caso de la filosofía política kantiana. La comunidad política que Kant propugna va más allá de la asociación egoísta porque hay un fin común compartido por todos, el respeto a la humanidad en toda persona, en la propia y en la ajena. Esa comunidad política sólo es posible si hay Derecho y un poder fáctico que lo haga valer -lo cual sólo sucede en el Estado-, pues "si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad"³⁰³. Sólo en una comunidad política coexisten libertad y coacción, en ella todos los miembros, incluyendo al jefe que la rige, se comprometen mediante pacto a cumplir el Derecho creando un ámbito de convivencia pacífica de los arbitrios que posibilite el reino de los fines en este mundo.

³⁰²Ésas son características de la comunidad que han sido examinadas en III.c.3.

³⁰³I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 306; R.A. p. 50. El subrayado es nuestro. Véase también MdS, VI, p. 304; C. p. 133 y Religion, VI, p. 159; MM. p. 230 nota.

CAPÍTULO II. LA COMUNIDAD ORIGINARIA DEL ESTADO DE NATURALEZA

II.a. Estado de naturaleza: libertad, propiedad y comunidad originaria

Kant, continuando con la tradición de Locke, Hobbes y Rousseau, retoma el concepto de estado de naturaleza como idea que permite entender el origen del Estado, la necesidad de un poder fáctico legítimo que haga valer el Derecho. El estado de naturaleza es aquella situación en la que un conjunto de hombres que coexisten en sociedad se hallan privados de aparato coactivo alguno que asegure el Derecho, al carecer del órgano con suficiente poder para hacer cumplir las leyes el natural es un estado sin Estado; de este modo el estado natural es un estado ajurídico al que no se le opone el estado social sino el civil, ya que en el estado de naturaleza no hay Estado pero sí existen sociedades -el hombre es un animal social, al que le es connatural coexistir con otros hombres-³⁰⁴.

El estado natural en la filosofía kantiana no es ningún estado histórico concreto sino una idea regulativa a priori de la razón para pensar las condiciones de posibilidad de las comunidades políticas reales -Estados-. Ese cambio respecto a la tradición filosófico-política es consecuencia de la adopción del método trascendental; Kant sigue usando el mismo concepto de "estado de naturaleza" pero no entiende por tal, ni un estado histórico concreto, ni el estado propio de la naturaleza humana, convirtiéndose el estado civil, jurídico, en algo artificial. Para Kant el estado de naturaleza ni tuvo vigencia histórica ni es el estado al que se debiera retornar, lo que lo caracteriza es la inseguridad y provisionalidad, pues en dicho estado los hombres llevan a cabo las acciones que libremente deciden realizar, pero si

³⁰⁴I. Kant: MdS, VI, p. 306; C. p. 136.

surgen conflictos entre dos individuos la única solución la proporcionará la violencia, la guerra. Sin embargo la guerra no es el modo en que el hombre debe hacer valer sus derechos, ya que los derechos se fundamentan en la facultad moral de obligar a los otros a respetárnoslos y de comprometernos a respetarles los suyos, es decir, los derechos suponen presencia del otro y colaboración con él, mas no su aniquilación.

El hombre es un ser insocial-social, ha de vivir en sociedad pero su tendencia a perseguir el propio interés le conduce a destruirla, por eso el estado de naturaleza se caracteriza por ser una sociedad en constante peligro de guerra. En efecto, el estado de naturaleza es un estado de "libertad salvaje" (*wilde Freiheit*) donde nadie controla las relaciones interindividuales, erigiéndose cada uno en juez de su propia causa ante la falta de "justicia distributiva". No obstante, para Kant, distinto que en Hobbes, el estado de naturaleza no es un estado de guerra fácticamente declarada, más bien es un estado de guerra potencial, dado que al carecerse de una instancia superior que dirima el conflicto entre individuos, el conflicto bélico siempre está al acecho.

La concepción del estado de naturaleza se desprende de la antropología de la que Kant parte: si en el hombre anida un principio bueno y otro malo, sólo bajo el poder fáctico instaurado en un Estado puede establecerse la convivencia pacífica:

*"No es la experiencia quien nos ha enseñado la máxima de la violencia y la maldad humanas de hacerse mutuamente la guerra antes de que aparezca una legislación exterior poderosa; por tanto no es un factum el que hace necesaria la coacción legal pública, sino que, por buenos y amantes del Derecho que quiera pensarse a los hombres, se encuentra ya a priori en la idea racional de semejante estado (no jurídico) que, antes de que se establezca un estado legal público, los hombres, pueblos y Estados aislados nunca pueden estar seguros unos de otros frente a la violencia y hacer cada uno lo que le parece justo y bueno por su propio derecho sin depender para ello de la opinión de otro."*³⁰⁵

³⁰⁵I. Kant: MdS, VI, p. 312; C. pp. 140-141.

En el estado de naturaleza los conflictos se originan fundamentalmente por la propiedad, que es el derecho a usar una cosa y a prohibir a otros su uso sin el consentimiento del dueño³⁰⁶. La propiedad es el primer derecho adquirido, ya que es el efecto inmediato de la realización de la libertad externa: cuando el hombre ejerce su libertad manifestándola en acciones usa las cosas, y para usarlas ha de poseerlas de algún modo. En el estado de naturaleza no se puede declarar mía una cosa más que cuando soy el primero en poseerla físicamente y consigo que los demás se abstengan de ello; sin embargo, para asegurarme de que los otros se abstendrán del uso de mi posesión, debo garantizarles que haré lo mismo respecto de lo suyo.

Por ello, para explicar la propiedad privada es necesaria la idea de una comunidad que dé razón de la posibilidad de las posesiones originarias legítimas, pues éstas suponen al tiempo que una voluntad unilateral -imposición de un arbitrio-, acuerdo con la voluntad común formada por todos los miembros de la comunidad de respetar las propiedades. De ese modo, la primera adquisición, si ha de ser una posesión legítima y no el primer hurto de la historia, supone una comunidad originaria -y no primitiva o histórica-, del suelo y de las cosas que en él hay, pues es imposible legitimar la posesión privada si no es por referencia a la idea práctica de una comunidad y al postulado de que no hay cosas sin dueño (*res nullius*):

"El derecho a una cosa es el derecho al uso privado de una cosa, de la que estoy en posesión común (originaria o instituida) con todos los demás. Porque esto último es la única condición bajo la que es posible que yo excluya a cualquier otro poseedor del uso privado de la cosa (ius contra quemlibet huius rei possessorem), ya que, sin presuponer tal posesión común es incomprendible cómo yo, que no estoy en posesión de la cosa, puedo ser lesionado por otros que lo están y la utilizan.-Por mi arbitrio unilateral no puedo obligar a nadie a abstenerse de usar una cosa, a lo cual de otro modo no estaría él

³⁰⁶Ibidem, p. 245; C. pp. 55-56.

obligado; así pues, sólo puedo hacerlo mediante el arbitrio unificado de todos en una posesión común."³⁰⁷

El "título racional de la adquisición" sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada *a priori*, porque "por medio de una voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación, que de otro modo no tendrían por sí"³⁰⁸. La propiedad privada sólo se legitima desde la propiedad comunal, pues es un postulado jurídico la inexistencia de cosas sin dueño. Este postulado, proposición indemostrable teóricamente pero necesaria prácticamente, es la condición de posibilidad del ejercicio libre del arbitrio, pues sin esa condición la libertad del arbitrio sería imposible al no ser libre de usar ciertos objetos -uso que implica posesión-. Este postulado es una ley permisiva de la razón por la cual imponemos a los otros la obligación de abstenerse de aquello que he declarado mío al haberme apoderado con antelación, al tiempo que me comprometo a abstenerme del uso de aquellos objetos que otros hayan poseído antes:

"Es posible tener como mío cualquier objeto exterior de mi arbitrio; es decir, es contraria al Derecho una máxima según la cual, si se convirtiera en ley, un objeto del arbitrio tendría que ser en sí (objetivamente) un objeto sin dueño (res nullius).

*(...) la razón pura práctica no adopta sino leyes formales del uso del arbitrio y, por tanto, abstrae de la materia del arbitrio, es decir, de la restante constitución del objeto, con tal de que sea un objeto del arbitrio, no puede ésta contener ninguna prohibición absoluta de usar tal objeto, porque esto sería una contradicción de la libertad externa consigo misma. (...) Por tanto, es una presuposición *a priori* de la razón práctica*

³⁰⁷Ibidem, p. 261; C. p. 76. Asimismo es significativo el siguiente texto: "De este modo, por ejemplo, la posesión de un terreno particular es un acto del arbitrio privado, sin ser sin embargo *arbitrario*. El poseedor se funda en la *posesión común* innata del suelo y en la voluntad universal, que le corresponde *a priori*, de permitir una *posesión privada* del mismo (porque, si no, las cosas desocupadas se habrían convertido en sí y conforme a una ley en cosas sin dueño), y por esta primera posesión adquiere originariamente un determinado terreno al oponerse con derecho (*iure*) a cualquier otro que le impidiera usarlo privadamente, aunque en el estado de naturaleza no lo haga en virtud del Derecho (*de iure*), porque en él no existe todavía ninguna ley pública." I. Kant: MdS, VI, p. 250; C. p. 62.

³⁰⁸I. Kant: MdS, VI, p. 264; C. pp. 80-81. El subrayado es nuestro.

considerar y tratar cualquier objeto de mi arbitrio como mío y tuyo objetivamente posibles."³⁰⁹

Ahora bien, tal compromiso en el respeto a los derechos es muy débil en el estado de naturaleza, pues descansa en una confianza tácita en los otros que rápidamente se desmorona al percibir el hombre su propia naturaleza insocial - su tendencia egoísta-. De ahí que las posesiones sean algo provisional en el estado de naturaleza, pues ¿cómo es posible un derecho a coaccionar a respetar las propiedades en un estado ajurídico?:

"Nadie está obligado a abstenerse de atender contra la posesión de otro, si éste no le ofrece simétricamente también la garantía de que observará con él la misma conducta de abstención. Por tanto, no puede esperar a percatarse de las adversas intenciones del último, por ejemplo, por una triste experiencia; porque ¿qué le obligará a escarmentar, si ya puede percibir suficientemente en sí mismo la inclinación de los hombres en general a dominar a los demás (a no respetar el derecho de los otros cuando se sienten superiores en poder o astucia) y no es preciso esperar las hostilidades efectivas?"³¹⁰

Puesto que la tierra no es ilimitada sino esférica, la interacción de los hombres es ineludible, y dada la naturaleza egoísta del hombre la guerra haría imposible el uso del suelo mismo y de todas las propiedades en general, con lo cual tiene que ser necesario un consentimiento comunitario de la propiedad privada:

"Todos los hombres están originariamente en posesión común del suelo de la tierra entera (communio fundi originaria), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (lex iusti); esta voluntad, debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo, si no contuviera a la vez la ley para éste, según la cual puede determinarse a cada uno una posesión particular sobre el suelo común (lex iuridica)(...) Ahora bien, en este

³⁰⁹I. Kant: MdS, VI, p. 246; C. pp. 56-57. El subrayado es nuestro.

³¹⁰I. Kant: MdS, VI, p. 307; C. pp. 137-138.

estado, es decir, antes de la fundación del estado civil y con vistas a él, por tanto, provisionalmente, es un deber proceder conforme a la ley de la adquisición exterior; por tanto, la voluntad tiene también capacidad jurídica para obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de la toma de posesión y apropiación, aun cuando sólo sea unilateral; por consiguiente, es posible una adquisición provisional del suelo con todas sus consecuencias jurídicas."³¹¹

Esta idea de una comunidad originaria poseedora del suelo que posibilita en el ejercicio de la libertad el primer derecho adquirido, la propiedad privada, es sumamente importante, pues sin ella no pueden justificarse las sociedades con Derecho. Efectivamente, desde el momento en que la libertad se ejerce, se requiere un pacto sobre los límites de su actuación: cualquier sociedad que quiera establecer unas leyes supone previamente el deseo de dárselas, pero si tienen que ser leyes que garanticen el ejercicio de la libertad externa de los arbitrios, es necesario suponer un acuerdo previo al acuerdo explícito, porque es necesario querer un pacto para que se lleve a cabo. De ese modo, la comunidad originaria como idea es la condición de posibilidad del estado civil. El hombre es un ser social por tendencia natural, no hay que partir del hombre aislado que por un acto de la voluntad entra en sociedad, sino que la apelación a la comunidad es necesaria en la misma fundamentación de la convivencia fáctica pacífica. Como vemos, la categoría comunitaria sigue siendo prioritaria sobre el particular también en el pensamiento político kantiano.

Cuando se trata del tema de la propiedad como el primer derecho adquirido, enseguida surge el problema de cuánto le está permitido obtener a cada uno. Según Kant la primera posesión de una cosa se produce por tenencia física, un

³¹¹I. Kant: MdS, VI, p. 267; C. pp. 84-85. El subrayado es nuestro. Asimismo es significativo el siguiente texto: "Esta comunidad originaria del suelo y, por tanto, también de las cosas que hay en él (*communio fundi originaria*) es una idea, que tiene realidad objetiva (práctico-jurídica), y se diferencia totalmente de la comunidad primitiva (*communio primaeva*), que es una ficción; ya que ésta hubiera tenido que resultar de un contrato, por el que todos hubieran renunciado a la posesión privada, y cada uno hubiera transformado aquella en una posesión común, uniendo su posesión con la de los demás, y la historia tendría que darnos una prueba de ello. Pero es contradictorio considerar tal proceder como toma de posesión *originaria* y afirmar que la posesión particular de cada hombre haya podido y debido fundarse en ello." Ibidem, p. 251; C. p. 63. El subrayado es nuestro. Véase también p. 262; p. 78.

objeto pertenecerá legítimamente al que primero la haya conseguido, pero ¿hay algún límite en la cantidad de esta primera posesión originaria? En un primer momento el pensador alemán contesta que una persona puede poseer aquello que pueda defender³¹², pero con tal respuesta abandonamos la solución en manos de la fuerza, lo cual contradice el intento de legitimación; más tarde nuestro autor reconocerá modestamente la seria dificultad del asunto:

*"La indeterminación con respecto a la cantidad y la cualidad del objeto exterior adquirible, convierte este problema (de la adquisición exterior originaria única) en el más difícil de resolver entre todos. Sin embargo, tiene que haber alguna adquisición originaria de lo exterior; porque toda adquisición no puede ser derivada"*³¹³

Toda persona tiene derecho a la libertad, por el mismo motivo, tiene derecho a adquirir algo exterior -derecho a la propiedad privada-, pero cuánto y cómo medir la calidad de las posesiones es un problema irresuelto en la filosofía de Kant. Evidentemente que podríamos apelar a la igualdad para solventar la dificultad, mas ¿cómo podemos repartir equitativamente cosas desiguales? Si bien es cierto que no es éste un asunto que interesara a Kant, puesto que se trata de la materia del arbitrio y no de lo formal propio del método trascendental; no obstante, no dejamos de constatar que la mayoría de los conflictos entre los hombres surgen por la materia de los Derechos y, fundamentalmente, por la cantidad y calidad de lo que se puede poseer. Lo que sin duda muestra el planteamiento kantiano es que no se puede legitimar la propiedad apelando a un derecho natural ni a la apropiación por el trabajo (ésta última supone una previa apropiación originaria -tenencia física-, que es

³¹²El siguiente texto de I. Kant: MdS, VI, p. 265; C. p. 81, es explícito en este sentido: "¿hasta dónde se extiende la facultad de tomar posesión de un suelo? Hasta donde llegue la capacidad de tenerlo en su potestad, es decir, hasta donde pueda defenderlo el que quiera apropiárselo; como si el suelo dijera: si no podéis protegerme, entonces no podéis disponer de mí. La disputa sobre el mar *libre* o *cerrado* debería, por tanto, decidirse del mismo modo; por ejemplo, dentro de la extensión hasta donde alcanzan los cañones, en la costa de un país que pertenece ya a un determinado Estado, a nadie le es lícito pescar, sacar ámbar del fondo del mar, etc"

³¹³Ibidem, p. 266; C. p. 83. El subrayado es nuestro.

precisamente la que hay que justificar): la propiedad privada es impensable sin una propiedad comunal.

Es desacertado decir que el Derecho en Kant sólo tiene por misión la defensa de las propiedades³¹⁴, pues si bien es cierto que esa es una parte de su misión, no es ni la única ni la más importante: la misión primordial del Derecho es la creación de una esfera de acción para el ejercicio de la libertad de los arbitrios humanos; si Kant concede importancia al tema de la propiedad se debe a que es el primer derecho adquirido que se desprende del ejercicio del derecho innato a la libertad.

Así pues, resumiendo lo dicho, podemos afirmar que en el estado de naturaleza hay un Derecho natural, el conjunto de leyes que la razón jurídico-práctica ordena, pero es un Derecho privado que, a pesar de tener su origen en la razón, carece de poder coactivo alguno que dirima los conflictos entre los individuos. Así, el estado de naturaleza no es un estado de guerra declarada, sino de inseguridad y provisionalidad, en el que todo se funda en la mera confianza en que los otros se abstendrán de usar mis propiedades así como yo me abstengo de las suyas; si se diera el caso de un arbitrio que rompe con esa confianza, comenzaría la guerra la obstaculización de la libertad que es de lo que se trata en lo jurídico. Por eso afirma Kant que es un deber, que nos dicta la razón primero, respetar las propiedades privadas como explicitación fáctica del derecho innato de todo hombre a la libertad; segundo, dadas la provisionalidad e inseguridad del estado de naturaleza, abandonar tal estado y fundar una comunidad política, explícitamente constituida, pues un hombre necesita de la garantía de que se respetarán los derechos, garantía que proporciona la autoridad legítima de una comunidad política -un Estado-.

³¹⁴Han sido los neokantianos los mismos iniciadores de la tergiversación de pensar que toda la fundamentación kantiana del Estado se encamina a la aseguramiento de las propiedades; véase F. Carpintero Benítez: *La cabeza de Jano*, Cadiz, Universidad de Cádiz, 1.989, pp. 149-154. F. González Vicén: *Introducción a la Teoría del Derecho de I. Kant*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1.954, p. 22, llega a decir lo siguiente acerca del desacerto neokantiano: "Este hecho paradójico, de que haya sido precisamente la tradición kantiana el obstáculo mayor para el entendimiento de la teoría jurídica de Kant".

Para Kant el estado de naturaleza nada tiene que ver con una idílica edad de oro a la que querríamos volver, no lo podría ser dado que no es más que una idea de la razón para fundar racionalmente la convivencia fáctica de los arbitrios humanos, pero es que tampoco sería deseable volver a él³¹⁵. Kant criticará a aquellos poetas y soñadores que añoran un estado inicial de la humanidad adornándolo con características que impone la imaginación pero no la razón. El estado de naturaleza no es el estado que "por naturaleza" el hombre ha de tener; Kant toma el mismo nombre que en la tradición filosófica se da al primer estadio anterior al civil, pero para él sólo es una idea de la razón con realidad práctica, para explicar la posibilidad del estado civil en su racionalidad, estado que es más propio de la naturaleza humana. Lo destacable del estado de naturaleza es la explicación que tal idea proporciona y la necesidad, implícita en ella, de ser un estado a superar. Y es que el carácter del estado de naturaleza kantiano es esencialmente contradictorio.

II.b. Las contradicciones del estado de naturaleza

Según Kant en el estado natural hay sociedad, por tanto, también Derecho pero no Estado, es decir, una comunidad política con autoridad legítima que haga cumplir las leyes a los ciudadanos. El Derecho propio de dicho estado preestatal es natural, racional, pero privado: es racional, porque previamente al estado civil ninguna autoridad humana puede emitir las leyes sin atentar contra el derecho innato a la libertad, de modo que la única autoridad reconocida que puede crear las condiciones universales de libertad es aquello que los hombres tienen en común, la razón; el Derecho natural racional es además privado porque, aparte de la persona particular, nadie puede hacer

³¹⁵En este sentido es significativo el siguiente texto: "La futilidad de este deseo de retorno a una época de sencillez e inocencia queda bien patente en la descripción que hicimos anteriormente del estado originario: el hombre no puede mantenerse en él porque no le satisface, por lo que tanto menos inclinado se hallará a volver de nuevo a ese mismo estado" I. Kant: *Muthmaßlicher Anfang*, VIII, pp. 122-123; R.A. p. 76.

valer dicho Derecho, por eso cuando en el estado de naturaleza surge un conflicto entre dos individuos cada cual apela a sí mismo como juez en su propia causa.

Tanto el Derecho privado preestatal como el público estatal son naturales dado que ambos son racionales, no se diferencian más que en la forma coactiva existente únicamente en el estado civil³¹⁶; por eso afirma Kant que la división suprema del Derecho natural no consiste en Derecho natural y social, sino "en Derecho natural y civil: el primero de los cuales se denomina Derecho privado y el segundo Derecho público."³¹⁷

Al carecer de Estado, al carecer de una justicia distributiva públicamente constituida que dirima el conflicto, el estado de naturaleza no puede ser un estado de injusticia, mas es un estado de suma injusticia si tomamos la palabra en sentido moral, ya que es una situación en la que el egoísmo no conoce límites y no se respeta las libertades de los demás; como vemos, se pueden distinguir dos acepciones del término justicia:

Por un lado, la justicia para un tribunal civil: la justicia pública, distributiva, no trata de determinar "qué es en sí justo, es decir, cómo ha de juzgar cada hombre por sí mismo sobre ello, sino qué es justo ante una corte de justicia, o sea, qué es de Derecho"³¹⁸. La ausencia de tal tribunal en el estado originario hace inaplicable la denominación de "injusto" al estado natural, en el cual cada uno actúa con "justicia" respecto a sí mismo.

Por otro lado, la justicia en un sentido moral: en el sentido clásico de dar a cada uno lo que le corresponde el estado de naturaleza es un estado injusto, ya que la inseguridad y provisionalidad de dicho estado coloca a la persona en

³¹⁶Como puede constatarse empleamos el término Estado (*Staat, civitas*) -con mayúscula- para designar una comunidad política constituida por el conjunto de ciudadanos y una autoridad legítima que hace valer las leyes, mientras que la expresión estado civil (*bürgerlicher Zustand, status civilis*) -con minúscula- designa en general la situación, la circunstancia, de hallarse en un Estado.

³¹⁷I. Kant: MdS, VI, p. 242; C. p. 54.

³¹⁸Ibidem, p. 297; C. p. 124. El subrayado es nuestro.

constante peligro de perder lo que innatamente le pertenece, el ejercicio de su libertad que implica posesión de propiedades:

*"Mientras pretenden estar y permanecer en este estado de libertad exterior sin ley, los hombres no son injustos en modo alguno unos con otros si luchan entre sí, porque lo que vale para uno vale también recíprocamente para el otro, como en un convenio (uti partes de iure suo disponunt, ita ius est); pero en realidad son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia."*³¹⁹

Kant llama al estado natural en varias ocasiones estado ajurídico, sin embargo hemos de entender esa ajuridicidad no como ausencia de Derecho como tal sino más bien como ausencia de Estado, el cual supone necesariamente un órgano que dota de eficacia al Derecho. Sin embargo Kant es consciente de la contradicción que el Derecho natural privado del estado preestatal conlleva puesto que todo Derecho, como conjunto de condiciones que posibilita la conciliación de los arbitrios bajo una ley universal, supone necesariamente dos condiciones que el Derecho privado no reúne; estas condiciones son las siguientes:

a) El Derecho, mediante coacción, tiene que hacer posible la libertad externa de los arbitrios, coacción que requiere el consentimiento de quienes deben obedecerlo para no anular la libertad misma que el Derecho ha de posibilitar; por consiguiente, el Derecho exige una voluntad común, una voluntad unida de los miembros de la comunidad cuya convivencia el Derecho facilita.

b) El Derecho sólo es eficaz si es respaldado por un poder, por una fuerza física, que impone las leyes queridas por la voluntad común, mas un órgano dotado de poder coactivo encargado de hacer cumplir las leyes en un régimen de libertad sólo es posible en un Estado.

³¹⁹Ibidem, pp. 307-308; C. p. 138.

Pues bien, en el estado de naturaleza podemos hablar de un Derecho natural privado porque se cumple la primera condición, existe una "tácita" voluntad comunitaria en cuanto que existe la comunidad originaria del suelo que legitima las propiedades privadas. A pesar de que la comunidad originaria es una voluntad común tácita y no está realmente constituida, está dotada de "cierta capacidad jurídica" en el ámbito de las adquisiciones reconociendo el Derecho natural privado.

La segunda condición, sin embargo, no se cumple en el estado de naturaleza, pues en éste se carece de un poder que haga valer efectivamente el Derecho; el Derecho del estado de naturaleza es privado, carente de efectividad en la armonización de los arbitrios, termina en guerra en caso de conflicto, todo lo cual significa que es un Derecho que no puede ser Derecho. Por ese motivo, dado que la pretensión jurídica del estado de naturaleza es una exigencia abstracta de Derecho porque es un Derecho ineficaz que no puede ejercer como tal, la razón jurídico-práctica que ordena que no haya guerra, convierte en un deber, en un imperativo categórico, el salir del estado natural y fundar uno civil:

"Esta necesidad que constriñe al hombre -tan apasionado por la libertad sin ataduras- a ingresar en ese estado de coerción, es en verdad la mayor de todas, esto es, aquélla que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad."³²⁰

Así pues, un Derecho que se haga valer -eficaz- bajo una ley universal de libertad sólo es posible cuando se forma una voluntad realmente unificada de ciudadanos y poder fáctico coactivo; ahora bien, "el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación es el estado civil."³²¹ Se concluye, entonces, que la naturaleza del estado preestatal es

³²⁰I. Kant: *Idee*, VIII, p. 22; R.A. p. 11.

³²¹I. Kant: *MdS*, VI, p. 264; C. pp. 80-81. El subrayado es nuestro.

trascenderse a sí mismo mediante la creación de un estado civil con Derecho público. El paso del Derecho privado al público se desprende analíticamente del mismo concepto de Derecho; ambos Derechos, público y privado, se requieren mutuamente: El Derecho privado del estado de naturaleza precisa del civil para hacer perentorias las propiedades, posibilitando la esfera de acción que por derecho pertenece a los arbitrios humanos, de ahí que salir del estado natural y crear uno civil sea un deber: hay que firmar el contrato originario por el que se pone fin al estado de naturaleza. El Derecho público requiere del privado porque aquél asegura los derechos pero ni los fija ni los determina, sino que supone ya el conjunto de derechos que él sólo tiene que proteger eficazmente:

"Del Derecho privado en el estado de naturaleza surge, entonces, el postulado del Derecho público: en una situación de coexistencia inevitable con todos los demás, debes pasar de aquel estado a un estado jurídico, es decir, a un estado de justicia distributiva. La razón para ello puede extraerse analíticamente del concepto de Derecho en las relaciones externas, por oposición a la violencia(violentia)."³²²

El estado de naturaleza precede necesariamente al jurídico y conduce a él³²³, por eso, como afirmamos anteriormente, la materia, el contenido, de los dos Derechos no tiene por qué ser distinta, su diferencia estriba en la forma

³²²Ibidem, p. 307; C. p. 137. El subrayado es nuestro. Asimismo es esclarecedor el siguiente texto: "Si antes de entrar en el estado civil no se quisiera reconocer ninguna adquisición como legal, ni siquiera provisionalmente, entonces aquel estado mismo sería imposible. Porque, en cuanto a la forma, las leyes sobre lo mío y lo tuyo en el estado de naturaleza contienen lo mismo que prescriben en el estado civil, en cuanto éste se piensa sólo según conceptos puros de la razón; sólo que en este último se ofrecen las condiciones bajo las cuales aquéllas logran realizarse (conforme a la justicia distributiva). -Así pues, si en el estado de naturaleza tampoco hubiera *provisionalmente* un mío y un tuyo exteriores, tampoco habría deberes jurídicos sobre ello y, por consiguiente, tampoco mandato alguno de salir de aquel estado." I. Kant: MdS, VI, pp. 312-313; C. pp. 135-136.

³²³Véase I. Kant: MdS, VI, p. 267; C. p. 85.

"jurídica"³²⁴: el Derecho público, positivo, supone la existencia de un Estado, la voluntad común de los ciudadanos y una autoridad con fuerza coactiva legítima. De este modo, Derecho público y privado no son dos Derechos distintos, sino dos momentos diferentes de la fundamentación racional del Derecho y de la comunidad política que aquél posibilita.³²⁵

Como vemos, la deducción de los conceptos de Derecho y Estado no se efectúa partiendo del particular: el estado natural con su "rudimentario" Derecho natural exige de la perspectiva comunitaria, pues la libertad personal, mas la libertad personal siempre se encuentra con el dilema de convertirse en salvaje libertad -egoísta- o ser una libertad comunitaria; la opción por la segunda conlleva el deber de ingresar en una comunidad política, que es más que una estrategia del egoísmo para conseguir la coexistencia pacífica; y es que Kant, al declarar la necesidad racional del Estado, va más allá del contractualismo.

II.c. El contrato originario

La razón jurídico-práctica tiene que poder legitimar un orden seguro de convivencia en libertad, orden que en el estado de naturaleza sólo es provisional. Sin embargo, basándome en el Derecho privado racional puedo obligar a los hombres "a entrar en un estado social-legal o a apartarse de mi

³²⁴No obstante, Kant reconoce que habrá situaciones en que la sentencia del tribunal (en el caso de que pudiera haberla en el Derecho privado) sería distinta en uno u otro Derecho, dado que el juez del Derecho público no podrá "aventurarse en presunciones de lo que una u otra parte pueda haber pensado", teniendo que basarse en lo seguro. Un ejemplo de ello sería el contrato de donación:

"(...)el juicio en el *estado de naturaleza*, es decir, según la constitución de la cosa, rezará así: el daño del deterioro sufrido por una cosa recae sobre el *comodatario* (*casum sentit commodatarius*); en cambio en el estado civil, por tanto, ante un tribunal la sentencia será: el daño recae sobre *el que presta* (*casum sentit dominus*); y será en verdad radicalmente diferente de la sentencia del mero sentido común, porque un juez público no puede aventurarse en presunciones de lo que una u otra parte puede haber pensado, sino que ha de cargar con el daño quien no ha preservado su libertad respecto de todo daño que sufra la cosa prestada, añadiendo un contrato especial." I. Kant: MdS, VI, p. 300; C. p. 128.

³²⁵Véase sobre el tema F. González Vicén: *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit, pp. 74-75.

lado"³²⁶, pues la libertad, derecho innato, posibilita la coacción sobre los otros a obligarles a entrar mediante un pacto en un estado jurídico en el que el ejercicio de la libertad quede asegurado; de ahí que sea un deber salir del estado de naturaleza.

El estado de naturaleza es contradictorio y ha de ser trascendido mas al mismo tiempo es condición de posibilidad del estado civil, porque si no hubiera coacción para firmar el pacto, éste sería imposible; ciertamente, la coacción a firmar es previa al pacto, por eso el estado civil no puede prescindir del estado de naturaleza en tanto que idea regulativa de una voluntad común tácita, de una "cierta comunidad" que acuerda constituirse en comunidad propiamente política. En definitiva, la comunidad política supone una comunidad previa que sin ser propiamente política es "cierta comunidad", lo que cambia entre ellas es el grado de explicitación del compromiso entre sus miembros y la sanción efectiva ante su incumplimiento.

El origen de la comunidad política es un pacto civil que es un contrato. Un contrato es un acto por el que se unifican por interés mutuo al menos dos arbitrios y gracias al cual algo que uno tiene pasa a otro que consiente según unas condiciones³²⁷. Aplicado eso al contrato originario podemos definir éste como la unificación del arbitrio de todos los miembros -todos y cada uno- de una sociedad o pueblo en la decisión de constituirse en comunidad política; lo que se transfiere en este caso es la libertad externa salvaje y se consiente con la condición de conseguir la libertad en una comunidad con Derecho público³²⁸.

³²⁶I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 349; A. p. 14. En este sentido es claro Kant en *MdS*, p. 264; C. p. 81, donde afirma: "(...) es un principio del Derecho privado, según el cual cada uno está autorizado a ejercer aquella coacción que posibilite salir del estado de naturaleza e ingresar en el estado civil, que es el único que puede hacer perentoria toda adquisición."

³²⁷I. Kant: *MdS*, VI, p. 271; C. 90.

³²⁸Véase I. Kant: *MdS*, VI, p. 232; C. p. 42. Como puede comprobarse la libertad que el Derecho debe defender es la del ejercicio de la autonomía y no la libertad concebida a la manera hobbesiana, sólo así se explica la necesidad racional del Estado; véase C.L. Carr: *Kant's Theory of Political Authority, History of Political Thought*, X (1989) 4, pp. 723-726.

Por el contrato originario se constituye una voluntad común jurídicamente explícita que se convierte en poder legislativo, se otorga poder ejecutivo al gobernante y se constituye un poder judicial que sanciona el incumplimiento de las leyes.

Tampoco el contrato originario es para Kant el contrato primitivo, pues aquél no tuvo lugar en un momento histórico determinable en el tiempo³²⁹, sino que es una idea *a priori* de la razón con realidad práctica en tanto que posibilitante de la fundamentación racional de las comunidades políticas o Estados:

*"El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado -aunque propiamente hablando sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad- es el contrato originario, según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo renuncian a su libertad exterior para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (universi) y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora."*³³⁰

En toda comunidad tiene que haber obediencia a leyes coactivas que conciernen a todos, pero a la vez tiene que haber un espíritu de libertad, "pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima a fin de no incurrir en contradicción consigo mismos."³³¹ No debe resultar paradójica la coexistencia de una libertad íntegra y el sometimiento a leyes -la filosofía práctica kantiana

³²⁹Véase I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 297; R.A. pp. 36-37.

³³⁰I. Kant: *MdS*, VI, pp. 315-316; *C.* pp. 145-146. El subrayado es nuestro. Kant no hace un uso sistemático del término "pueblo" (*Volk*), unas veces lo distingue de comunidad (*gemeines Wesen*), denominando al conjunto de individuos antes de constituirse en comunidad política (como en el texto de arriba), en otras ocasiones pueblo es sinónimo de comunidad; para evitar equívocos intentaremos precisar el sentido de la palabra cuando aparezca.

³³¹I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 305; R.A. p. 48.

es una buena muestra de cómo la libertad es determinación-, pues así sucede siempre que la razón dicta las leyes. En efecto, la comunidad política posibilita la libertad porque las leyes en las que se funda surgen del consentimiento de todos y cada uno de los miembros.

Como puede observarse, también en la comunidad política es el criterio de la universalidad el que fundamenta las leyes: es la voluntad legisladora de cada uno -la razón práctico-jurídica-, la que promulga las leyes a las que absolutamente todos deben someterse. La voluntad general es la voluntad de todos, pero no como suma empírica de los arbitrios, sino como asentimiento racional de todos los hombres, que como seres libres tienen la opción de escoger entre destruirse mutuamente por las guerras al dar rienda suelta a su libertad salvaje, o limitar esa la libertad por una ley universal de convivencia con los otros arbitrios³³²:

"Pero una ley pública, que determina para todos lo que les debe estar jurídicamente permitido o prohibido, es el acto de una voluntad pública, de la cual procede todo Derecho, y, por tanto, no ha de cometer injusticia contra nadie. Mas, a este respecto, tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo) pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia, mientras que tratándose de otro distinto de uno mismo, la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser justo; consiguientemente, su ley requeriría aún otra ley que limitara su legislación, y por ello ninguna voluntad particular puede ser legisladora para una comunidad(...). A esta ley fundamental, que sólo puede emanar de la voluntad general (unida) del pueblo, se le llama contrato originario." ³³³

³³²Es clara la influencia rousseauiana en las expresiones mismas de "voluntad general" y "voluntad común"; véase J.J. Rousseau: *Contrat social*, op. cit., L. II, ch. III; L. IV, Ch. I. Sobre la influencia del pensador ginebrino en Kant véase: E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe. Two essays*, Princeton, Princeton University Press, 1.945, pp 1-60; G. Vlachos: *La pensée politique de Kant*, Paris, P.U.F., 1.962, pp. 52-72; J. Rubio Carracedo: "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant", *Esplendor y miseria de la filosofía kantiana*, op. cit., pp. 29-74. J. Gómez Caffarena: *El teísmo moral en Kant*, op. cit., pp. 166-168; J. Schmucker: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritische Schriften und Reflexionen*, Hain, Meisenheim am Glan, 1.961, pp. 252-254. Éstos dos últimos sugieren que la voluntad general rousseauiana queda interiorizada en Kant.

³³³I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, pp. 294-295; R.A. pp. 33-34. El subrayado es nuestro.

En la comunidad política existe una unidad y una armonía entre los ciudadanos porque todos desean la convivencia pacífica bajo una ley universal de libertad y hay un interés común por esa comunidad. La idea del contrato social posibilita un marco real en el que los arbitrios pueden interactuar en libertad bajo leyes ya públicas, de manera que en caso de conflicto sea el tribunal de justicia quien decida conforme a ellas:

*"El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico, es el Derecho público.-Éste es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una **constitución (constitutio)** para participar de aquello que es de Derecho. -Este estado de los individuos de un pueblo en mutua relación es el estado civil (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el Estado (*civitas*) que se denomina **comunidad (res publica latius sic dicta)** en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico;"³³⁴*

³³⁴I. Kant: MdS, VI, p. 311; C. pp. 139-140.

CAPÍTULO III. EL ESTADO CIVIL: LA COMUNIDAD POLÍTICA

III.a. El Estado como necesidad racional: la división de poderes

El estado jurídico es la situación de un conjunto de hombres que contiene las condiciones bajo las cuales cada uno puede participar de su derecho"³³⁵, esto es, leyes jurídicas realmente coactivas -Derecho público-. Ya hemos dicho que el paso del estado natural al civil, en el que se constituye una comunidad política, es necesario y se funda en la voluntad común que se constituye por el contrato originario que, como idea regulativa, supone la existencia de una comunidad originaria. Kant quiere fundamentar la necesidad racional del Estado³³⁶, pero no se trata de justificar este o aquel Estado atendiendo a los diversos fines que puedan adoptar, pues también en la filosofía política se deja a un lado lo material, empírico; si la fundamentación del Estado estuviera en función de los fines que sus miembros persiguen, el mandato de entrar en una comunidad política sería un imperativo hipotético y como tal falta de la necesidad y universalidad propias de los mandatos categóricos racionales. Considera Kant que los hombres deben constituir comunidades políticas no porque sea conveniente a los fines que persiguen, sino independientemente de ellos, para procurarse la posibilidad de buscar libremente los fines que se propongan: la libertad es el último fundamento de la política. Así, el Derecho público -político- del Estado crea la esfera de interacción de los distintos arbitrios humanos en que pueden perseguir los fines que libremente asuman:

³³⁵I. Kant: MdS, VI, pp. 305-306; C. pp. 135-136.

³³⁶Sobre este tema véase F. González Vicén: *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit, p. 22.; H. Williams: *Kant's Political Philosophy*, New York, Blackwell, 1.983, pp. 70-71; y C.L. Carr: op. cit, p. 72 ss..

"Sin embargo, el concepto de un Derecho externo en general procede enteramente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí, y no tienen nada que ver con el fin que todos los hombres persiguen de modo natural (el propósito de ser felices) ni con la prescripción de los medios para lograrlo; de suerte que, por tanto, este fin no ha de inmiscuirse de ninguna manera en aquella ley a título de fundamento para determinarla."³³⁷

Como puede constatarse, esta fundamentación racional *a priori* del Estado, independientemente de la forma de organización y fines concretos, concuerda con el antieudemonismo kantiano. Efectivamente, una fundamentación del Estado basada en el fin eudemonístico sólo daría razón de cierto tipo de asociaciones jurídicas, pero no de una comunidad política, ya que a ésta le es inherente ser un fin en sí misma; si la comunidad política se basara en el interés de sus miembros por conseguir la felicidad, sería una asociación utilitarista, un conglomerado de individuos que pactan para poder tranquilamente dedicarse a la propia felicidad que el Estado facilita; pero entonces la necesidad del Estado no es categórica, sino que está condicionada a que el individuo quiera conseguir la felicidad en cierta "armonía" con los otros. Además si fuera el Estado el que debiera procurar la felicidad a sus miembros, como lo que hace feliz a un hombre no hace necesariamente feliz a otro, se convertiría en un Estado paternalista que impondría la concepción de felicidad que tuvieran los hombres que detentan el poder, pero un Estado paternalista preocupado por hacer felices a sus súbditos es un Estado despótico que contradice la misma función para la que se crea, la protección del derecho a la libertad.

La fundamentación racional del Estado que lleva a cabo Kant parte de la facultad moral del derecho innato a la libertad, ya que el mandato racional de entrar en un estado civil se deriva del mandato moral del ejercicio de la

³³⁷I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 289; R.A. p. 26.

autonomía, con lo cual la comunidad política encuentra su fundamento último en la moralidad:

*"Así pues, en virtud de tres poderes diferentes (potestas legislativa, executoria, iudiciaria) tiene su autonomía el Estado (civitas), es decir, se configura y mantiene a sí mismo según leyes de la libertad.-En su unión reside la salud del Estado (salus reipublicae suprema lex est); por la que no hemos de entender ni el bienestar de los ciudadanos ni su felicidad; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar a través de un imperativo categórico."*³³⁸

Como la razón no puede contradecirse ordenando un Derecho que aniquile la libertad que ha de garantizar la división de poderes se deduce de la definición de Estado, generando la única estructura que puede fundar una comunidad política como tal: únicamente en la voluntad del pueblo constituido en comunidad, en tanto que conjunto de hombres determinados por la razón jurídico-práctica, puede residir el poder legislativo; dado que sólo contra uno mismo no se comete injusticia, para que las leyes sean justas han de proceder de la voluntad de todos y cada uno de los miembros de la comunidad política:

"El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo. Porque, ya que de él debe proceder todo Derecho, no ha de poder actuar injustamente con nadie mediante su ley. Pues si alguien decreta algo respecto de otro, siempre es posible que con

³³⁸I Kant: MdS, VI, p. 318; C. p. 149. También es significativo el siguiente texto: "Pues no se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno: éste es el principio supremo del que han de emanar todas las máximas que conciernen a una comunidad, principio que no está limitado por ningún otro. Respecto de lo primero (de la felicidad) no hay ningún principio universalmente válido que pueda ser considerado como ley.(...) La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su crédito; pero la salud pública que se ha de tomar en consideración *ante todo* es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros súbditos." I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 298; R.A. p. 38. El subrayado es nuestro. Véase también *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 302; R.A. p. 44, y *ZeF*, VIII, p. 379; A. p. 58.

ello cometa injusticia contra él, pero nunca en aquello que decide sobre sí mismo (en efecto, volenti non fit iniuria). De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora."³³⁹

Ahora bien, como el hombre es un ser insocial y social a un tiempo, aunque sea la razón -voluntad común- la que ordene las leyes, sin la persona física que haga valer sus mandatos la comunidad política se reducirá a una mera idea, por eso se hace necesario un jefe del Estado, "una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo."³⁴⁰ De esta forma, el poder ejecutivo corresponde a un gobierno dotado de un poder fuerte; el poder judicial será detentado por un conjunto de expertos en leyes que juzgarán según la justicia de un tribunal -no según la justicia de su razón privada-. Esta división de poderes esencial al Estado no implica necesariamente una separación física de las personas que los detentan, a juicio de Kant basta con una separación "en el espíritu"; así en una misma persona pueden residir los poderes ejecutivo y legislativo, siempre y cuando al actuar como legislador el gobernante adopte la perspectiva comunitaria dando las leyes que los ciudadanos se hubiesen dado³⁴¹.

La división de poderes posibilita la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*), mas para que ese mandato no sea contrario a la autonomía, *imperans* y *subditus* han de ser los mismos, sólo que considerados desde distintos puntos de vista. En efecto, en el Estado sólo puede garantizarse coactivamente la libertad si los súbditos son al mismo tiempo legisladores, si cada miembro es colegislador con los otros arbitrios; pero la necesidad de los

³³⁹I. Kant: MdS, VI, pp. 313-314; C. p. 143. El subrayado es nuestro.

³⁴⁰Ibidem, p. 338; C. p. 176.

³⁴¹A juzgar por Kant éste sería el caso de Federico II el Grande; véase ZeF, VIII, p. 352; A. p. 19.

dos puntos de vista radica en la heterogeneidad de la naturaleza humana: por un lado, el hombre quiere las leyes que la razón impone como única posibilidad de armonizar el ejercicio de los arbitrios y lo quiere en tanto que ser racional-social que posee derechos; pero al mismo tiempo que la razón le dicta las leyes que hacen posible la comunidad, las inclinaciones sensibles tienden a la insociabilidad, es decir, a quebrantar aquéllas leyes que él mismo *qua* racional se da. Análogamente a lo que sucedía en la ética, también en lo jurídico el individuo cae en contradicción cuando quiere una misma ley para todos y necesariamente, pero intenta exceptuarse a sí mismo de su cumplimiento.

Como vemos, de la fundamentación racional del Estado se sigue una serie de requisitos que toda comunidad política, independientemente de la concreción histórica que adopte, debe cumplir: todo Estado ha de regirse por la separación de poderes, en representación de la voluntad unida del pueblo y ha de tener por fin último la pacífica y armónica convivencia de los arbitrios libres que les permita lograr sus fines particulares. Dada la peculiar naturaleza humana - insocial-social-, el Estado, al estar dotado de un poder fáctico fuerte y fundarse en un acuerdo entre sus miembros de limitar la libertad salvaje sometiéndose a leyes públicas, es la única unión que posibilita la libertad.

III.b. Formas del Estado

Las formas del Estado son las distintas maneras de entender la relación entre la persona física que detenta el supremo poder, el jefe del Estado, y el que obedece, el súbdito; estas formas del Estado pueden clasificarse por la cantidad de personas que poseen el poder o por el modo de gobernar.

Atendiendo a la primera clasificación, el número de personas que detentan el poder, las formas son: autocracia, en la que uno manda en el Estado sobre todos, aristocracia, en la que algunos, que entre sí son iguales, mandan sobre

todos los demás, y democracia, en la que todos juntos mandan sobre cada uno, por tanto también sobre sí mismo³⁴².

La segunda clasificación, el modo de gobernar, "se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder"³⁴³ y según ella las formas del Estado pueden ser republicanas o despóticas³⁴⁴. Si el poder legislativo se ejerce mediante representantes del pueblo -dado que el pueblo, en tanto que voluntad comunitaria, es el único en el que puede residir el poder de legislar-, el modo de gobernar es republicano, sean los representantes uno, varios o el pueblo entero.

El republicanismo es el modo de gobernar conforme a la separación de los poderes -separación al menos "en el espíritu"-; si se anula dicha división disponiéndolo todo arbitrariamente al capricho de una voluntad particular privada, se genera despotismo, que es "el principio de la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado, con lo que la voluntad pública es manejada por el gobernante como su voluntad particular."³⁴⁵

A pesar de esta distinción, Kant acaba afirmando que toda forma de gobierno que no sea representativa -republicana- es propiamente una no-forma, "porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona"³⁴⁶; de ese modo el despotismo no es propiamente una forma de Estado.

³⁴²I. Kant: MdS, VI, p. 338; C. p. 176.

³⁴³I. Kant: ZeF, VIII, p. 351; A. p. 18.

³⁴⁴No debe confundirse democracia y republicanismo en la filosofía kantiana: republicanismo significa separación de poderes y representación de la voluntad común, mientras que la democracia de la que habla Kant es la directa, en la que no existe representatividad. El hecho de que Kant no considere la democracia representativa en la que el pueblo escoge sus representantes se explica porque su modelo de autoridad gira en torno al gobierno y no en torno a un parlamento.

³⁴⁵I. Kant: ZeF, VIII, p. 352; A. p. 18.

³⁴⁶I. Kant: ZeF, VIII, p. 352; A. p. 19.

Una vez establecida la distinción de formas de Estado cabe preguntarse cuál es la mejor forma, a lo que Kant responde distinguiendo entre aquella forma que es la mejor desde el punto de vista de la administración del Derecho y la que es mejor respecto del Derecho mismo. Desde el primer punto de vista, la administración del Derecho, la forma más sencilla es también la mejor, y ésta es la autocracia, pues la presencia de un solo hombre representando a la comunidad agiliza los procedimientos: cuanto más reducido es el número de personas del gobierno y cuanto mayor es la representación de los mismos, "tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo y puede esperarse que se llegue finalmente a él a través de sucesivas reformas."³⁴⁷ Desde el punto de vista del Derecho mismo ya no es la autocracia la mejor forma, pues el peligro de que el monarca se convierta en tirano -el peligro de despotismo- es mayor que en las otras formas, donde hay más gente en el poder para refrenar los posibles abusos de uno de ellos. Desde el punto de vista del Derecho será buena aquella forma que, sea quien sea el que detente el poder e independientemente de su número, instaurará el republicanismo³⁴⁸, lo cual viene a decir que el buen gobernante será aquél que instaure una buena forma de Estado:

"En cuanto a la vaga esperanza con que el pueblo debe contentarse de que la monarquía (propiamente hablando aquí, la autocracia) sea la mejor constitución si el monarca es bueno (es decir, que no sólo tiene la voluntad sino también la visión para ello), pertenece a las sabias sentencias tautológicas y no dice sino que la mejor constitución es aquella por la que el administrador del Estado se convierte en el mejor gobernante, es decir, aquella que es la mejor."³⁴⁹

³⁴⁷Ibidem, p. 352; A. pp. 19-20.

³⁴⁸Véase I. Kant: MdS, VI, pp. 340-341; C. pp. 178-179.

³⁴⁹Ibidem, p. 339; C. p. 177. El subrayado es nuestro.

Kant condena la democracia directa -no representativa- basándose en el punto de vista de la administración del Derecho, pues considera que si bien en la autocracia y la aristocracia es posible al menos adoptar el espíritu de un sistema representativo, "la constitución democrática, por el contrario lo hace imposible porque todos quieren ser soberano (Herr)"³⁵⁰. De esta forma, según el pensador alemán de las tres formas de Estado -autocracia, aristocracia y democracia-, la democracia directa, en tanto que no representativa, es "necesariamente un despotismo", pues funda un poder ejecutivo "donde todos deciden sobre y también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad"³⁵¹. Nuestro autor considera plausible que un hombre o un grupo reducido de ellos se desprenda del interés egoísta y pueda, adoptando la perspectiva del interés común, gobernar en representación de la comunidad. La autocracia es sencilla porque sólo un sólo hombre debe asumir la perspectiva comunitaria, aunque también es la que corre más peligro de caer en el despotismo; en la aristocracia, al aumentar el número de los gobernantes, se complican los trámites, y aunque igualmente puede degenerar en despotismo, tal probabilidad se aminora al ser varios los que detentan el poder, ya que entre ellos pueden controlarse; por el contrario, considera Kant que la democracia directa es el despotismo más poderoso, pues los miembros de una comunidad no gobiernan en representación de ella sino como voluntades particulares que confían en crear una mayoría haciéndola pasar por la voluntad comunitaria:

"Es fácil de percatarse de que la forma autocrática del Estado es la más sencilla, es decir, consiste en la relación de uno (el rey) con el pueblo, por tanto, en ella sólo uno es legislador. La aristocracia se compone ya de dos relaciones: la de los notables (como

³⁵⁰I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 351; A. p. 19.

³⁵¹Ibidem, p. 351; A. pp. 18-19.

legisladores) entre sí para constituir el soberano, y después la de este soberano con el pueblo; pero la democrática es la más compleja, porque se trata de unificar primero la voluntad de todos para desde ahí formar un pueblo, luego la de los ciudadanos para formar una comunidad y después para poner a la cabeza de esa comunidad al soberano, que es esta voluntad unida misma."³⁵²

Efectivamente, es más fácil hacer ver a un hombre o un grupo de ellos el error de confundir la voluntad privada con la comunitaria que a una mayoría que se impone sin aducir más razones que las cuantitativas; pero discrepamos en que necesariamente la democracia directa sea un despotismo, es decir, que no sea posible que todos los miembros de una comunidad puedan llegar a acuerdos racionales si como tales son capaces de desprenderse del interés particular -aunque sería más sencilla la democracia representativa que no se contempla en este contexto-.

La razón nos ordena salir del estado de naturaleza, acabar con el peligro de guerra y fundar una comunidad política, pero no es suficiente cualquier orden civil sino que la razón manda aspirar continuamente al mejor orden civil: es un mandato de la razón aspirar a un orden político en el que cada uno pueda lograr sus propios fines mas no a costa de los fines de los demás sino con su colaboración. Ahora bien, sólo el gobierno republicano puede crear comunidades políticas en el pleno sentido de la palabra; en efecto, "república" significa libertad de los súbditos en tanto que hombres aun bajo el dominio de leyes coactivas, lo cual es posible porque en ella se forma una voluntad comunitaria en la que los ciudadanos son colegisladores y el *imperans* adopta el punto de vista de la comunidad. Frente al paternalismo que trata a los súbditos como si fueran menores de edad erigiéndose el gobierno en el tutor de aquéllas³⁵³, la república propone un gobierno patriótico, en el que se trata la

³⁵²I. Kant: MdS, VI, p. 339; C. pp. 176-177.

³⁵³Véase I. Kant: Was ist Aufklärung?, VIII, p. 35; E. p. 25.

unidad estatal como si fuera una unidad familiar en el que el interés comunitario está por encima de la suma de los intereses particulares:

"Un gobierno que fuera a la vez legislador tendría que denominarse despótico por contraposición al patriótico; por gobierno patriótico no debe entenderse el paternalista (regimen paternale), que es el más despótico de todos (el que trata a los ciudadanos como niños), sino un gobierno patrio (regimen civitatis et patriae), en que el Estado mismo (civitas) trata a sus súbditos efectivamente como miembros de una familia, pero a la vez como ciudadanos, es decir, según las leyes de su propia independencia, de modo que cada uno se posea a sí mismo y no dependa de la voluntad absoluta de otro, que está junto a él o por encima de él." 354

Sólo la república cumple los rasgos que caracterizan una comunidad: hay un interés en la comunidad misma más allá de los intereses particulares, al coexistir la autonomía con la coacción se crea una armonía y unidad entre los miembros que va más allá de la ausencia de guerra, y al ser una unidad patriótica crea lazos afectivos entre sus miembros. La constitución republicana es, por tanto, la mejor forma de gobierno por dos razones: primera, por la pureza de su origen, dado que proviene de un mandato racional; segunda, porque el fin último (*letzter Zweck*) que persigue es la paz, la convivencia armónica de los arbitrios bajo leyes de libertad. En otro tipo de asociaciones políticas no coexistirá la libertad con la coacción, y dado que habrá una tensión inestable entre los intereses de los ciudadanos y el poder que los controla, el peligro de guerra permanece latente.

³⁵⁴I. Kant: MdS, VI, pp. 316-137; C. p. 147. En este sentido también es significativo el siguiente texto: "No un gobierno *paternalista*, sino uno *patriótico* (*imperium non paternale, sed patrioticum*) es el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos, tomando en consideración, al mismo tiempo, la benevolencia del soberano. Porque el modo de pensar patriótico es aquél en que cada uno de los que se hallan dentro del Estado (sin excluir al jefe) considera a la comunidad como el seno materno, o al país como el suelo paterno, del cual y sobre el cual él mismo ha surgido, y al que ha de legar también como una preciada herencia; es aquel modo de pensar en que cada uno sólo se considera autorizado para preservar sus derechos mediante leyes de la voluntad común, pero no para someter a su capricho incondicionado el uso de todo ello. Este derecho de libertad le asiste al miembro de la comunidad en cuanto hombre, es decir, en tanto que se trata de un ser que, en general, es capaz de tener derechos." I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 291; R.A. p. 28.

En conclusión, lo importante en las formas de Estado es que independientemente del número de gobernantes siempre representen a la comunidad de forma que gobiernen republicánamente respetando la separación de poderes y dejando una vía abierta al control del poder.

Toda comunidad ha de tener unidad y armonía, que es más que ausencia de guerra, pero si ha de darse un interés comunitario que vaya más allá del interés particular y unos lazos internos recíprocos que generen confianza entre los miembros, es imposible constituir comunidades políticas sin una fundamentación moral, sin que por ello la comunidad política sea ética, ya que ésta no precisa la coacción externa inherente a aquélla; esa fundamentación moral de la comunidad política parte de unos derechos y deberes del ciudadano y de unos derechos y deberes del jefe de la comunidad.

III.c. El ciudadano: derechos y deberes

Cuando se forma una comunidad política se establece radicalmente una jerarquía entre el *imperans* y los súbditos -el conjunto de ciudadanos³⁵⁵-, pero como es un Estado de Derecho donde la unión garantiza la libertad, el poder tiene unos límites. En efecto, en el Estado se garantiza el cumplimiento del Derecho que posibilita el ejercicio de derechos fundamentales como son la libertad, la igualdad y la independencia. Dichos derechos son límites que el *imperans* no debe traspasar, pues aquellos derechos no son leyes que dicta el Estado ya constituido, "sino las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del Derecho humano externo en general."³⁵⁶

³⁵⁵Nos referimos al ciudadano de un Estado -*citoyen*, *Staatsbürger*- no al ciudadano de la ciudad -*bourgeois*, *Stadtbürger*-.

³⁵⁶I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 290; R.A. p. 27. Véase también *ZeF*, VIII, pp. 349-50; A. p. 15.

La libertad es el derecho que todo hombre tiene a la autodeterminación y al ejercicio "exterior" de tal autodeterminación mientras sea acorde con la de los otros.

La igualdad jurídica no es la igualdad de todos los hombres en cuanto libres y dignos englobada en el derecho innato a la libertad³⁵⁷; la igualdad jurídica alude a los súbditos ante la coacción de la ley, mas con respecto al *imperans* es desigualdad, dado que no es lícito coaccionar a aquél que coacciona. La igualdad en este sentido significa que ninguno de los súbditos puede coaccionar a otro sino mediante la ley pública, igual para todos y que nadie puede perder la capacidad de coaccionar a que se le respeten sus derechos³⁵⁸:

*"Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción."*³⁵⁹

Nadie puede mediante el acto jurídico de un contrato "hacer que no tenga derechos sino sólo deberes, pues con ello se despojaría a sí mismo del derecho de hacer un contrato y, por consiguiente, éste se autosuprimiría."³⁶⁰ Si se firmase un contrato por el cual alguien se despojara de su facultad de coaccionar renunciando a ser sujeto de derechos, seguiría poseyendo el derecho a firmar un contrato; la pérdida de igualdad ante otro súbdito sería posible si el sujeto "creado" por el contrato, sujeto carente de derechos, anulara al sujeto que lo firmó, mas no es ése el caso, pues al mismo tiempo que

³⁵⁷Véase I.c. de esta segunda parte.

³⁵⁸Para nuestro autor la igualdad de los súbditos es compatible con la desigualdad económica, pues se refieren a asuntos diversos: la cantidad y grado de propiedad privada atañe, según Kant, a la materia pero no a la forma del Derecho mismo. Véase I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, pp. 291-292; R.A. p. 29.

³⁵⁹I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 291; R.A. pp. 28-29.

³⁶⁰Ibidem, p. 292; R.A. p. 30.

es sujeto sin derechos ha de reconocer el acto jurídico que lo convierte en tal, es decir, reconocerse como sujeto con derecho a firmar contratos. Así pues, nadie puede renunciar a sus derechos, y por tanto a la facultad de coaccionar para que se los respeten.

Por otro lado, la desigualdad con respecto al gobernante es condición de posibilidad de la misma comunidad política, en cuanto que ésta requiere necesariamente de la fuerza física coactiva que el gobernante posee; sin embargo, esta desigualdad indispensable en la comunidad política -desigualdad inexistente en la comunidad moral-, supone al mismo tiempo el mayor peligro contra ella, pues si el gobernante abusa del poder que el contrato originario le concedió, puede coartar la libertad de los ciudadanos sin que éstos, en virtud precisamente de aquella desigualdad, puedan defenderse³⁶¹.

La independencia en tanto que ciudadano se refiere a la autosuficiencia en la comunidad, a la capacidad de un hombre de mantenerse por sí mismo. Partiendo de la independencia Kant clasifica a los ciudadanos en activos y pasivos, los que tienen derecho a voto y los que no. Los ciudadanos pasivos son los que no se bastan a sí mismos teniendo que vender sus fuerzas a otro a cambio de un salario, aunque siempre se les ha de ofrecer la posibilidad de salir de tal estado y lograr la independencia. Son ciudadanos pasivos por naturaleza los niños y las mujeres, los primeros, si son varones, con el paso del tiempo podrán llegar a ser ciudadanos activos, las mujeres no podrán cambiar su suerte de ninguna de las maneras:

"Ahora bien: aquel que tiene derecho a voto en esta legislación se llama ciudadano (citoyen, esto es, ciudadano del Estado, no ciudadano de la ciudad, bourgeois). La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (sui iuris) y, por tanto, que tenga alguna propiedad (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le

³⁶¹ Volveremos a este tema en el epígrafe III.d.

mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no esté al servicio -en el sentido estricto de la palabra- de nadie más que de la comunidad."³⁶²

Aunque Kant asegura que la libertad y la igualdad no se menoscaban con la ciudadanía pasiva, pues ella sólo hace referencia a la capacidad para participar en la dirección de la comunidad³⁶³: A pesar de todo, nos resulta realmente difícil aceptar esta clasificación, y más cuando las razones aducidas -el recurrido "por naturaleza" en el caso de las mujeres y la necesidad de un salario- no son muy convincentes; Kant comienza introduciendo una serie de forzadas distinciones entre operario y artífice, venta de las propias fuerzas y venta del resultado de esas fuerzas, para acabar reconociendo la dificultad del tema:

*"Aquel que elabore un opus puede cederlo a otro mediante venta, como si fuera propiedad suya. Pero la praestatio operae no es una venta. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros operarii, no artifices (en el sentido más lato de la palabra), y no son miembros del Estado, por lo que tampoco están cualificados para ser ciudadanos. (...) el jornalero se diferencia del artista o del artesano, que hacen una obra y ésta les pertenece mientras no les sea pagada. Estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad (opus); el primero trueca el uso de sus fuerzas (operam), uso que cede a otro. Es algo difícil -lo confieso- determinar los requisitos que ha de satisfacer quien pretenda la posición de un hombre que sea su propio señor."*³⁶⁴

³⁶²I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 295; R.A. p. 34. El subrayado es nuestro. Véase también MdS, VI, pp. 314-315; C. pp. 144-145.

³⁶³El siguiente texto es explícito sobre este asunto: "Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del Estado, según leyes de la libertad natural y la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros activos; sólo se infiere que, sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad -correspondiente a ella- de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo." I. Kant: MdS, VI, p. 315; C. p. 145.

³⁶⁴I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 295; R.A. p. 34 nota. El subrayado es nuestro.

Quizá este voto censitario que propugna Kant sea una manera de evitar que los votos caigan en manos de gente no preparada para ejercerlo, considerando que es síntoma de la capacidad política de una persona la manera como económicamente subsiste; sin embargo, un hombre no depende de otro por propia voluntad, y seguramente dicha dependencia radica en cuestiones más profundas inherentes al sistema económico que Kant no investiga y que, sin duda, tienen su origen en aquel problema de la propiedad privada que quedó irresuelto.

De los deberes del hombre en la comunidad política, el primero es la obediencia a las leyes; dicha obediencia implica la ilegitimidad de una investigación sobre el origen del poder, dado que una investigación tal pondría en duda la autoridad de la persona que lo detenta, duda que incentivaría a su derrocamiento, lo cual supondría una vuelta al estado de naturaleza del que es un deber salir. Por tanto, es un deber obedecer las leyes del Estado, aceptar y respetar la autoridad sin dudar de su legitimidad, y éste es un deber no sólo jurídico sino también moral, aunque indirecto, porque sin él se socavan los fundamentos de la comunidad política -la necesidad de autoridad- y con ella la posibilidad de ejercer la autonomía. De este modo, cualquier intento de desobedecer el Derecho positivo, de subvertir el orden jurídico, será ilegítimo, sea cual sea este orden, en tanto que orden es racional y es un deber obedecerlo en todas las circunstancias sin excepción, ningún motivo puede justificar su desobediencia.

El tema de la ilegitimidad de la desobediencia civil ha traído ríos de tinta en la bibliografía kantiana, se han aducido razones de todo tipo para explicar por qué el pueblo constituido en comunidad, ¡la voluntad general!, no puede alzarse contra un régimen claramente despótico³⁶⁵, cuestión que todavía se

³⁶⁵Véase sobre el tema: H.L. Williams: *op. cit.*, pp. 198-214; R. Polin: *Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernement dans la philosophie politique de Kant, Annales de philosophie politique*, 4 (1962) pp. 163-187; W. Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1984, pp. 311-357; P. Nicholson: *Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign, Ethics*, 86 (1976) pp. 214-230; N. Bilbeny: *Kant*

complica más cuando de todos es conocido el entusiasmo "moral" que en Kant suscitó la Revolución francesa. La respuesta que ha aportado F. González Vicén³⁶⁶ es, a nuestro entender, la correcta, pues sin apelar a motivos más o menos "psicoanalíticos", como la edad de Kant, el miedo a la censura, un cambio de opinión por el cariz que con el regicidio toma la Revolución francesa etc, considera este autor que la negación de un derecho a la revolución está fundado en una lógica jurídica implecable que es la siguiente:

Una comunidad política, necesaria para el desarrollo del mismo hombre sólo puede legitimarse racionalmente mediante un pacto que establezca una jerarquía entre *imperans* y súbdito, jerarquía que es la única condición de posibilidad de salvaguardar la libertad en la convivencia de seres insociales-sociales como son los humanos. La salvaguardia de la libertad es posible porque la autoridad se establece mediante un contrato originario, por el que todos consienten la limitación de su libertad salvaje pero que el pueblo no puede romper cuando a su juicio considere que el contrato ha sido incumplido, ya que se volvería al estado de naturaleza del que es un deber salir. Intentar paliar la irreversibilidad del contrato con una ley que contemple la posibilidad de revolución es algo contradictorio, porque el poder fáctico del *imperans* es la condición de posibilidad de la comunidad política, y una ley tal consistiría precisamente en la eliminación de aquella autoridad. En efecto, la ilegitimidad de un derecho de resistencia radica en que la comunidad política sólo es posible por la existencia de una autoridad suprema con poder fáctico legitimada por el contrato originario, mas es contradictoria una fuerza suprema por encima de la "suprema" que dictara cuándo es lícito rebelarse: un derecho a la resistencia

y la Revolución Francesa. Refutación del derecho de resistencia civil, *Anuario de filosofía del derecho*, VI (1989) pp. 23-31.

³⁶⁶F. González Vicén: *La filosofía del Estado en Kant*, op. cit, pp. 94-95.

civil es una contradicción porque supone la existencia de dos autoridades supremas. Si se aceptase un derecho a oponerse al juicio del efectivo jefe de Estado, ¿quién debe decidir de qué lado está el Derecho?, ninguno de los dos podría, pues "por encima del jefe tendría que haber aún otro jefe que decidiera entre aquél y el pueblo, lo que resulta contradictorio."³⁶⁷ A la manera socrática dirá Kant que cualquier constitución jurídica, por injusta que sea es mejor que ninguna y que bajo ninguna circunstancia -ni siquiera un Derecho de necesidad (*ius in casu necessitatis*)- puede legitimarse la sublevación:

"(...) el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general.

De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión es el delito supremo y más punible en una comunidad porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente -el jefe de Estado- haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia." ³⁶⁸

A esto se añade la paradoja de que no puede ser la comunidad como tal la que reaccione frente al poder, pues la posibilidad misma de la comunidad radica en dicho poder, la reacción, entonces, sólo puede provenir de una facción que podría en caso de triunfo crear una nueva comunidad; sin embargo, en el transcurso de la constitución de la nueva comunidad

³⁶⁷I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 300; R.A. p. 40.

³⁶⁸I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 299; R. A. p. 40. Véase también de esta misma obra p. 301, R.A. p. 43, pp. 302-304; pp. 44-46, y MdS, VI, pp. 319-323; C. pp. 150-155, pp. 339-341; C. pp. 217-219, pp. 371-372; C. pp. 177-179; ZeF, VIII, p. 373; A. pp. 49-50 y pp. 382-383; A. pp. 62-64.

sobreveniría un vacío de poder, un estado de anarquía similar al estado de naturaleza, que atenta contra el derecho de los hombres:

*"En todo caso, aunque sea conculcado el contrato real del pueblo con el soberano, el pueblo no puede reaccionar de súbito como comunidad, sino sólo por facciones. Pues la constitución existente hasta entonces fue rota por el pueblo, y primeramente debería organizarse una nueva comunidad. Mas en ese momento se presenta un estado de anarquía con todas sus atrocidades, que al menos son posibles por él. Y la injusticia que entonces sobreviene es la que cada facción del pueblo causa a las otras."*³⁶⁹

Un derecho a la revolución supondría la contradicción de dos autoridades supremas, así como introduciría, al invalidar el contrato originario, una desconfianza en los contratos que destruye toda posibilidad de comunidad³⁷⁰

Se ha dicho que Kant acaba defendiendo el derecho positivo y el *statu quo* por encima de todo, incluso por encima de la autonomía moral³⁷¹; nosotros pensamos que Kant no es un reaccionario tradicionalista que defiende sin más el orden de cosas existente, si así fuera no se explicaría su acérrima defensa de la libertad de pluma para demandar reformas al poder en caso de actuaciones injustas, de la necesidad de una élite de intelectuales que asesore al *imperans*³⁷² exigiéndole la publicidad de las leyes:

"El súbdito no rebelde ha de poder admitir que su soberano no quiere ser injusto con él. Por tanto, puesto que todo hombre tiene, sin embargo, sus derechos inalienables, a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar, y puesto que, por otro lado, la injusticia que en su opinión sufre proviene, según esa hipótesis, del error o del desconocimiento de ciertas consecuencias por parte del poder

³⁶⁹I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 302; R.A. p. 43.

³⁷⁰Sobre esta desconfianza que mina la posibilidad de toda comunidad véase: *Über ein vermeintes Recht*, VIII, p. 426; P. p. 63.

³⁷¹Véase V. Vlachos: *op. cit.* pp. 336-365; J.M. Rodríguez Paniagua: *El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico*, *Anuario de filosofía del derecho*, IX (1962) pp. 35-50.

³⁷²Estos temas son tratados en los epígrafes III.d y IV.d. respectivamente.

supremo, resulta que se ha de otorgar al ciudadano -y además con permiso del propio soberano- la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad.(...)Por consiguiente, la libertad de pluma es el único paladín de los derechos del pueblo(...)"³⁷³

La negación del derecho de resistencia se fundamenta efectivamente en una lógica jurídica contundente, pero no por ello es Kant un tradicionalista, sólo defiende la reforma frente a cualquier revolución.

III.d. El imperativo categórico del soberano: la publicidad de las leyes

Ocupémonos ahora del otro elemento necesario de una comunidad política, el jefe del Estado³⁷⁴, aquella persona que dotada de poder tiene a su cargo la comunidad; al igual que el ciudadano también aquél tiene sus derechos y deberes aunque diferentes. Según Kant, el soberano en cuanto hombre es libre y digno como sus súbditos pero no es súbdito, no es un ciudadano más del Estado sino la autoridad suprema³⁷⁵, *conditio sine qua non* para la existencia del mismo Estado, en cuyo seno los hombres no se comportan como deben, necesitándose consiguientemente una coacción externa que les impela a ello:

"La misma unión civil (unio civilis) no puede denominarse adecuadamente sociedad; porque entre el soberano (imperans) y el súbdito (subditus) no existe

³⁷³I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 304; R.A. p. 46. Véase también de esa misma obra p. 305; R.A. p. 48, y *Erneuerte Frage*, VII, p. 89; R.A. p. 95.

³⁷⁴Utilizaremos indistintamente, como hace Kant, las expresiones de "jefe de Estado", "gobernante", y "soberano" para referirnos con todas ellas a la persona física que detenta el poder en el estado civil.

³⁷⁵Por esta desigualdad afirma Kant que el soberano no debe tener tierras, porque al ser la autoridad suprema y tener los ciudadanos el deber de no resistírsele, podría abusar de su poder y extender su dominio a donde quisiera, y en caso de disputa con un súbdito, no habría juez que pudiera intervenir como árbitro. Creemos que en ocasiones como ésta, Kant no distingue la persona física de la jurídica del que detenta el poder, distinción que sí tiene presente cuando alude, por ejemplo, al monarca déspota, y por eso acentúa la desigualdad entre *imperans* y *subditus* más de lo que se requiere. Lo cierto es que la tremenda desigualdad que establece entre la autoridad del que manda y la limitación del voto por motivo de sexo y propiedades son claras muestras de que Kant fue hijo de su tiempo.

una relación propia de socios; no son compañeros sino que están subordinados uno a otro, no coordinados, y los que se coordinan entre sí han de considerarse precisamente por eso como iguales, en la medida en que se encuentran sometidos a leyes comunes. Por tanto, aquella unión no es una sociedad, sino que más bien la produce."³⁷⁶

Esta desigualdad también se refleja en los diferentes deberes que soberano y súbdito tienen en la comunidad política: al ciudadano se le exige la conformidad de sus acciones a las leyes -legalidad-, al soberano moralidad, de modo que el contrato originario es para el monarca un imperativo categórico moral específico de su persona³⁷⁷. Para el ciudadano el deber estriba en salir del estado de naturaleza, firmando el pacto que constituye la comunidad política, y obedecer las leyes por las que la comunidad debe regirse; para el soberano el deber consiste en ser un mero representante de la voluntad común, hacer cumplir el pacto promulgando las leyes idóneas, sin olvidar que "lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo."³⁷⁸

Así pues, es un deber moral del soberano gobernar republicanamente, esto es, asumir la perspectiva de la voluntad comunitaria: cada vez que establezca una nueva ley el soberano ha de adoptar el imperativo específicamente suyo de actuar como si (*als ob*) fuera el mismo pueblo el que diese las leyes. Sólo así se comprenden las afirmaciones de Kant de que la verdadera política no puede dar un paso sin haber rendido antes pleitesía a la moral, ya que es ésta quien debe decir la última palabra.³⁷⁹ De esta manera en la política moral el gobernante es limitado, en la inmoral absoluto, éste es déspota, aquél

³⁷⁶I. Kant: MdS, VI, pp. 306-307; C. p. 137.

³⁷⁷Esta idea, ya clásica entre los intérpretes de la filosofía política kantiana, ha sido acuñada por A. Philonenko: *op. cit.*, p. 52 ss: "Chez Kant on peut dire que la notion de contrat social n'est qu'une quatrième formule de l'imperatif catégorique réservée à l'usage exclusif de la Souveraineté (puisque Kant admet justement le statut privilégié de la personne souveraine, seule placée devant le problème de la direction de l'Etat)."

³⁷⁸I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 304; R.A. p. 47.

³⁷⁹Véase I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 381; A. p. 60.

republicano; el déspota identifica la voluntad comunitaria que él representa con su voluntad particular, en el republicanismo la voluntad del soberano se identifica con la voluntad común porque adopta el punto de vista comunitario:

"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(...) 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 de repente), es deber de los monarcas, aunque manden autocráticamente, gobernar pese a todo de modo republicano (que no democrático), esto es, tratar al pueblo de acuerdo con principios conforme a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo, si bien no se le pida literalmente su consentimiento para ello."³⁸⁰

El soberano puede cerciorarse de que actúa según la voluntad general que representa no confundiéndola con la suya particular, mediante la "fórmula trascendental del Derecho público según conceptos puros *a priori* de la razón" que reza como sigue: "son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados."³⁸¹ Según este principio el legislador se obliga a dar las leyes como si hubiesen podido surgir de la voluntad unida de la comunidad, consiguientemente, no serán justas - aunque sí válidas en tanto que leyes jurídicas positivas³⁸², aquellas leyes a las que el pueblo no pudiera dar su consentimiento, pero para ello se requiere su conocimiento y, en consecuencia, su publicación; de ese modo las leyes no publicables serán injustas. Como puede observarse, Kant continúa con el

³⁸⁰I. Kant: *Erneuerte Frage*, VII, pp. 90-91; R.A. pp. 95-96. El subrayado es nuestro. Véase también *MdS*, VI, p. 227; C. p. 161.

³⁸¹I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 381; A. pp. 61-62.

³⁸²Como veremos más adelante -epígrafe III.e.-, Kant se mueve entre el iusnaturalismo y el positivismo jurídicos.

método trascendental, pues prescinde de lo empírico-material de las leyes, y al prescindir de la materia de una ley queda la mera forma de la publicidad -el poder ser publicada y conocida por todos-.

La justicia implica igualdad y alteridad, por eso la relación entre la publicidad y la justicia surge desde el momento en que las leyes afectan a las relaciones de los hombres entre sí: si una determinación ha de ser justa, ha de poder ser públicamente manifiesta, en caso contrario, si prospera únicamente en la clandestinidad porque su publicación conllevaría su rechazo, es injusta.

Este principio de la publicidad de las leyes que recuerda al soberano el deber de adoptar el punto de vista de la voluntad común es la versión política de la universalidad que propugna el imperativo categórico de la Ética³⁸³: la máxima del gobernante, para ser moral -republicana- y no egoísta -despótica-, debe poder ser ley universal, y como tal, ha de poder ser publicada sin implicar contradicción. En consecuencia, no puede ser justa una ley que si hubiera sido conocida por la comunidad no la habría promulgado. Efectivamente, el interés individual -egoísta- del soberano se reflejará en las leyes cuya publicidad sea contradictoria -bien porque no se pueda pensar, bien porque no se pueda querer³⁸⁴-, dado que desde el momento en que fueran públicas nadie querría aceptar esa ley:

³⁸³En una filosofía que declara incognoscible la cosa en sí la intersubjetividad asume el puesto de la objetividad; la única manera de comprobar la corrección del pensamiento, la justicia de las leyes y la moralidad de las máximas es contrastándola con lo que piensa el resto de los hombres. En este sentido es significativo el siguiente texto: "Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos *aislemos con el nuestro* y, por decirlo así, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada. De aquí que la prohibición de los libros (...) ofenda a la humanidad. Pues se nos despoja con ello, si no del único, empero del mayor y más fácil medio de corregir nuestros *propios* pensamientos, lo que se hace exponiéndolos públicamente para ver si se ajustan al entendimiento ajeno." I. Kant: *Anthropologie*, VIII, p. 219; G. p. 111.

Véase asimismo lo que J. Habermas: *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1990, en el apartado "la publicidad como principio de mediación entre política y moral (Kant)", pp. 136-149 precisa en torno a esta cuestión.

³⁸⁴Recordemos que los dos tipos de contradicción que admite el imperativo categórico son la contradicción lógica (no puede pensarse) y la contradicción de la voluntad (no puede quererse); véase III.b.1. de la primera parte.

"No hay que considerar este principio como un mero principio ético (perteneciente a la doctrina de la virtud) sino que hay que considerarlo también como un principio jurídico (que afecta al Derecho de los hombres). Un principio que no pueda manifestarse en alta voz sin que se arruine al mismo tiempo mi propio propósito, un principio que, por lo tanto, debería permanecer secreto para poder prosperar y al que no puedo confesar públicamente sin provocar indefectiblemente la oposición de todos, un principio semejante sólo puede obtener esta universal y necesaria reacción de todos contra mí, cognoscible a priori, por la injusticia con que amenaza a todos. -Es además, un principio negativo, es decir, sólo sirve para conocer lo que no es justo con respecto a los otros. Como los axiomas es indemostrable, cierto y, además, de fácil aplicación(...)"³⁸⁵

De hecho, la principal misión que tiene la fórmula de la publicidad inherente al imperativo categórico específico del monarca es lograr una política moral. El principio fundamental de una política tal es que nunca se debe tratar a ningún hombre sólo como medio sino al mismo tiempo como fin, lo cual implica que el *imperans* debe tratar al ciudadano al mismo tiempo que como súbdito como colegislador. En una política moral no se permiten las cláusulas secretas, pues precisamente son secretas porque tratan a un tercero como mero medio -como mero súbdito- y no al mismo tiempo como fin -como colegislador-, tratamiento injusto que sólo podrá consentir un ciudadano si ignora las verdaderas intenciones del soberano que no cumple con su deber. Para que la política pueda ser moral, para que las leyes puedan ser justas -dando a cada cual la libertad que le corresponde-, el soberano no debe ocultar ningún resorte subjetivo en tanto que individuo; por eso el principio trascendental del Derecho público, la publicidad de las leyes, suministra un criterio *a priori* de la razón para el gobernante y es la piedra de toque de toda legitimidad. Kant insiste en que no hay ningún conflicto objetivo -para el universo de los seres racionales- entre la moral y la política, el conflicto surge subjetivamente -en la inclinación egoísta de cada hombre-.

³⁸⁵I. Kant: ZeF, VIII, p. 381; A. p. 62.

Ahora bien, no basta con que las leyes puedan ser publicadas para que sean justas, la posibilidad de publicación es condición necesaria para su justicia pero no suficiente, pues ocurre que quien ya posee el poder a menudo no necesita ocultar sus principios; en cambio sí se puede defender que las leyes que sólo con su publicación pueden prosperar, en tanto que necesariamente requieren del consentimiento de toda la comunidad -condición necesaria y suficiente para la justicia de las leyes-, son justas, pues contra uno mismo nadie comete injusticia³⁸⁶.

Kant retomó las ideas platónicas y las convirtió en modelos regulativos hacia los que es un deber tender, pero rechazó de Platón la defensa del filósofo-rey. Según el pensador alemán la relación entre el rey y el filósofo ha de ser de colaboración pero no de identificación; la razón principal que se aduce es que el poder corrompe inevitablemente la razón³⁸⁷, cuando lo propio de los filósofos ha de ser un Juicio sano y crítico. Los filósofos han de observar al gobernante y criticarle gracias a la libertad de expresión que el poder debe asegurar. Es importante que exista libertad de expresión para que los propios monarcas puedan beneficiarse de los consejos de aquéllos que piensan por sí mismos³⁸⁸:



³⁸⁶La mera publicación de las leyes como criterio negativo, condición necesaria pero no suficiente, se formula como sigue: "Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados" I, Kant: *ZeF*, VIII, p. 381; A. pp. 61-62. El criterio positivo del Derecho público es: "Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el Derecho y la política a la vez." I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 386; A. p. 69. Ocurre aquí lo mismo que sucedía con la moralidad de las máximas: el poder pensarlas como ley universal era condición necesaria pero no suficiente, hacía falta además que se pudieran querer tales máximas como ley universal.

³⁸⁷Se hace difícil comprender que el poder corrompa inevitablemente la razón y sin embargo el político deba afrontar una tarea moral; quizás hubiera sido más acertado decir sencillamente que el político necesita de la colaboración de los filósofos como cualquier otro hombre necesita contrastar su pensamiento con el de otros, sólo que en este caso se hace más necesaria la objetividad que los filósofos tienen que asegurar.

³⁸⁸Según el pensador alemán la colaboración entre el filósofo y el rey ha de ser secreta para no empequeñecer la autoridad suprema del gobernante, de forma que éste les dejará hablar y considerará sus propuestas aun sin reconocerlo abiertamente; sin duda el hecho de que dicha colaboración figure como artículo secreto para la paz perpetua es una muestra más de la triste confusión de Kant entre la persona jurídica y física del gobernante.

*"No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo, porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no dejen desaparecer o acallar a la clase de filósofos sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de bandería y de alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una propaganda."*³⁸⁹

Frente al filósofo-rey propone Kant un político moral que deja hablar públicamente a los filósofos y escucha su juicio libre, intenta compatibilizar la habilidad política con el Derecho natural, fundamentándolo todo en el respeto a la persona, en definitiva, "un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado."³⁹⁰ El político moral es "un buen gobernante", que sigue el imperativo categórico específico de su persona, tiene habilidad en la disposición de los medios y es consciente de la necesidad de establecer una comunidad política que propicie la instauración de la comunidad ética:

*"Ahora bien, el principio del moralista político (el problema del Derecho político, de gentes y cosmopolita) es un mero problema técnico (problema tecnicum), mientras que el principio del político moralista es una cuestión moral (problema morale), totalmente diferente del primero en el procedimiento para lograr la paz perpetua, a la que desea no sólo como un bien físico sino, además, como un estado nacido del reconocimiento del deber."*³⁹¹

Teniendo presente que la política es habilidad en el uso de los medios para lograr la convivencia pacífica de los arbitrios libres, el logro de una

³⁸⁹I. Kant: ZcF, VIII, p. 369; A. pp. 43-44. El subrayado es nuestro. Véase también de esa misma obra p. 368; A. p. 42.

³⁹⁰Ibidem, p. 372; A. p. 48.

³⁹¹Ibidem, p. 377; A. p. 55.

comunidad política se convierte en uno de los problemas más difíciles, dado que el buen gobernante debe cumplir dos requisitos: tener una voluntad buena capaz de adoptar el punto de vista de la comunidad, y ser un buen estratega, tener habilidad y visión pragmática en el uso de los medios; si a esto añadimos que el gobernante debe ser justo por sí mismo sin dejar de ser un hombre y que "a partir de una madera tan torcida como de la que está hecho el hombre no puede tallarse nada enteramente recto"³⁹², se comprende la dificultad del asunto. Ciertamente todo descansa en la política en la benévola confianza en que los gobernantes actuarán "como si" fuera el pueblo quien dictase las leyes, en que escucharán a los ciudadanos, en que respetarán el veto de la razón, en que intentarán ser morales; pero ¿y si no es así? ¿y si las leyes que un gobernante da son absolutamente contrarias al querer de la voluntad comunitaria? La revolución es siempre no sólo ilegítima sino injusta, pues imposibilita toda comunidad al socavar los fundamentos sobre los que se asienta -la confianza depositada en los otros a través de los contratos-. Kant se mueve en esta cuestión entre el positivismo y el naturalismo, intentando sintetizar y superar ambos extremos.

III.e. Entre el iusnaturalismo y el positivismo

Después de fundamentar la necesidad racional del Estado sobre derechos -facultades morales- ¿qué ocurre en caso de despotismo si se declara ilegítima toda revolución?, ¿concede Kant una prioridad absoluta al Derecho positivo convirtiendo en banal toda apelación a un Derecho natural racional -justo-? Para responder a estas cuestiones hemos de comenzar por algunas precisiones terminológicas.

El positivismo en el ámbito jurídico es aquella posición que sostiene que la máxima autoridad es la ley positiva cuya conculcación es una acción ilegal y,

³⁹²I. Kant: *Idee*, VIII, p. 23; R.A. p. 12.

por tanto, jurídicamente censurable. En este sentido, y dado que bajo ningún concepto puede dudarse ni quitársele al Derecho estatuido la autoridad suprema, Kant es un positivista; incluso cuando el soberano actúa despóticamente incumpliendo la fórmula trascendental del Derecho -la publicidad-, cuando no actúa según el imperativo categórico ordenando leyes que el pueblo no hubiese podido darse a sí mismo, niega Kant un derecho de los ciudadanos a sublevarse contra la autoridad.

El iusnaturalismo es aquella posición que defiende la existencia de un Derecho natural no escrito -racional- asequible al entendimiento de todo hombre. Los iusnaturalistas defienden que el Derecho natural ha de ser el criterio del positivo; si el Derecho positivo no concuerda con aquél es injusto, inválido y está legitimada la revolución contra el poder tiránico³⁹³. Kant no es iusnaturalista en este sentido, porque piensa que el Derecho positivo es válido sea o no coherente con el natural. Lo cierto es que la posición kantiana es rica en matices, situándose en un punto intermedio que permite superar tanto el iusnaturalismo como el positivismo: no es una afirmación rotunda del positivismo, pues no niega la existencia de un Derecho natural -racional- que pueda servir de criterio en la creación y modificación del Derecho promulgado, pero tampoco infravalora el Derecho que "es" -positivo, estatutario- por el que "debe ser" -natural, racional-. Si entendemos por iusnaturalismo la defensa de un Derecho natural que ha de ser el criterio de justicia del estatutario, Kant es iusnaturalista; ahora bien, ese Derecho racional es ineficaz si no es promulgado y respaldado por un poder fáctico que lo haga valer, deviniendo entonces Derecho positivo. Si el Derecho estatutario no es como debería -conforme con los mandatos racionales del Derecho natural-, sigue siendo, a pesar de eso, el único Derecho efectivamente tal, es decir,

³⁹³Esta sería la postura de J. Locke: *Two Treatise of Civil Government*, op. cit, chap. XVIII, sec. 203-204.

coactivamente eficaz. Para nuestro autor el Derecho positivo es siempre válido porque es el único capaz de fundar una comunidad política donde se asegura y garantiza la convivencia pacífica de los arbitrios, dudar siquiera de la validez de ese Derecho implicaría una vuelta al estado de naturaleza del que es un deber salir; no obstante, no se niega la existencia de un Derecho natural dictado por la razón jurídico-práctica y en el que el Derecho positivo se ha de inspirar. Este reconocimiento de ambos Derechos explica el derecho a la resistencia negativa por parte de los súbditos, y el deber moral del político de gobernar según el Derecho natural fundamentado en el respeto a la libertad³⁹⁴.

Esta posición sintetizadora de iusnaturalismo y positivismo explica la oposición kantiana frente a la tradición a admitir en el ámbito jurídico un derecho de necesidad -introducir preceptos excepcionales porque la situación lo reclama- o la equidad -introducir excepciones en el Derecho porque su aplicación exacta causaría injusticia-³⁹⁵; puesto que el Derecho tiene que juzgar con seguridad, con exactitud matemática, y en los casos de necesidad y equidad no puede ser así, se excluyen de lo jurídico propiamente dicho (estatutario).

Aunque Kant insiste en establecer cauces para que el Derecho natural tenga lugar (concienciando a los ciudadanos a atreverse a pensar por sí mismos y a no permanecer indiferentes ante los abusos del poder -aunque no a resistirse violentamente-, y convenciendo al *imperans* a que gobierne republicanamente con el asesoramiento de los intelectuales), lo cierto es que los ejemplos de la revolución y la defensa de la ley del talión³⁹⁶ corroboran la afirmación de que,

³⁹⁴Las palabras de E. Díaz resumen bien la posición kantiana: "Sólo desde una plataforma ética cabe, en última instancia, la crítica, el cambio y la necesaria transformación del Derecho. Se trata de no confundir el Derecho que "es" y el que "debe ser"; pero se trata también de que ambos niveles no se desconozcan ni se ignoren.". E. Díaz: *Sociología y filosofía del Derecho*, Madrid, Taurus, 1.980, p. 71.

³⁹⁵Véase sobre el tema I. Kant: *MdS*, VI, pp. 234-236; C. pp. 43-46.

³⁹⁶Kant defiende en lo penal la ley del talión; sirva como ejemplo el siguiente texto de *MdS*, VI, p. 363; C. p. 206: "(...)considero al *ius talionis*, por su forma, como la única idea determinante *a priori*, como principio del Derecho penal (no extrayéndola de la experiencia de cuáles serían los medios más eficaces para este propósito)." Aunque nuestro autor insiste en que la pena de muerte sólo tiene que aplicarse en el caso de que sea un castigo justo, proporcional al delito cometido (si el castigo fuera mayor o menor al merecido sería injusto), y en que no

en último término, Kant concede primacía al Derecho positivo sobre el racional, y la razón de ello radica en que el Derecho natural no puede crear ni mantener una comunidad política. Echamos en falta en la filosofía política kantiana una teoría sobre mecanismos de control del poder, carencia que tiene su origen en la excesiva desigualdad que el pensador alemán establece entre gobernante y súbdito, y en la confusión que se establece entre la persona física y jurídica del gobernante.

III.f. El sucedáneo federativo y la paz perpetua

Las diferentes comunidades políticas se hallan entre sí en estado de naturaleza, viven como mónadas incomunicadas canalizando su insociabilidad -egoísmo- hacia los miembros de otras comunidades, con lo cual el peligro de guerra sigue presente. Por ese motivo la misma razón jurídico-práctica que obligaba a los hombres a ingresar en un estado civil, les obliga ahora, una vez reunidos en comunidades políticas, a ingresar en un orden mundial federativo que garantice totalmente la ausencia de guerra, pues no se trata de acabar con una guerra concreta durante un periodo de tiempo determinado -armisticio-, sino de acabar con todas las guerras para siempre:

debe utilizarse como reprimenda que pudiera servir de ejemplo, tratándose a la persona meramente como un medio, defiende la pena capital en caso de asesinato:

"Pero si ha cometido un asesinato, tiene que *morir*. No hay ningún equivalente que satisfaga a la justicia. No existe *equivalencia* entre una vida, por penosa que sea, y la muerte, por tanto, tampoco hay igualdad entre el crimel y la represalia, si no es matando al culpable por disposición judicial, aunque ciertamente con una muerte libre de cualquier ultraje que convierta en un espantajo la humanidad en la persona del que la sufre." I. Kant: MdS, VI, p. 333; C. p. 168; Véase también pp. 334-337; C. pp. 169-173.

Kant pretende fundarse, al igual que en el caso de la revolución, en la lógica jurídica para defenderla, pero en este caso no encontramos manera alguna de justificar su posición, pues se incurre en contradicción con el humanismo de la razón pura práctica, contradicción a la que se añaden las paradójicas excepciones que a la ley del talión efectúa el mismo Kant -violación, pederastia, infanticidio de hijos ilegítimos, duelo- Véase I. Kant: MdS, IV, p. 363; C. p. 207, y p. 336; C. pp. 172-173). Pensamos, contrariamente a Kant, que el castigo ya es justo si se priva a la persona de su derecho a la libertad con la prisión, dado que sin la libertad de ejercicio la vida humana sufre un gran quebranto; si bien la privación de libertad no es equivalente al delito cometido, el ultraje que cometemos contra la humanidad matando a los delincuentes, nos convierte en uno de ellos; si un juez priva a alguien de su derecho a la vida se olvida la dignidad que como persona, a pesar de los pesares, todo hombre tiene.

*"Vemos que la manera que tienen los Estados de procurar su Derecho sólo puede ser la guerra -nunca un juicio ante un tribunal-, pero el Derecho, sin embargo, no puede ser decidido mediante la guerra, ni mediante su resultado favorable, la victoria; vemos asimismo que un tratado de paz puede poner término a una guerra determinada pero no a la situación de guerra (posibilidad de encontrar un nuevo pretexto para la guerra, a la que tampoco se la puede tachar de injusta porque en esta situación cada uno es juez de sus propios asuntos)(...) Y, no obstante, la razón, desde el trono del máximo poder legislativo moral condena la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse, ciertamente, sin un pacto entre lo pueblos."*³⁹⁷

La comunidad política que la razón propugna como ideal no abarca sólo unos cuantos hombres reunidos en un estado civil, sino la humanidad entera en una comunidad cosmopolita; ahora bien, por razones pragmáticas -dada su extensión sería imposible de administrar y controlar, control indispensable en seres con tendencias insociales-, es imposible fundar una comunidad política universal, hemos de tender a lo más cercano a ella, al sucedáneo de una federación de Estados. Por eso, a la idea positiva de una república *noumenon*, idea regulativa moral a la que como modelo platónico se debe tender, se le contrapone en lo fenoménico la idea negativa de una república *phaenomenon*³⁹⁸:

"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)

³⁹⁷I. Kant: ZeF, VIII, p. 355; A, pp. 23-24.

³⁹⁸Como puede apreciarse, el optimismo kantiano es modesto: la política debe partir de la necesidad en la convivencia fáctica de un fuerte poder coactivo que ejerza la vigilancia oportuna, lo cual se imposibilita en una república mundial; por eso aboga nuestro autor por el sucedáneo federativo.

y sólo 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(...)"³⁹⁹

La república nouménica es una comunidad cosmopolita, un solo estado civil bajo las órdenes de un solo gobierno y un solo Derecho para todos los hombres; la república fenoménica, sucedáneo de aquélla, es una federación permanente y en continua expansión⁴⁰⁰ de diferentes Estados, pero no bajo otro Estado superior, pues éste anularía el estatuto de Estado de los otros. Igual que era un deber el contrato originario, es un deber la creación de esa federación que posibilite la paz perpetua, mas éste es un deber especialmente dirigido a los gobernantes, pues ellos son los más decididos a hacer la guerra y los más reacios a firmar pactos:

"Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se puede garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo, no debería ser un Estado de pueblos. Habría en ello, no obstante, una contradicción porque todo Estado implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece), es decir, el pueblo) y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis (nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno solo)."⁴⁰¹

³⁹⁹I. Kant: *Erneuerte Frage*, VII, pp. 90-91; R.A. pp. 95-96. El subrayado es nuestro.

⁴⁰⁰I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 356; A. p. 26. Véase asimismo *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 311; R.A. p. 57 y *Idee*, VIII, p. 24; R.A. pp. 13-14.

⁴⁰¹I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 354; A. p. 21.

Pero la federación mundial de naciones no es algo que se pueda lograr fácilmente, porque primero hay que esperar la entrada de todos los hombres en una comunidad política y después la creación de la federación comunitaria. Kant es consciente del fracaso del intento de la Haya⁴⁰² pero consideraba un deber el seguir intentándolo, pues también en política ocurría como en la moral, lo que se demuestra válido en la teoría ha de ser igualmente válido en la práctica:

*"Por mi parte, en cambio, confío en la teoría, pues ésta parte del principio jurídico de cómo debe ser la relación entre los hombres y los Estados, y recomienda a los dioses de la Tierra la máxima de proceder siempre, en sus disputas, de modo tal que con él se introduzca ese Estado universal de los pueblos, admiténdolo como posible (in praxi) y como capaz de existir."*⁴⁰³

Al Derecho de gentes -del latín *gens*, nación- se le encomienda la misión de realizar la federación fenoménica de Estados a la que deben pertenecer todos los Estados y a la que es un deber tender sucesivamente. El Derecho cosmopolita garantizará la hospitalidad y el derecho de visita de todo hombre en toda comunidad política⁴⁰⁴; este Derecho cosmopolita considera a los hombres como ciudadanos de un Estado universal de la humanidad retomando así la fundamentación moral del Derecho.

Sin embargo, en un primer momento parece que Kant conciba la política como mera técnica y habilidad en la contención de los arbitrios, llegando a afirmar que hasta un pueblo de demonios dotados de inteligencia podría constituirse en Estado pacífico; si ése fuera el caso se formaría una asociación política al estilo hobbesiano que compatibilizaría los egoísmos mediante un

⁴⁰²Kant cita los intentos de El Abbé Charles- Irenée Castel de St. Pierre que publicó su *Projet de paix perpétuelle* en Utrecht en 1.713 y de J.J Rousseau que en 1.760 publicó el *Extrait du projet de paix perpétuelle de M. l'Abbé de St. Pierre*.

⁴⁰³I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 313; R.A. p. 60.

⁴⁰⁴Véase I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 350; A. p. 15 nota.

fuerte poder que, al estar en manos de otro demonio, no tendría más límites que el de evitar la sublevación del pueblo que le haría perder su dominio:

"El problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento) y el problema se formula así: "ordenar una muchedumbre de seres racionales que, para su conservación, exigen conjuntamente leyes universales, aun cuando cada uno tienda en su interior a eludir la ley, y establecer su constitución de modo tal que, aunque sus sentimientos particulares sean opuestos, los contengan mutuamente de manera que el resultado de su conducta pública sea el mismo que si no tuvieran tales malas inclinaciones" Un problema así debe tener solución. Pues no se trata aquí del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza;"⁴⁰⁵

Esa asociación conseguiría la apariencia de sociabilidad, consistiendo el problema del político en un problema técnico de adopción de medidas oportunas para ordenar la oposición de los instintos no pacíficos dentro de un pueblo, "de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor"⁴⁰⁶. Los miembros de esa asociación política hobbesiana saben que sólo en ella pueden conseguir sus propósitos -sólo bajo la paz puede el mismo egoísmo prosperar-, no habría más "fin común" que el egoísmo, pero en esta asociación las hostilidades estarían siempre a punto de estallar.

Ahora bien, al final de **La paz perpetua** Kant critica la política estratégica alejada de la moralidad llamándola "teoría inmoral de la prudencia", haciendo una especie de réplica a **El príncipe** de Maquiavelo⁴⁰⁷: el hombre no es un demonio, el hecho de que el concepto "derecho" en su doble acepción sea siempre respetado -como respeto a la humanidad-, hace pensar que existe

⁴⁰⁵I. Kant: ZeF, VIII, p. 365; A. pp. 38-39.

⁴⁰⁶I. Kant: ZeF, VIII, p. 365; A. p. 39.

⁴⁰⁷Véase I. Kant: ZeF, VIII, pp. 374-376; A. pp. 51-54; sobre la relación entre Kant y Maquiavelo véase H.L. Williams: op. cit., pp. 46-49.

en él un germen de moralidad, y sólo una política que lo propicie podrá armonizar los arbitrios y contener en libertad los arbitrios mediante el Derecho, pues "si nada hay que infunda racionalmente un respeto inmediato (como es el caso de los derechos humanos), todo influjo sobre el arbitrio de los hombres será incapaz de refrenar su libertad⁴⁰⁸:

"De todos estos circunloquios de una teoría inmoral de la prudencia para el establecimiento del estado de paz entre los hombres, partiendo del estado natural de guerra, se desprende, al menos, lo siguiente: que los hombres no pueden prescindir del concepto de Derecho ni en sus relaciones privadas ni en las públicas y no se atreven abiertamente a basar la política en medidas de habilidad, negando obediencia al concepto de un Derecho público (...); le tributan, por el contrario, en sí mismo, todos los honores, aunque inventen cientos de excusas y escapatorias para eludirlo en la práctica y atribuir al astuto poder la autoridad de ser el origen y el lazo de unión de todo el Derecho."⁴⁰⁹

Así pues, para el pensador alemán la política es cuestión de habilidad, pero no sólo de eso, pues no se trata de lograr asociaciones, sino verdaderas comunidades fundamentadas sobre bases morales -el respeto a la libertad y, por tanto, la voluntariedad en su formación-, y que propicien a su vez la moralidad en la que se inspiran. No es posible una teoría inmoral de la prudencia porque siempre se le exige al Derecho el respeto a los derechos de las personas, lo cual supone un clima de paz: "toda prudencia política tiene como fundamento jurídico la instauración de esa federación en su mayor amplitud posible; sin esta finalidad, toda habilidad política es ignorancia e injusticia velada."⁴¹⁰:

"Cada uno cree de sí mismo que respetaría el concepto del Derecho y lo acataría con fidelidad si pudiera esperar lo mismo de los demás, lo que, en parte, el gobierno le

⁴⁰⁸I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 306; R.A. p. 50.

⁴⁰⁹I. Kant: *ZeF*, VIII, pp. 375-376; A. p. 54

⁴¹⁰*Ibidem*, p. 385; A. p. 67.

*garantiza; con esto se da un gran paso hacia la moralidad (aunque no se dé todavía un paso moral), al adherirse a este concepto del deber por sí mismo sin tomar en cuenta la reciprocidad(...) Pero el respeto al concepto del Derecho, al que el hombre no puede, en efecto, evadirse, sanciona solemnemente la teoría de su capacidad para adecuarse al Derecho; por esta razón, cada uno ve que debería actuar, por su parte, de conformidad con el Derecho, independientemente de como los demás se comporten"*⁴¹¹

La plataforma ética sobre la cual reposa todo Derecho, el respeto al hombre como sujeto de derechos, es la razón fundamental que debe llevar a los diferentes hombres y Estados a entrar en una federación de comunidades políticas autónomas, en cuyo seno todos los hombres en la paz perpetua puedan ejercer la libertad de sus arbitrios:

"(...) es de admirar, ciertamente, que la palabra Derecho no haya podido ser expulsada todavía de la política de guerra, por pedante, y que ningún Estado se haya atrevido todavía a manifestarse públicamente a favor de esta opinión(...) -Este homenaje que todos los pueblos tributan al concepto de Derecho (al menos de palabra) demuestra que se puede encontrar en el hombre una disposición moral más profunda, latente por el momento, a dominar el principio malo que mora en él (que no puede negar) y a esperar eso mismo de los otros, pues de lo contrario, nunca pronunciarían la palabra Derecho aquellos Estados que quieren hacerse la guerra, a no ser que la dijeran de broma(...)"⁴¹²

La comunidad ética no puede realizarse fenoménicamente si no se garantiza la libertad de ejercicio del arbitrio, manifestación de la autonomía, lo que se garantiza en la comunidad política. De este modo la concordancia entre la política y la moral es posible porque los conceptos fundamentales de la política no están basados en la utilidad pragmática, en la prudencia para conseguir la felicidad de los súbditos, sino en los conceptos del deber que surgen de la razón práctica -voluntad general *a priori*:-

⁴¹¹I. Kant: ZeF, VIII, pp. 375-376; A. p. 53 nota.

⁴¹²Ibidem, p. 355; A. pp. 22-23. El subrayado es nuestro.

"(...)esto sucede porque es precisamente la voluntad general dada a priori la única que determina lo que es de Derecho entre los hombres (en un pueblo o en las relaciones entre varios pueblos); está unión de la voluntad de todos, si procede consecuentemente en la ejecución, puede ser también la causa, por el mecanismo de la naturaleza, del efecto buscado y de la eficacia del concepto Derecho. Un principio de la política moral es, por ejemplo, que un pueblo debe convertirse en un Estado de acuerdo con los principios jurídicos generales de la libertad y de la igualdad, y este principio no está basado en la prudencia sino en el deber."⁴¹³

La paz de la federación comunitaria es el fin último de la política pero no el final de la filosofía práctica: la comunidad política es un medio al servicio de la instauración del reino de los fines. La comunidad política no es el reino de los fines porque aquélla requiere necesariamente del poder fáctico coactivo, mientras que en lo ético la coacción sólo es autocoacción, sin embargo, la comunidad política ha de propiciar a través de la educación la moralidad que puede fundar el reino de los fines.

III.g. El papel de la educación en el progreso político

Kant afirma que de la buena constitución del Estado hay que esperar la formación moral de un pueblo⁴¹⁴, con lo cual la tarea de la educación se convierte en una labor fundamental; esta tarea consiste en la creación de las condiciones propicias para que la persona pueda pensar por sí misma. Según nuestro autor, "tras la educación está el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana"⁴¹⁵ y "únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre"⁴¹⁶; gracias a ella dejamos de ser criaturas animales y desarrollamos las disposiciones humanas. Pero educar no es inculcar buenos

⁴¹³I. Kant: ZeF, VIII, p. 378; A. pp. 56-57.

⁴¹⁴Véase I. Kant: Idee, VIII, p. 92; R.A. p. 98; y ZeF, VIII, p. 366; A. p. 39.

⁴¹⁵ I. Kant: Pädagogik, IX, p. 444; L. p. 32.

⁴¹⁶I. Kant: Pädagogik, IX, p. 443; L. p. 31.

hábitos -legalidad en las conductas-, sino sobretodo incentivar la ilustración, el pensar por uno mismo:

"Al hombre se le puede adiestrar, amaestrar, instruir mecánicamente o realmente ilustrarle. Se adiestra a los caballos, a los perros, y también se puede adiestrar a los hombres.

*Sin embargo no basta con el adiestramiento; lo que importa, sobre todo, es que el niño aprenda a pensar. Que obre por principios, de los cuales se origina toda acción. Se ve, pues, lo mucho que se necesita hacer en una verdadera educación."*⁴¹⁷

Ahora bien, es en la misma conexión entre las problemáticas de la educación y la política donde radica la dificultad del tema y cuya solución requerirá mucho tiempo. Efectivamente, los gobernantes, junto con los padres, son los encargados de la educación, pero a su vez ellos han de ser educados, con lo cual entramos en un círculo vicioso: el político no gobernará correctamente si no ha sido educado para ello, pero para que esto último sea posible se requiere un plan de educación adecuado que sólo se puede conseguir en el transcurso histórico por medio de tanteos y errores y gracias al pensamiento objetivo de librepensadores y la colaboración de los filántropos⁴¹⁸:

"Es pues difícil para cada hombre en particular lograr salir de esa incapacidad, convertida casi en segunda naturaleza. Le ha cobrado afición y se siente realmente incapaz de servirse de su propia razón, porque nunca se le permitió intentar la aventura.

*Pero ya es más fácil que el público se ilustre por sí mismo y hasta, si se le deja en libertad, casi inevitable. Porque siempre se encontrarán algunos que piensen por propia cuenta, hasta entre los establecidos tutores del gran montón, quienes después de haber arrojado de sí el yugo de la tutela, difundirán el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo."*⁴¹⁹

⁴¹⁷Ibidem, p. 450; L. p. 39.

⁴¹⁸En este sentido destaca la labor de Basedow y su Instituto filantrópico de Dessau, véase I. Kant: *Reflexionen* (Moralphilosophie Collins), XXVII. 1, pp. 470-471; R.A. pp. 301-303 y *Pädagogik*, IX, p. 451; L. p. 40; y p. 459; L. p. 50.

⁴¹⁹I. Kant: *Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 36; I. pp. 26-27. El subrayado es nuestro.

La importancia de los filósofos estriba en alentar al pueblo a que salga de su indolencia, a que se atreva a pensar; pero antes deben educar al gobernante, que les dotará de los medios económicos necesarios para que las instituciones que funden y las experiencias que lleven a cabo puedan extenderse al pueblo entero⁴²⁰:

*"¿De dónde debe venir, pues el mejor estado del mundo? ¿De los príncipes o de los súbditos? ¿Deben éstos mejorar por sí mismos y salir al encuentro, en medio del camino, de un buen gobierno? Si los príncipes deben introducir la mejora, hay que mejorar primero su educación(...) Sólo podemos esperar que el bien venga de arriba, cuando su educación sea la mejor. Por esto, lo principal aquí son los esfuerzos de los particulares, y no la cooperación de los príncipes, como pensaban Basedow y otros; pues la experiencia enseña que no tienen tanto a la vista un mundo mejor como el bien del Estado, para poder alcanzar así sus fines."*⁴²¹

La educación requiere de experiencia, de filántropos y de unas directrices fundamentales para que las generaciones posteriores reanuden la labor donde la dejaron las precedentes y no tengan que empezar desde cero, entre esas directrices destacan las siguientes:

a) Dirigir la disciplina, la cultura y la civilidad hacia la moralidad: la disciplina es un mecanismo impositivo que se aplica al niño para "impedir que la animalidad se extienda a la humanidad"⁴²², y consiste en la sumisión de las inclinaciones a un principio externo. La cultura se refiere a la instrucción y la enseñanza en el uso de la habilidad por la cual se consiguen los fines propuestos. La civilidad enseña al hombre a convivir con los demás proporcionándole un criterio para escoger los fines a los que se dirigirá; por la

⁴²⁰De ahí la insistencia de Kant en acabar con las guerras y en que los presupuestos estatales destinados a los ejércitos permanentes se inviertan en educación.

⁴²¹I. Kant: *Pädagogik*, p. 448; L. p. 37.

⁴²²Ibidem, p. 449; L. p. 38.

civilidad el hombre aprende a ser prudente -escoger los fines a los que se dirigen las habilidades-, aprende buenas maneras -amabilidad, cortesía-. Sin embargo, con disciplina y cultura se pueden educar hombres civilizados pero no por ello moralizados; si no se educa al niño a servirse de su propia libertad, de nada habrá servido la educación en la misión de posibilitarle el desarrollo como persona, por eso se debe compaginar bien la libertad con la disciplina de manera que el niño sienta, conviviendo con otros, su libertad como propia, se le debe incentivar el espíritu crítico y el castigo que se le ha de imponer ha de encaminarse a hacerle ver que pierde el aprecio y consideración del resto de los niños; es preciso mostrarle que "la coacción que se le impone le conduce al uso de su propia libertad; que se le educa para que algún día pueda ser libre, esto es, para no depender de los otros⁴²³, pero pueda vivir armónicamente con ellos. La disciplina impide los vicios mediante hábitos y costumbres, pero sólo la moralidad forma el modo de pensar; la educación moral tiene como propósito que la persona consiga un carácter de forma que posea un criterio -el imperativo categórico- por el cual sólo escoja los fines buenos, es decir, los fines que "necesariamente aprueba cada uno y que al mismo tiempo pueden ser fines para todos."⁴²⁴

b) La educación moral ha de tener presente el ideal histórico al que se dirige: "no se debe educar los niños conforme al presente, sino conforme a un estado mejor, posible en lo futuro, de la especie humana; es decir, conforme a la idea de humanidad y de su completo destino."⁴²⁵ Los educadores, padres y gobernantes han de evitar pensar sólo en la prosperidad en el presente y educar para utilizar al hombre al servicio de propósitos egoístas.

⁴²³Ibidem, p. 454; L. p. 43.

⁴²⁴Idem.

⁴²⁵Ibidem, p. 447; L. p. 36.

Así pues, podemos concluir que tres son las condiciones que han de reunirse para que pueda instaurarse la federación mundial pacífica de comunidades políticas: primero, una teoría clara de lo que sea la política, sus fines, sus fundamentos, una deducción clara de los conceptos sobre los que verse, y una reforma educativa que alcance a ciudadanos y políticos. Segundo, experiencia para mejorar la educación y la política misma, porque ésta no deja de ser una cuestión técnica también necesitada de experimentación. Tercero, una buena voluntad por parte de todos dispuesta a aceptar las leyes -buena voluntad del soberano que debe seguir el imperativo categórico promulgando sólo leyes que el pueblo se hubiese dado, y buena voluntad de los súbditos que tienen que obedecer ese Derecho-, lo cual pone de relieve que el progreso moral y el político van parejos⁴²⁶.

La tarea de la paz perpetua se conseguirá en la historia a través del relevo generacional, se tratará de un avance lento, progresivo e infinito -asintótico-, y aunque sean muchas las condiciones que tienen que darse, y mucho el tiempo que haya que esperar, es un deber trabajar por ella:

"Si existe un deber y al mismo tiempo una esperanza de que hagamos realidad el estado de un Derecho público, aunque sólo sea en una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la paz perpetua, que se deriva de los hasta ahora mal llamados tratados de paz (en realidad, armisticios), no es una idea vacía sino una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos)."⁴²⁷

No se puede entender esta esperanza en el logro de la comunidad política pacífica sin analizar antes la filosofía de la historia de Kant, pues en ella se ofrecen las garantías para el logro de la comunidad mundial política que traerá también un avance en la moralidad.

⁴²⁶I. Kant: *Idee*, VIII, pp. 23-24; R.A. p. 13. El subrayado es nuestro.

⁴²⁷I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 386; A. p. 69. El subrayado es nuestro.

Tercera parte

LA COMUNIDAD DEL FUTURO

CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

I.a. El postulado teleológico del progreso histórico

En la filosofía de la historia se aúna el pensamiento político y ético de Kant, porque la historia es el proceso que conduce al bien supremo, la comunidad ética, a través de la creación de una comunidad política; en efecto, la historia es el ámbito en el que el hombre realiza sus acciones, y donde puede corroborar si se progresa hacia aquel bien. En la filosofía de la historia el bien supremo se ha convertido en una idea regulativa de la historia, es un mundo en el que la libertad se va realizando paulatinamente en la naturaleza. Así pues, Kant no se hubiese ocupado de la historia si no fuera por los conflictos morales que en ella se plantean⁴²⁸.

Kant no tiene una obra en la que trate sistemáticamente de la filosofía de la historia, ni siquiera emplea tal nombre, utiliza la expresión "historia filosófica"; lo que se conoce con este nombre es un conjunto de opúsculos breves en los que a partir de 1784, año en el que escribe **Idea para una historia universal en clave cosmopolita**, aborda la cuestión del sentido y el progreso históricos. Ha sido usual tildar de poco importante este conjunto de opúsculos respecto de la globalidad del pensamiento kantiano; sin embargo, en la década de los ochenta, con la publicación del libro de Y. Yovel **Kant and the Philosophy of History**⁴²⁹, ese juicio varía, primando la opinión de que es en la filosofía de la historia donde se completa el sistema kantiano, pues en ella se aúnan la política y la ética en un intento de superar el peculiar dualismo -fenómeno y noúmeno- que recorre todo el sistema. En palabras de E. Cassirer

⁴²⁸Véase W.H. Walsh: **Introducción a la filosofía de la historia**, Madrid, s. XXI, 1.978, p. 147; en el mismo sentido se pronuncia M. García Morente: **La filosofía de Kant**, Madrid, Espasa-Calpe, 1.975, p. 173, cuando afirma que "la historia podría aparecer como la realización evolutiva, paulatina, del ideal moral."

⁴²⁹Y. Yovel: **Kant's Philosophy of History**, Princeton, Princeton University Press, 1.980.

diríamos que la filosofía de la historia "apunta de antemano al principio de la ética kantiana, que le sirve de remate y en el que se cifra su completa y acabada explicación."⁴³⁰

Kant también lleva a cabo en el ámbito de la historia una revolución copernicana: trata de adoptar el punto de vista que nos permita vislumbrar un hilo conductor que dote de sentido a la sucesión aleatoria y contingente de las acciones humanas en el tiempo, y ese punto de vista es el teleológico. Si bien no podemos adoptar tal perspectiva especulativamente, pues no somos inteligencias omnividentes, en lo práctico actuamos como si la historia tuviera un sentido:

"Quizá dependa también de una mala elección con respecto al punto de vista desde el cual examinamos el rumbo de los asuntos humanos, el que dicho rumbo nos parezca tan absurdo. Al ser observados desde la tierra, los planetas tan pronto retroceden como se detienen o avanzan. Pero adoptando el punto de vista del sol -algo que sólo puede hacer la razón-, siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana."⁴³¹

En la filosofía de la historia se postula el progreso histórico, la necesidad de que la historia sea el proceso en el que moldeándose el mundo fenoménico se instaure la comunidad ética. En la **Crítica del Juicio** se había mantenido que la naturaleza no era plenamente inteligible sino bajo la suposición de un Entendimiento que ordenaba todo según fines, en los opúsculos sobre la historia se afirma lo mismo: piensa nuestro autor que la única manera de hacer inteligible el conjunto de acciones sucesivas en el tiempo es suponer "un plan oculto de la Naturaleza"⁴³² que ordene aquellas acciones humanas según un fin,

⁴³⁰E. Cassirer: Kant, vida y doctrina, op. cit, p. 269.

⁴³¹I. Kant: Erneuerte Frage, VII, p. 83; R.A. p. 85.

⁴³²Usaremos la expresión "Naturaleza", con mayúsculas, para referirnos al principio teleológico, es decir, una inteligencia que ordena según un plan las acciones humanas para que se encaminen al fin final. El término "naturaleza", con minúsculas, denominará el conjunto de los fenómenos. Recordemos que para Kant "natural" en general es lo que se sigue necesariamente de leyes. Véase I. Kant: Ende, VIII, p. 333; I. p.146 nota.

el desarrollo completo de las disposiciones naturales del hombre. Kant parte de que el fin final de la humanidad es "sacar poco a poco de sí misma, por su propio esfuerzo, todas las disposiciones naturales de la humanidad"⁴³³, lo cual no es posible más que en una federación pacífica de comunidades dirigiéndose hacia una comunidad ética, éste es el fin de la historia.

Es un hecho que desde la perspectiva individual los hombres no tienen ese plan y la historia aparece como un conjunto caótico de acciones condenadas al olvido, sólo la adopción de un punto de vista global del género humano -perspectiva cosmopolita- puede dotar al conjunto de acciones de cierto orden; sin embargo desde la perspectiva de la especie Kant cree que es imposible encontrar una intención moral que se vaya legando generacionalmente, y por eso apela a la Naturaleza:

"Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo -como animales- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme con un plan (...) En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso -puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito racional propio- que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la Naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza."⁴³⁴

En la **Crítica del Juicio** se afirmó que los juicios teleológicos son juicios reflexionantes y no determinantes, son regulativos, útiles para canalizar el proceso intelectual del sujeto en la consideración de algunos objetos, pero no informan sobre los objetos, no son constitutivos. De este modo, análogamente a

⁴³³I. Kant: *Pädagogik*, IX, 441; L. p. 30.

⁴³⁴I. Kant: *Idee*, VIII, pp. 17-18; R.A. p. 5.

lo que le ocurre al estudioso de la naturaleza orgánica, el filósofo de la historia tampoco afirma la existencia de una inteligencia ordenadora llamada Naturaleza que determina las acciones, ya que eso supondría un mecanicismo que aboliría la libertad⁴³⁵; cuando el filósofo de la historia habla de una Naturaleza teleológica, adopta una estrategia hermenéutica para hacer comprensible la misma historia, pero no con la intención de conocer el sentido de la historia, sino de creer en él.

Kant usa los términos "Naturaleza" (*Natur*), "Providencia" (*Vorsehung*) o "Destino" (*Bestimmung*) para designar la inteligencia que ordena según un plan las acciones humanas para que se encaminen al fin final; no obstante, prefiere el término "Naturaleza" ya que el de "Providencia" le parece un tanto presuntuoso para una filosofía que quiere mantenerse en los límites de la razón⁴³⁶. Cuando recurre al término "Destino" se percibe cierto estoicismo que parece ahogar la suerte del hombre particular en aras de un sino omnipresente⁴³⁷, mas el Destino del que habla Kant no es un poder externo que

⁴³⁵F. Medicus: Kants Philosophie der Geschichte, *Kant-Studien* 7 (1902) p. 171-229 hizo una interpretación mecanicista de la filosofía kantiana de la historia. Esta interpretación es errónea, dado que Kant no considera la historia como conjunto de acciones que pertenecen al ámbito fenoménico sino el sentido de la historia, contempladas las acciones desde la perspectiva nouménica, es decir, como expresión de la autonomía de la voluntad. No obstante, la interpretación de Medicus es comprensible porque el opúsculo *Idee* no logra entenderse adecuadamente si no es por referencia a las matizaciones que respecto de la metodología teleológica establece la *Crítica del Juicio*. En el escrito de 1.784 se hacen afirmaciones como la siguiente realmente confusas y en las que se apoya Medicus para refrendar su interpretación: ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar e incluso de dominar(...). El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y plenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades.". I. Kant; *Idee*, VIII, p. 21; R.A. p. 10. El subrayado es nuestro.

⁴³⁶En este sentido es clarificador el siguiente texto de I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 362; A. p. 33: "El uso del término *Naturaleza*, tratándose aquí solamente de *teoría* (no de religión) es también más apropiado para los límites de la razón humana que debe mantenerse, en lo que respecta a la relación de los efectos con sus causas, dentro de los límites de la experiencia posible) y más *modesto* que el término de una *Providencia* a la que pudiéramos reconocer, término con el que uno se coloca presuntuosamente las alas de Icaro para poder acercarse al sentido de su designio inescrutable."

⁴³⁷El hecho de que Kant aluda varias veces al dicho senequiano "el destino guía a quien se somete y arrastra al que se resiste (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*)" es una muestra de la impronta del pensamiento estoico en Kant. Sobre el tema véase S. Zac: Kant, les stoïciens et le christianisme, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 11 (1.972) pp. 137-165.

impone su fuerza y arrastra (*Schicksal, fatum, moira*), sino más bien es el pleno desarrollo de las capacidades racionales de la humanidad (*Bestimmung*, determinación); el Destino, al igual que la Naturaleza, expresa el principio teleológico que no es más que un principio heurístico, una hipótesis de trabajo. Así pues, cuando Kant habla de un plan de la Naturaleza no es que haya ontológicamente un plan tal, pero el filósofo procede como si lo hubiera⁴³⁸: hay que concebir la historia como si tuviera un sentido, el de realizar plenamente las potencialidades de la humanidad⁴³⁹.

De este modo la filosofía de la historia tiene un sentido eminentemente práctico, pero no se ocupa de conocer los fenómenos históricos, sino del sentido de esos fenómenos, y preguntar por el sentido es preguntar por su fin. En efecto, hay una gran diferencia entre comprender la historia y explicarla, lo primero es misión del filósofo, lo segundo del historiador; aquél trata de encontrarle un sentido, observando los acontecimientos desde el punto de vista de su colaboración en el propósito moral⁴⁴⁰, el historiador, en cambio, estudia la historia desde el punto de vista empírico como un objeto más a conocer.

⁴³⁸Las palabras de R.G. Collingwood: *La idea de progreso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 101, son muy acertadas: "Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la naturaleza, no quiere decir que haya un legislador llamado naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no sólo puede sino que debe ser descrito mediante alguna metáfora de este tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la Naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que exista una mente real llamada Naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente."

⁴³⁹E. Cassirer: *Kant, vida y doctrina*, op. cit, p. 269, lo ha expresado correctamente con las siguientes palabras: "Así como sólo se conseguía penetrar plenamente en la vigencia de las leyes naturales al comprender que no es que la naturaleza "tenga" leyes, sino que es, en rigor, el concepto mismo de "Ley" el que determina y constituye el concepto de naturaleza, la historia no posee tampoco, ni siquiera accesoriamente, un "sentido" y una "finalidad" peculiares, considerada como un contenido, por lo demás, fijo, de hechos y acontecimientos, sino que es la misma premisa de este sentido la que crea su propia posibilidad, la posibilidad y la significación específica de la historia." Asimismo E. Weil escribía en *Problèmes Kantians*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 114: "Pas plus que la nature ne devient compréhensible sans le secours de l'idée de finalité, l'existence de l'humanité ne prend de sens sans référence à sa fin naturelle(...)"

⁴⁴⁰A esta distinción apunta Kant en el siguiente texto de *Idee*, VIII, p. 30; R.A. p. 23: "Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene por decirlo así un hilo conductor *a priori*, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente *empírico*; sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto."

Ahora bien, ¿por qué hay que suponer un progreso histórico?, ¿por qué la historia ha de tener un sentido? Pues por un motivo moral: sin la creencia en el progreso histórico desfallecerían las fuerzas del hombre, el esfuerzo por lograr mediante sus acciones un mundo mejor, mundo que la razón nos impone como tarea. Preguntar por el sentido de la historia es preguntar por su fin final y sin la teleología no queda más opción que considerar la historia humana como una sucesión rapsódica (*planloses Aggregat*) e incongruente de acciones, con lo cual no concebiríamos una Naturaleza que actúa conforme a leyes, "sino una Naturaleza que no conduce a nada, viniendo entonces a ocupar una desazonante casualidad el puesto del hilo conductor de la razón"⁴⁴¹. Para Kant, filósofo ilustrado, no cabe la alternativa del absurdo y la desesperación del existencialismo, para él es necesario creer en la realización histórica del proyecto moral:

*"No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan ni intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir -cuando menos en su conjunto- como un sistema lo que de otro modo es un agregado rapsódico de acciones humanas."*⁴⁴²

En efecto, quizá la historia en sí no tenga sentido, mas eso es algo que no podemos conocer por pertenecer al coto vedado del conocimiento de lo nouménico, pero es un deber encontrarle un sentido para que no decaigan las fuerzas en nuestra realización del proyecto ético. Dicho con otras palabras: no sabemos si la historia tiene un sentido pero es nuestro deber actuar como si lo tuviera, porque si hay un deber moral de crear un mundo mejor -fin final de la historia-, tiene que ser posible.

⁴⁴¹I. Kant: *Idee*, VIII, p. 19; R.A. p. 6.

⁴⁴²I. Kant: *Idee*, VIII, p. 29; R.A. pp. 20-21. El subrayado es nuestro.

El postulado del progreso histórico es la condición de posibilidad de la realización del bien supremo en este mundo; se trata de esperar que lo que el hombre particular no puede realizar sea completado por los descendientes en una labor generacionalmente relevada. De la misma manera que la fe en Dios llega a ser un deber "indirecto", la fe en el progreso histórico es un deber indirecto, porque el mandato inmediato es la promoción del bien supremo; pero es necesaria la confianza en la capacidad de las personas para fundar históricamente un mundo comunitario, y no se puede cumplir este último más que bajo la suposición del aquel progreso histórico que supone aprendizaje, experiencia acumulada en el transcurso del tiempo y la capacidad humana de superación.

De este modo, la filosofía de la historia completa la filosofía moral al ocuparse de la posibilidad del logro humano del bien supremo en este mundo. El hombre tiene el deber de realizarse como un fin en sí mismo en un reino de los fines, y necesita creer que sus esfuerzos por aquella realización no son infructuosos, y eso es lo que le garantiza el progreso histórico teleológicamente concebido. La razón moral nos impone un bien supremo que el hombre sólo puede lograr bajo la suposición de un proceso histórico asintótico, en el cual el mundo moldeado por las acciones humanas se acerca al reino de los fines.

Kant es consciente de que el plan de la Naturaleza no es "suficiente para vaticinar (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)"⁴⁴³:

"Los argumentos empíricos contra el éxito de estas resoluciones tomadas de la esperanza son aquí del todo inoperantes; la suposición de que, cuanto hasta ahora aún no se ha logrado, sólo por eso tampoco se va a lograr jamás, no autoriza en modo alguno a

⁴⁴³I. Kant: ZeF, VIII, p. 368; A. p. 41.

desistir de propósitos pragmáticos o técnicos (como, por ejemplo, el de viajar por el aire con globos aerostáticos), y menos todavía de un propósito moral, pues respecto de este último basta con que no se haya demostrado la imposibilidad de su realización para que constituya un deber."⁴⁴⁴

Así pues, la teleología regulativa -el progreso encaminado hacia el desarrollo de la humanidad-, surge como postulado que posibilita la realización misma de la teleología moral constitutiva -el hombre como fin en sí-, aquella posibilita la síntesis del ser y el deber ser. En definitiva, no hay un plan realmente existente, constitutivo, de la Naturaleza, sino la necesidad del sujeto de postularlo como condición de la realidad del bien supremo, la realización del proyecto ético⁴⁴⁵; de forma que la teleología regulativa se fundamenta en una teleología moral que es la afirmación del hombre fin en sí que, porque debe desarrollarse, ha de poder hacerlo. Sin duda lo que subyace detrás de todo este planteamiento reflexionante es el optimismo kantiano, su apuesta por la dignidad que no puede quedarse en mera capacidad no actualizada sin perder mucho de su valor.

Pasemos a analizar los principios teleológicos a los que apela nuestro autor para defender su concepción quiliástica de la historia. Esos principios son

⁴⁴⁴I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, pp. 309-310; R.A. p. 55. El subrayado es nuestro. Hay cierta semejanza entre esa intención de la Naturaleza y la mano invisible de la que habla A. Smith; obsérvese la similitud en los siguientes textos:

"Los impulsos naturales encaminados a este fin, las fuentes de la insociabilidad y de la resistencia generalizada (fuentes de las que manan tantos males, pero que también incitan a una nueva tensión de las fuerzas y, por consiguiente, a un mayor desarrollo de las disposiciones naturales) revelan la organización de un sabio creador, y no algo así como la mano chapucera de un genio maligno que arruinaría su magnífico dominio por pura envidia." I. Kant: *Idee*, VIII, pp. 21-22; R.A. p. 10.

"Es cierto que, por lo general, nadie se propone fomentar el interés público, ni sabe hasta qué punto lo está fomentando. Al preferir dar apoyo a la industria del país más bien que a la extranjera, se propone únicamente buscar su propia seguridad; y encaminando esa actividad de manera que sus productos puedan ser del mayor valor, busca únicamente su propia ganancia, y en éste, como en otros muchos casos, una mano invisible le lleva a fomentar una finalidad que no entraba en sus propósitos." A. Smith: *Indagación acerca de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 395.

Sin embargo, el hecho de que la teleología kantiana sea regulativa, es una diferencia crucial entre ambos pensadores.

⁴⁴⁵Véase sobre el tema O.G. Lapalma: Kant y la filosofía de la historia, *Sapientia*, 136 (1980) p.131.

enunciados en **Ideas para una historia universal en sentido cosmopolita**:

1) Toda disposición natural tiende a un fin que es su completa realización. Una disposición que no alcanza su finalidad, un órgano superfluo, es una contradicción en una Naturaleza teleológica. Decir de algo que tiene un fin equivale a afirmar que está hecho según la idea previa de una inteligencia, pero no olvidemos que la concepción de fines facilita a los hombres la comprensión de ciertos objetos, sin decir nada acerca de su constitución.

2) La razón es la disposición originaria, fundamental y específica del hombre; es el uso de la razón -"la capacidad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas sus fuerzas por encima del instinto natural, y no conoce límite alguno a sus proyectos"-⁴⁴⁶, lo que hace que el hombre sea propiamente tal, pues nada de lo que se consigue por instinto o por conocimientos innatos es plenamente "humano". La razón, por consiguiente, no es algo plenamente dado, sino que se tiene que conquistar a lo largo del proceso histórico sin el cual el hombre no devendría tal⁴⁴⁷. De ahí que Kant afirme que "la Naturaleza ha querido" que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo lo que sobrepase su existencia animal y no participe de otra felicidad que la que se procure por la razón⁴⁴⁸. Las disposiciones racionales que el hombre tiene que desarrollar son técnicas, pragmáticas, y morales⁴⁴⁹, lo cual supone que el

⁴⁴⁶I. Kant: *Idee*, VIII, p.19; R.A. p. 6.

⁴⁴⁷E. Estiu: "La filosofía kantiana de la historia", estudio preliminar de I. Kant: *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1.958, p. 21, lo dice del siguiente modo: "En el origen mismo del hombre hay, pues, un germen de racionalidad, por cuyo desarrollo llegará a ser lo que esencialmente es. Pero Kant evita una definición que lo inmovilice. Si bien el hombre es un animal racional, la *differentia specifica*, la racionalidad, no constituye el don de algo ya realizado, sino de una mera facultad o capacidad de realización. La historia, en efecto, es el gradual desenvolvimiento de las potencialidades de la razón. Si ésta consistiera en el repertorio fijo de ideas innatas, mecánica o instintivamente actualizables, no existiría historia alguna. La condición de la misma está en la perfectibilidad del hombre."

En este mismo sentido véase también Collingwood: *op. cit.*, p. 104.

⁴⁴⁸ I. Kant: *Idee*, VIII, p. 19; R.A. p. 7.

⁴⁴⁹Véase I. Kant: *Anthropologie*, VI, pp. 311-319; G. pp. 210-219.

desarrollo racional abarca lo económico, lo tecnológico, lo jurídico y lo moral; y aunque el desarrollo moral sea el último en lograrse es el más importante y al que debe conducir el resto.

3) La realización plena de la disposición racional no se efectúa en el hombre particular sino en la especie; el motivo de ello radica en que la razón, al superar al instinto, precisa del aprendizaje a base de ensayo y error, y la vida humana es demasiado breve para que la disposición racional pueda perfeccionarse totalmente en un solo hombre. Cada hombre tendría que vivir muchísimo para aprender cómo emplear totalmente sus disposiciones naturales, de forma que únicamente la serie interminable de generaciones puede "terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención"⁴⁵⁰. Además, la razón no conoce límites en sus proyectos, los cuales demandan nuevas experiencias y ampliación de conocimientos, por eso es imposible que un hombre o una sola generación de hombres logre el destino de la humanidad de una vez por todas. La brevedad de la vida, los proyectos ilimitados de la razón, la lentitud del aprendizaje y la dependencia respecto de los otros que éste conlleva impiden a un solo hombre actualizar totalmente la racionalidad. Así pues, dado que el pleno desarrollo de las disposiciones racionales es logrado únicamente por la especie, ésta es la protagonista de la historia.

Es conveniente matizar el sentido del término "especie" (*Gattung*) para defender a Kant de la acusación de "averroísmo" que le lanzó Herder⁴⁵¹; la acusación sería cierta si se entendiera "especie" en sentido lógico, es decir, como una característica o nota común a varios individuos, como una noción universal abstracta; sin embargo, Kant entiende por "especie" "el conjunto de

⁴⁵⁰ I. Kant: *Idee*, VIII, p. 19; R.A. p. 6.

⁴⁵¹ Herder acusó a Kant de anular la identidad personal en una abstracta "humanidad". Véase I. Kant: *Recensionen*, VIII, p. 65; R.A. pp. 55-56, y J.G. Herder: *Sämtliche Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1.967, XIII, p. 345.

una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito"⁴⁵² desarrollando las disposiciones racionales, para el filósofo de Königsberg especie es sinónimo de la humanidad. Como vemos la misma noción de racionalidad demanda un postulado histórico-teleológico, la racionalidad se va conquistando en una labor interminable en la que cada hombre colabora.

Al ser la creencia en el progreso histórico un postulado necesario para la realización de la comunidad ética, Kant rechaza las concepciones de la historia que defienden el derrotismo de la involución o el eterno estancamiento; de esa cuestión se ocupa en el escrito **Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor**. En este opúsculo se denomina "terrorismo" a aquella concepción que considera la historia humana en continuo retroceso hacia lo peor; según Kant es ésta una concepción contradictoria porque acaba con la historia misma, dado que si la especie humana degenerara paulatinamente llegaría un momento en que desaparecería. La apuesta kantiana por la moral se hace patente en esta argumentación, pues el filósofo alemán se niega a concebir algo que sí es concebible, la existencia de una "humanidad" cuya historia fuera "la crónica de una muerte anunciada", es decir, la narración de su destrucción; y es que no se puede querer -aunque sí pensar-, una humanidad destinada a destruirse porque atenta contra la teleología moral fundamental, la dignidad, que corresponde al hombre como fin en sí. Ahora se aprecia claramente que la teleología del progreso histórico arraiga en la moralidad.

El "abderitismo"⁴⁵³ considera que la humanidad está en un estancamiento perpetuo, análogo al de Sísifo, en el que ni aumenta ni disminuye su valor moral. Kant, de nuevo apelando a la moralidad, critica esta concepción por ser

⁴⁵²I. Kant: *Recensionen*, VIII, p. 65; R.A. p. 56;

⁴⁵³Dado que los habitantes de la ciudad de Abdera tenían fama de necios, Kant utiliza la expresión para declarar necia la concepción de la historia así denominada.

contraria al postulado teleológico que nos permite encontrar sentido a la historia y no declarar vanos los mandatos morales.

La opción kantiana es denominada "eudemonista" o "quiliasm"⁴⁵⁴ y aparece como crítica a los escépticos del progreso humano, argumentándose que la fe en el progreso no es un consejo prudente y bienintencionado, una especie de mentira útil que haga más llevadero el absurdo de la existencia, sino una exigencia de la razón pura práctica:

"Así pues, no se trata sólo de un principio bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo -mal que les pese a los escépticos- para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera únicamente lo que puede ocurrir en un pueblo determinado, sino que se hace extensivo a todos los pueblos de la tierra- quienes deberían ir participando paulatinamente en ello- abre la perspectiva de un tiempo indefinido;"⁴⁵⁵

De todo esto se sigue que las generaciones posteriores disfrutarán de un mundo mejor que las precedentes y por el cual éstas trabajaron; Kant afirma que es extraño, enigmático -podríamos añadir injusto- que el mismo hombre no disfrute del mundo que gracias al progreso de la racionalidad se construirá y por el que él mismo trabaja, mas éste es el precio que se ha de pagar por ser humanos, es decir, limitados. No obstante, se deduce de aquí una ventaja para la moralidad: al trabajar por el bienestar de los otros, al afanarnos en la mejora de un mundo que no habitaremos, se asegura el deber puro de la moralidad, pues el egoísmo no tiene cabida a no ser que se anhele fama en el porvenir, si creemos que no es ése el caso, podemos tener cierta tranquilidad acerca de la pureza de nuestra intención:

⁴⁵⁴Esta palabra deriva del vocablo griego *Xiloi* que significa mil; los quiliastas defendieron cierto milenarismo y Kant emplea el término para referirse al progreso asintótico.

⁴⁵⁵I. Kant: *Erneuerte Frage*, VII, pp. 88-89; R.A. p. 92.

"A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse ímprobamente sólo en pro de las generaciones posteriores, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza ha proyectado; en verdad sorprende que sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar esa intención) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos de la dicha que propician. Pero, por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguir a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones."⁴⁵⁶

Algunos intérpretes de Kant han considerado este protagonismo de la especie en la historia como un atentado al imperativo categórico: si el hombre particular no logra el desarrollo de sus disposiciones se convierte en un mero medio al servicio de la humanidad⁴⁵⁷. Sin embargo, si bien desde la concepción teleológica todas las generaciones son medios para las venideras que poseen una racionalidad más avanzada, al mismo tiempo son fines para las precedentes⁴⁵⁸, con lo cual se salvaguarda el imperativo categórico porque el particular no es tratado sólo como un medio sino al mismo tiempo como un fin. Observemos que la historia no sólo adquiere sentido en el trabajo por la posteridad, también cada hombre necesita de historia para devenir él mismo propiamente humano⁴⁵⁹, pues la racionalidad es una capacidad que el hombre posee en potencia y cuya actualización requiere ejercicio y educación en el seno de una comunidad. En efecto, cada hombre necesita de la historia breve de su propia vida para desarrollar en sus posibilidades las capacidades que le

⁴⁵⁶I. Kant: *Idee*, VIII, p. 20; R.A. p. 8.

⁴⁵⁷Véase F.L. Fackenheim: *Kant's Concept of History*, *Kant-Studien* 48 (1.956) p. 392.

⁴⁵⁸R. Rodríguez Aramayo: "La Filosofía kantiana de la historia ¿otra versión de la Teología moral", *op. cit.*, p. 34.

⁴⁵⁹Véase I. Kant: *SdF*, VII, p. 27; T. p. 34.

dignifican como humano, para ello necesita de una comunidad, de la acogida que le dispensa, de la educación e instrucción que le proporciona, las cuales dependen del grado de desarrollo alcanzado por los que le precedieron, desarrollo en el que él mismo debe colaborar. La crítica que objetara que el hombre particular deviene un medio al servicio de la felicidad de los sucesores olvida la perspectiva comunitaria, centrándose en una felicidad "egoísta", puesto que la felicidad particular proporcionada a la moralidad supone el esfuerzo por propiciar la felicidad ajena.

Esta primacía que se concede a la especie conlleva un abandono del postulado de la inmortalidad del alma que obedece al cambio de perspectiva: interesa el trabajo del hombre particular y concreto en este mundo, su aportación en el bien de la humanidad, pero no su "futuro" inmortal en otro mundo. Ciertamente, la fe en el progreso histórico tiene la misma misión que los postulados de la inmortalidad y Dios, pero la perspectiva ha cambiado: no se habla de otro mundo en el que el hombre es inmortal y en el que Dios le garantiza la felicidad que proporcionada a su moralidad se merece, ahora el progreso del hombre particular se reduce a la virtud que puede lograr en este mundo, es decir, a su colaboración en la construcción de un mundo comunitario, ahora sólo la especie logra plenamente el bien supremo. De la misma manera que la inmortalidad y Dios refrendan una fe en la realización de la moralidad y la felicidad, asimismo hace el progreso histórico apoyado en la teleología, sólo que los dos primeros se refieren a otro mundo más allá de éste, y el progreso histórico se refiere a este mundo pero más allá del hombre particular. De este modo, el valor supremo que Kant reconoce en el hombre como ser racional es el punto de partida de su filosofía práctica en cuanto *Faktum* de la moralidad, pero también es el punto de llegada, en tanto que el fin final de la historia es el desarrollo pleno de la humanidad.

I.b. El progreso político y el progreso moral

Kant afirma que el motor del que se sirve la Naturaleza para desarrollar la racionalidad es el antagonismo de los hombres, la insociable sociabilidad que genera conflictos entre individuos y Estados genera a su vez cultura, esto es, "la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin en general"⁴⁶⁰. Según nuestro autor sin el aguijón del antagonismo los talentos permanecerían adormecidos, pues el hombre tiene una tendencia a la concordia en cuanto que en ese estado puede dedicarse al goce, pero su tendencia insocial -la envidia, la rivalidad y la competencia-, le despega del goce e incentiva el uso de la capacidad racional⁴⁶¹. Como hemos visto, en Kant la individualidad conlleva rasgos peyorativos, es fundamentalmente egoísta, sin embargo, ahora desde la perspectiva teleológica la tendencia individualista es considerada necesaria para la superación de la inclinación humana a la pereza⁴⁶². Kant lo ilustra muy bien con la metáfora de los árboles:

"Sólo en el terreno acotado de la asociación civil esas mismas inclinaciones producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento, precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquéllos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la

⁴⁶⁰I. Kant: KU, V, p. 431; M. p. 348. Véase sobre el tema *Idee*, VIII, pp. 21-22; R.A. pp. 8-11; asimismo ZeF, VIII, pp. 361-366; A. pp. 33-39.

⁴⁶¹I. Kant: *Idee*, VIII, p. 21; R.A. p. 10.

⁴⁶²E. Cassirer ha comparado la importancia de este antagonismo de la insociable sociabilidad necesario para la cohesión de la sociedad con el principio de acción y reacción de la cohesión de la materia: "Lo que en su estudio de los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* había desarrollado con vistas al organismo físico es también aplicable (...) al organismo social. Tampoco éste se mantiene en cohesión simplemente por obra de aquella armonía interior primitiva de las voluntades individuales (...) sino que tiene sus raíces, lo mismo que la cohesión de la materia, en las leyes de la atracción y repulsión, es decir, en un antagonismo de fuerzas."; E. Cassirer: *Kant, vida y doctrina*, op. cit, pp. 265-266.

*insociabilidad, en virtud de la cual la humanidad se ve obligada a autodisciplinarse y a desarrollar plenamente los gérmenes de la Naturaleza gracias a tan imperioso arte."*⁴⁶³

El antagonismo es necesario como motor porque saca al hombre de la pereza, incentiva el desarrollo de la habilidad en el uso de los medios para lograr fines -cultura-⁴⁶⁴, y genera progreso en la legalidad, de las conductas -civilización-. Este plan de la Naturaleza promovido por el antagonismo obedece al intento kantiano de explicar la presencia en la historia del mal producido por el hombre, y la única solución que encuentra es considerar ese mal como potenciador de aquello mismo que dificulta; como en una ordenación teleológica todos los elementos deben concurrir al fin, también el mal, lo irracional, colabora en el desarrollo de la racionalidad. Así, la guerra tiene la paradójica misión de acabar con aquello que la propicia, y el mal moral posee la característica inherente "de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien"⁴⁶⁵.

Es patente el optimismo kantiano en la moralidad y su triunfo último, porque no tiene en consideración algo posible hoy en día, que la racionalidad incentivada por el antagonismo vaya técnicamente tan lejos que permita destruir a la humanidad; de ese modo la contradicción del mal podría ser la de una humanidad avariciosa que acabara destruyéndose a sí misma y no aquello que dejara paso al bien, como piensa Kant. Sin embargo, para el pensador alemán este tipo de filosofía "terrorista" sólo puede acelerar el proceso

⁴⁶³I. Kant: *Idee*, p. 22; R.A. p. 11.

⁴⁶⁴Con palabras de E. Cassirer: Kant, *vida y doctrina*, op. cit, pp. 266-267: "(...) la verdadera idea del orden social no consiste en hacer que las voluntades individuales desaparezcan en una nivelación general, sino en *mantenerlas en su propia peculiaridad* y, por tanto, en su antagonismo; pero, al mismo tiempo, en *determinar la libertad* de todo individuo de tal modo que termine allí donde empiece la libertad de los demás." Sin embargo, discrepamos de Cassirer en que para que el orden social sea moral ha de superarse dicho antagonismo adoptando conscientemente el punto de vista de la moralidad que es el de la comunidad humana."

⁴⁶⁵I. Kant: *ZeF*, VIII, p. 379; A. p. 58.

destrutivo, cuando es un deber confiar en la humanidad. De nuevo constatamos que la filosofía de la historia kantiana se fundamenta en la opción última por el valor de la humanidad y la fe en ella.

Kant considera que una vez el antagonismo haya reportado legalidad - conformidad de las acciones al deber, habrá progreso tecnológico, económico, pero todavía no será el fin final de la historia, porque éste reclama progreso moral. En la asociación política se puede garantizar casi mecánicamente el progreso en la cultura, en la legalidad; como hemos afirmado anteriormente, hasta un pueblo de demonios con tal de que fueran inteligentes podría fundar una asociación así, pero el desarrollo de la racionalidad quedaría truncado, no se llegaría a la moralidad, ni a la comunidad.

Así pues, el antagonismo no puede ser el motor de la moralidad, pues ésta sólo se desarrolla precisamente en la eliminación de dicho antagonismo con la creación de una comunidad. El progreso en la racionalidad debe culminar en la moralidad que conlleva el respeto a todo hombre y la armonía en la convivencia de las libertades, lo cual implica que el hombre desarrolla su autonomía imponiéndose a su propia tendencia a dejarse llevar por las inclinaciones sensibles y el egoísmo. De este modo la actualización de las disposiciones racionales de la especie se incentiva por dicha tensión entre los hombres, pero esa tensión ha de ser dialéctica, se ha de superar.

Así pues el plan oculto de la Naturaleza es una de las fórmulas que adopta el postulado del progreso histórico: dado el hecho de la ley moral en nosotros, la capacidad humana de ser moral, hay que posibilitar su desarrollo, de lo cual se ocupa la Naturaleza aun sin la intención de cada hombre particular. Pero Kant es consciente de que ante esa inconsciencia por parte de los hombres la Naturaleza podría reportar legalidad en las costumbres, desarrollo de la racionalidad instrumental, es decir, progreso tecnológico, económico, jurídico -progreso político en general-, mas no progreso moral, pues éste requiere de la participación plena de la voluntad de cada hombre, para dar razón de esto

último la teleología adoptará la forma de ilustración. En efecto, el progreso moral que es progreso en la virtud, en la instauración de una comunidad ética, requiere de algo más que un plan de la Naturaleza movido por el antagonismo; si hablamos de moralidad hablamos de autonomía, de pensar por uno mismo, a lo que Kant llama ilustración:

*"La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he ahí el lema de la ilustración."*⁴⁶⁶

La antítesis de la ilustración es la heteronomía, el dejarse determinar bien por otra persona, por pereza a pensar por uno mismo, bien por los objetos que nos causan placer. La negación a servirse de la propia razón no se debe a una incapacidad intelectual, a la falta de conocimientos, sino a una falta de decisión, pues el pensar por sí mismo es posible para todo hombre que posea un entendimiento común. De este modo, si la moralidad es autonomía, sólo puede surgir de la libertad más íntima y ningún plan de la Naturaleza puede coadyuvar a ello. Así pues, será la ilustración la que como motor complete la tarea del progreso: una vez la racionalidad esté suficientemente desarrollada para poder crear comunidades políticas se abre paso al progreso moral que sólo puede incentivarse por el pensar por uno mismo. Es importante precisar que pensar autónomamente no significa regirse por los deseos sensibles de uno mismo sino por la razón.

Sin embargo, si bien es cierto que el progreso en la legalidad, que reporta cultura y civilización, dista mucho de ser progreso moral; la legalidad, la conformidad de las acciones al deber, parece ser el único criterio de que

⁴⁶⁶I. Kant: *Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 35; I. p. 25.

disponemos para cerciorarnos del avance histórico, dado que la moralidad en la intención es algo nouménico e inaccesible al hombre:

"No una cantidad siempre creciente de moralidad en la intención, sino un aumento de los efectos de su legalidad en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione; y es que el crédito (el resultado) del empeño de la humanidad por mejorar sólo podemos compulsarlo en las buenas acciones de los hombres que cada vez serán más numerosas y más acertadas, por ende, en los fenómenos de la índole moral del género humano. Pues no contamos sino con datos empíricos (experiencias) para fundamentar esa predicción basada en la causa física de nuestras acciones, en tanto que tienen lugar y son por lo tanto fenómenos, y no en la causa moral que contiene el concepto del deber, de lo que debiera suceder, lo cual sólo puede establecerse puramente a priori."⁴⁶⁷

Ciertamente, el progreso de la especie humana sólo puede comprobarse en las acciones externas, fenómenos que nada pueden informar acerca de la moralidad misma, además el desconocimiento de uno mismo que se desprende de la filosofía crítica imposibilita tal conclusión sobre el progreso moral. Ahora bien, si no es posible conocer a ciencia cierta la intención moral de uno mismo, ¿cómo conocer la de la especie humana a lo largo de la historia? En el texto arriba citado se niega la posibilidad de constatar progreso moral y se refleja el escepticismo de Kant al respecto, y a este texto se suele apelar para demostrar que el progreso histórico no es progreso en la moralidad; en efecto, hay estudiosos de la filosofía kantiana que defienden la tesis de que el progreso histórico es meramente político -en la legalidad-, pero no moral, éste último sólo puede esperarse desde un punto de vista religioso -para un ser dotado de intuición intelectual capaz de captar la conversión del corazón-, mas no desde la filosofía de la historia⁴⁶⁸. Otro texto que avalaría esa interpretación sería el siguiente:

⁴⁶⁷I. Kant: Erneuerte Frage, VII, p. 91; R.A. p. 96.

⁴⁶⁸Véase I. Álvarez Domínguez: La filosofía kantiana de la historia, Madrid, Tesis doctoral de la Universidad Complutense, 1.985, p. 494 ss. F. Kaulbach: Welchen Nutzen gibt Kant des Geschichts-

"Poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y prevalecerá el acato de las leyes. En parte por pundonor y en parte también a causa de un egoísmo bien entendido, cada vez se originará un poco más de beneficencia, algo menos de pendencia en los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad y esto acabará por extenderse a las relaciones interestatales de los pueblos hasta llegar a la sociedad cosmopolita, sin que con ello haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva creación (una influencia sobrenatural)."⁴⁶⁹

El pesimismo de Kant en textos en los que explícitamente niega la posibilidad del progreso moral, su afirmación de que no hay que "esperar demasiado por parte de los hombres en relación con su progreso hacia lo mejor"⁴⁷⁰, quizás se explique porque no quiere que le acusen de soñador bienintencionado y exhaltado.

Sin embargo en otros textos habla Kant de un progreso moral, que no se refiere a un cambio "en la base moral del género humano" (en este sentido no hay progreso, puesto que el hombre es constitutivamente un ser social-insocial y posee un germen de mal por naturaleza), sino a un progreso en la virtud: el verdadero progreso moral es un progreso en la consciencia e intención en la tarea de desarrollar plenamente la humanidad. Respecto a la seguridad con que puede predecirse ese progreso, es cierto que sólo podemos acceder a la manifestación externa de las acciones, pero si al intentar entrever los móviles de esas acciones no constatamos ningún interés utilitarista, afirma Kant que sí podemos inducir cierto progreso en el bien.

philosophie?, *Kant-Studien* 66 (1975) pp. 80-81. A. Philonenko: op. cit., pp. 69-74; F.J. Herrero: *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1.975, pp. 210-261.

⁴⁶⁹I. Kant: *Erneuerte Frage*, VII, pp. 91-92; R.A. pp. 96-97. El subrayado es nuestro.

⁴⁷⁰I. Kant: *Erneuerte Frage*, VII, p. 92; R.A. p. 97.

Así, la Revolución francesa fue considerada por nuestro autor como "un hecho de nuestro tiempo que prueba esa tendencia moral del género humano"⁴⁷¹, porque despertó "una simpatía rayana en el entusiasmo"⁴⁷² en espectadores ajenos a tal revolución y que incluso tenían que temer posibles represalias, que no puede tener otra causa que una disposición moral:

"Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía - tan universal como desinteresada- por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demonstrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento."⁴⁷³

El hecho de que tal entusiasmo se extienda a todos aquellos que observan la revolución, que sea por tanto un entusiasmo universal y desinteresado, es suficiente para que Kant pronostique el progreso moral. Ocurre ahora lo mismo que sucedió con la libertad: basta que teóricamente sea posible el progreso para afirmarlo prácticamente porque viene exigido por la misma moralidad. El optimismo kantiano es patente, su apuesta por la moralidad, absoluta:

"Además se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su conjunto ha hecho realmente considerables progresos, incluso por el camino de su perfeccionamiento moral, si se compara nuestra época con todas las anteriores (breves detenciones no pueden probar nada en contra); y el clamor ante el continuo aumento de su degeneración se debe precisamente a que, habiéndose situado en un nivel de moralidad

⁴⁷¹I. Kant: Erneuerte Frage, VII, p. 85; R.A. p. 87.

⁴⁷²Idem.

⁴⁷³Ibidem, p. 85; R.A. p. 87. El subrayado es nuestro.

*más alto, tiene ante sí más amplios horizontes, y su juicio sobre lo que se es en comparación sobre lo que se debe ser -por tanto su autocensura- se vuelve tanto más estricto cuanto más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer."*⁴⁷⁴

Pensamos que la ambigüedad de los textos sobre el progreso se explica por el dilema en el que se mueve el pensador alemán:

A veces considera la política como pura habilidad en el uso de los medios encaminados a la instauración de la paz en las asociaciones de individuos egoístas; en esta consideración el plan de la Naturaleza garantiza el progreso en la legalidad, pero la racionalidad no pasaría de ser una racionalidad instrumental al servicio de los fines particulares y egoístas sin llegar a la moralidad, con lo cual el desarrollo de las disposiciones racionales no sería pleno. Desde este punto de vista tampoco tendría sentido la fundamentación del Estado y del Derecho que Kant ha realizado, pues se sustenta sobre el pilar del respeto a los derechos humanos, sobre la moralidad. El progreso en la legalidad que puede reportar la política puede conseguirse incluso en un pueblo de demonios, siendo suficiente que el poder sepa utilizar astutamente el antagonismo de los ciudadanos y éstos, también astutamente, comprueben la ventajas de la paz que trae la legalidad -utilitarismo-. Ese progreso político podría lograrse aunque cada uno por separado no tuviera ninguna consciencia de perseguir un fin común; dicho progreso político no tiene porqué incentivar el pensamiento autónomo, puede imponer paz entre egoístas pendientes y dependientes de los objetos, sólo necesita de un "buen" gobernante, un técnico hábil en el empleo de los medios conducentes a la imposición de la paz.

Otras veces, más frecuentemente, Kant defiende una política que inspirada en la moral al mismo tiempo la potencia, llegando a su culmen, al fin final, todo el sistema. Según esta consideración el progreso político -cultura y

⁴⁷⁴I. Kant: *Über den Gemeinspruch*, VIII, p. 310; R.A. pp. 55-56. El subrayado es nuestro. Véase también *Ende*, VIII, p. 332; I. pp. 130-131.

civilización- junto con la creación de una federación pacífica de comunidades, propiciará el pensar por uno mismo, la ilustración, que es la clave para que haya un progreso también en la moralidad, y que sólo puede originarse en la decisión de cada particular. Según esta concepción, una comunidad política es más que una asociación de individuos que pactan por interés individual, pues se inspira en la moralidad; en una comunidad política existe un interés por la misma comunidad y por la paz como único ambiente en el que las personas pueden llegar a ejercitar y desarrollar su autonomía. La moralidad en la que la política se funda es la defensa del derecho innato a la libertad que el Derecho garantiza, mas la que tiene que propiciar es la realización de la moralidad que se desarrolla plenamente en su ejercicio, mediante la educación que potencie la ilustración; únicamente la política republicana puede procurar el fin final moral en el esfuerzo por la paz mundial y la ilustración. Desde esta perspectiva el plan de la Naturaleza movido por el antagonismo propician la salida de la barbarie y el advenimiento de la cultura, una vez eso se logre, se precisa plena consciencia del progreso para que éste realmente pueda tener lugar. Pues bien, Kant creía que su propia época era de ilustración pero no ilustrada; lo mismo podemos decir de la nuestra, hay más cultura, más legalidad en las costumbres -aunque no siempre-, pero aun falta mucho para la moralidad, para la pureza de intenciones, para el pensar por sí mismo, y para el esfuerzo voluntario y consciente por la construcción de un mundo comunitario. Por esa razón podemos abandonar la teleología del plan de la Naturaleza y centrarnos únicamente en la ilustración como motor de progreso.

Concluimos recordando que la comunidad ética sólo puede tener lugar en el seno de una comunidad política, porque en ésta se incentiva el pensar por sí mismo, se le enseña y educa para poder hacerlo, se crea una paz que propicia la confianza en los otros, pero ambas comunidades no se identifican; en la comunidad política puede existir un estado de naturaleza ético, pues no se ha efectuado la decisión ética fundamental de tratar a los hombres como fines en

sí⁴⁷⁵. Como vemos, se produce cierta "retroalimentación": la cultura propicia la autonomía y la moralidad y ésta redundando en un mundo más humano:

*"A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad ética y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad civil ética (en oposición a la sociedad civil de Derecho) o comunidad ética. Ésta puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella (como que, por otra parte, no podría en absoluto ser llevada a cabo por los hombres sin que esta última estuviese a la base). Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella, y por lo tanto también una forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política."*⁴⁷⁶

El progreso moral viene propiciado por el político, éste sólo es el fin último, aquél el lejano fin final de la historia y culmen del desarrollo de la racionalidad:

*"Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura (la cual consiste propiamente en el valor social del hombre); de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos, así va formándose el gusto e incluso, mediante una continua ilustración, comienza a constituirse una manera de pensar que, andando el tiempo, puede transformar la tosca disposición natural hacia el discernimiento ético en principios prácticos determinados y, finalmente, transformar un consenso social urgido patológicamente en un ámbito moral."*⁴⁷⁷

⁴⁷⁵Es por esta ineludible autonomía por lo que separamos la comunidad política de la ética: la primera no requiere necesariamente de la autonomía y sí de la coacción externa contradictoria en lo ético; por esa razón es peligroso hablar, como lo hace G. Krüger: *Critique et morale chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1961, pp. 126-140, de un Estado ético sin hacer las matizaciones oportunas. Véase Y. Yovel: op. cit. pp. 189-190.

⁴⁷⁶I. Kant: *Religion*, VI, p. 95; M.M. p. 95. El subrayado es nuestro.

⁴⁷⁷I. Kant: *Idee*, VIII, p. 21; R.A. p. 9; véase asimismo de esta obra pp. 26-28; R. A. pp. 17-19 y *Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 40; I. pp. 34-35. También es significativo el siguiente texto: "Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Ésta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se haya destinado, si bien sólo quepa esperararlo tras el trascurso de muchos siglos." I. Kant: *Reflexionen* (Moralphilosophie Collins), XXVII 1, p. 471; R.A. pp. 302-303.

I.c. La filosofía de la historia como reflexión propiciatoria de lo práctico

La pregunta por la historia es la pregunta por la realización fáctica de lo que cabe esperar, cuestión teórica y práctica al mismo tiempo; el aspecto teórico sólo puede comprenderse de manera subjetiva, mediante juicios teleológicos reflexionantes, con principios heurísticos; la parte práctica obedece a una necesidad de la razón, la de explicar la exigencia de promover el bien supremo, ya que es connatural al hombre indagar el resultado de sus acciones, y que sin creer en el progreso moral el hombre caería en la desesperación. La filosofía de la historia se convierte así en una reflexión⁴⁷⁸ fundada en el postulado del progreso histórico de la humanidad, propicia aquello que intenta comprender; Kant reflexiona sobre el proceso de desarrollo histórico "con el interés de influir prácticamente en ese mismo proceso empujando al hombre a tomar el timón de la historia en una forma consciente y racional"⁴⁷⁸. La filosofía de la historia de Kant pretende propiciar aquello que pronostica, a la manera como los profetas judíos vaticinaban tan exactamente la destrucción de los imperios porque sus mismos augurios provocaban las crisis que los destruían; así es posible representar *a priori* el futuro de la humanidad, construir una historia *a priori*, cuando "es el propio adivino quien causa y prepara los acontecimientos que presagia"⁴⁷⁹. Consiguientemente, la filosofía de la historia tiene como misión concienciar acerca de la tarea moral de construir un mundo mejor con la intención de incentivar esa misma tarea:

"Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser

⁴⁷⁸E. M. Ureña: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1.979, p. 129.

⁴⁷⁹I. Kant: *Erneuerte Frage*, VII, p. 80; R.A. p. 80.

considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza. Ciertamente, querer concebir una Historia conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo si se adecuase a ciertos fines racionales es un proyecto paradójico y aparentemente absurdo; se diría que con tal propósito sólo se obtendría una novela. No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan ni intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad."⁴⁸⁰

Los gobernantes, al igual que los vaticinadores judíos, causan lo que auguran, porque con su política represiva hacen de los hombres lo que querían evitar, seres rebeldes e insumisos:

"Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los "sabiondos" ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados imaginan que deben ser. Pero ese como son viene a significar en realidad: lo que nosotros hemos hecho de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno, esto es, seres obstinados y proclives a la rebelión; así las cosas, por supuesto que si aflojan un poco las riendas, acontecen trágicas consecuencias que cumplen los vaticinios de aquellos estadistas presuntamente perspicaces."⁴⁸¹

Una historia *a priori* de la humanidad tiene por principal misión exhortar a los gobernantes para que incesantemente acerquen sus constructos políticos hacia la federación de comunidades, que reportará un aumento de cultura y creará las condiciones que propicien el auge de la ilustración, del pensar autónomo, permitiendo el progreso moral. Se ha de inculcar en los gobernantes el deber de actuar en la promoción del fin último, la construcción de una federación cosmopolita de comunidades políticas, porque éste es el único espacio en el que el hombre puede desarrollar plenamente sus

⁴⁸⁰I. Kant: *Idee*, VIII, p. 29; R.A. pp. 20-21.

⁴⁸¹*Ibidem*, p. 80; R.A. p. 81.

capacidades racionales, fundamentalmente la capacidad de guiarse por su razón práctica y fundar la comunidad moral:

"Esperar que un constructo político como los reseñados aquí (la Atlántida de Platón, la Utopía de Moro, la Oceanía de Harrington y la Severambia de Allais) llegue a materializarse algún día -por remoto que sea- es un dulce sueño, pero aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no sólo es algo imaginable, sino que, en cuanto pueda compadecerse (zusammen bestehen kann) con la ley moral, constituye un deber, y no de los ciudadanos, sino del soberano."⁴⁸²

Hay que concienciar a los políticos, si hace falta incluso apelando a su egoísta afán de honores, haciéndoles ver que los descendientes evaluarán su trabajo con el criterio de lo que "han hecho a favor o en contra de un punto de vista cosmopolita"⁴⁸³, de lo que hayan aportado en la construcción de la federación cosmopolita pacífica. Kant quiere asegurarse, al "encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad"⁴⁸⁴, que el *imperans* hará lo que debe, y que si no es un político moral que gobierna según el imperativo categórico específico de su persona-, al menos que sea un político legalista que, rigiéndose por un imperativo hipotético, no hace leyes justas porque es su deber como representante del pueblo, pero realiza las acciones debidas por mor de un recuerdo glorioso en la posteridad.

Pero la filosofía de la historia también va dirigida a los ciudadanos; hay que concienciar a todos los hombres a que abandonen la pereza y la cobardía (*Faulheit und Feigheit*) y se atrevan a pensar por sí mismos, advirtiéndoles de la esclavitud del paternalismo despótico en la que caen si permiten a otros

⁴⁸²I. Kant: Erneuerte Frage, VII, p. 92; R.A. p. 97 nota. El subrayado es nuestro.

⁴⁸³I. Kant: Idee, VIII, p. 31; R.A. p. 23.

⁴⁸⁴I. Kant: Idee, VIII, p. 30; R.A. p. 23.

erigirse en tutores⁴⁸⁵. El auténtico progreso histórico depende de la ilustración, y ésta es un deber de cada hombre: si a un hombre se le garantiza bienestar sin necesidad de pensar, es muy probable que renuncie a su dignidad, y más fácil aún que otros utilicen su pensamiento para perpetuar una situación favorable a sus iniciativas; mas hay que recordar a los hombres que la dignidad estriba en la racionalidad y no en el bienestar, éste ha de ser merecido, corolario de la actuación racional. Ciertamente, de la pereza y la cobardía puede redimirle el antagonismo que le incentiva a pensar para satisfacer su deseos haciéndole dependiente de ellos -razón instrumental-, pero no puede dicho antagonismo promover el uso de la razón autónoma. En definitiva, la filosofía de la historia contribuye a "difundir el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre y de su vocación a pensar por sí mismo"⁴⁸⁶.

La filosofía de la historia tiene por misión propiciar aquello que augura buscando la racionalidad incluso en lo más irracional -la guerra-; eliminando la desazón ante la panorámica histórica cometiendo el error de odiar a la humanidad, que es lo que acaban propiciando las concepciones "terrorista" y "abderitista" de la historia; incentivando al hombre a participar en el progreso en la medida de sus fuerzas y despertando su fe en que la limitación de esa fuerzas será completada por Dios (perspectiva religiosa) o por la especie (perspectiva secular): se trata de no desfallecer, de cobrar ánimo y de evitar responsabilizar a extraños -la Naturaleza, la sociedad- del curso del destino humano que se halla en manos de los mismos hombres "con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento."⁴⁸⁷

⁴⁸⁵I. Kant: *Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 36; I. p. 25.

⁴⁸⁶I. Kant: *Was ist Aufklärung?*, VIII, p. 36; I. p. 27.

⁴⁸⁷I. Kant: *Muthmaßlicher Anfang*, VIII, p. 121; R.A. p. 73.

CAPÍTULO II. LA ESPERANZA EN EL PROGRESO HACIA LA COMUNIDAD.

II.a. La comunidad ética como idea regulativa de la historia.

Kant alude a su concepción del progreso con una metáfora matemática: la especie, el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito, se aproxima incesantemente a la línea de su destino que "es asintótica a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo."⁴⁸⁸ Línea asíntota es aquella recta que se aproxima incesantemente a una curva sin llegar jamás a tocarla, del mismo modo en la humanidad cada generación se aproxima al pleno desarrollo de las capacidades racionales, pero ninguna lo alcanza. De esta manera el destino de la especie humana es un progreso ininterrumpido cuya consumación es una mera idea. Y no olvidemos que la idea es un concepto puro racional que no tiene lugar en la experiencia, pero sí realidad práctica en cuanto modelo hacia el que tender: lo ideal no es real cuando se realiza, sino cuando pone en tensión la realidad vigente hacia una dirección de mayor coherencia.⁴⁸⁹

Como hemos afirmado, el desarrollo pleno de las facultades humanas se logrará en la comunidad ética, ella es el bien supremo y fin final de la historia; en un estado de naturaleza ético el esfuerzo del hombre solitario por ser virtuoso está condenado al fracaso, porque la moralidad es referencia inmediata a la alteridad con la que hay que convivir en comunidad; por mucho que un solo hombre se esforzara en el logro del bien supremo no lograría ni siquiera el bien supremo particular, porque la propia perfección moral pasa necesariamente por el esfuerzo de hacer felices a los demás, lo cual supone el

⁴⁸⁸I. Kant: *Recensionen*, VIII, p. 65; R.A. p. 56.

⁴⁸⁹Véase J.L. Villacañas: *op. cit*, p. 315ss.

esfuerzo por legar un mundo mejor: cooperar en la creación de un mundo mejor, reflejar la moralidad en el mundo sensible, es participar en la historia. Así pues, la comunidad ética se convierte en una idea regulativa de la historia, el progreso hacia dicha comunidad es asintótico, un acercamiento paulatino, constante e infinito. Este deber de participar en la historia es realmente desinteresado, porque no es sólo para con los que se conocen, por una especie de amor patológico, sino un deber del hombre para con la humanidad entera por amor práctico:

*"Tenemos, pues, aquí un deber de índole peculiar, no un deber de hombres para con hombres sino del género humano para consigo mismo. Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la razón, a un fin comunitario. Pero (...) el supremo bien moral no es efectuado por el sólo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados, en el cual solamente y por su unidad, puede realizarse el bien moral supremo(...)"*⁴⁹⁰

Se podría objetar, como se hizo en el postulado de la inmortalidad, que declarar asintótico el logro de la comunidad ética es lo mismo que afirmar su inalcanzabilidad, con lo cual la comunidad no llega a instaurarse nunca, de este modo el hombre, y la humanidad en general, deviene una pasión inútil, pues se afana por el logro de algo que nunca acaba de alcanzar por completo. Sin embargo, cabe precisar respondiendo a la objeción, que existe una gran diferencia en declarar al hombre pasión inútil y declararlo limitado: si defendemos lo primero afirmamos la banalidad de la moralidad y el absurdo de la historia, mas si apostamos por la razón -por la dignidad humana-, tampoco se ha de caer en optimismos desmesurados e infundados, porque existe el peligro de convertirnos en soñadores bienintencionados. Es un deber construir un mundo mejor y, por tanto, ha de ser posible, pero no ahora y por

⁴⁹⁰I. Kant: Religion, VI, p. 97; M.M. p. 98. El subrayado es nuestro.

siempre, sino en algún momento en el infinito y gracias precisamente a nuestra actividad dirigida hacia él. Así pues, la comunidad ética es la comunidad del futuro, la comunidad del por-venir, pues, efectivamente, nunca viene aunque sí está más cerca, y somos nosotros quienes con nuestro esfuerzo incesante vamos creándola.

Con esta concepción del progreso el filósofo alemán está introduciendo una nueva versión del papel histórico de la utopía. Kant ha puesto de relieve la importancia de ideales que orienten el camino del devenir histórico, ideales que se convierten en la referencia a la que se debe tender aproximándose, puesto que si no se sabe hacia dónde se va, se acaba en otra parte. El deber moral de instaurar la comunidad ética, dota de sentido a la historia que se convierte en el camino que conduce adonde debemos ir. Para ser fieles a la etimología, sería más acertado hablar de "ucronía"⁴⁹¹, pues la comunidad humana sí tiene lugar asignado en la filosofía de la historia, es en este mundo donde debe ubicarse, de lo que carece la comunidad es de un tiempo concreto, puesto que es un continuo acercarse pero nunca es una comunidad plenamente realizada.

El hombre sólo puede progresar acercándose cada vez más a esa meta no consiguiéndola nunca del todo, ése es el precio de la limitación humana, pero ésa es precisamente la única concepción de progreso coherente con los presupuestos críticos. Efectivamente, al ser el hombre limitado, el progreso en la virtud -lucha con la disposición al mal- es lo máximo que puede lograr en la moralidad. Asimismo, la conciencia que la persona puede tener de su moralidad es sólo aproximada, dado que la absoluta certeza de que se ha actuado por puro respeto al deber implica un autoconocimiento imposible en la filosofía crítica; tal certeza, además, sería peligrosa, porque conllevaría la

⁴⁹¹Seguimos en esto a R. Rodríguez Aramayo quien a su vez toma el vocablo de Ortega: La filosofía kantiana de la historia: ¿otra versión de la teología moral?, *op. cit.*, p. 40.

relajación de la disposición virtuosa de estar alerta ante las posibles determinaciones sensibles. Esa misma limitación se aplica al logro de la comunidad ética: ¿quién osaría decir que ya se puede descansar en paz porque se ha conseguido el fin final, un mundo mejor plenamente perfecto? Quien así actuara limitaría la misma libertad en sus propósitos. Nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado de desarrollo de la humanidad, ni cuál es la distancia que separa la idea y su realización, "nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada"⁴⁹².

Ahora constatamos los dos polos de la filosofía de Kant: el optimismo medido en el hombre y el realismo ante su limitación humana. El deber es un hecho de la razón que el hombre vive en su propia conciencia, y cabe la posibilidad de que dicho deber, el imperativo de devenir digno en la construcción de un mundo comunitario, sea una ilusión metafísica más a cercenar por la crítica de la razón⁴⁹³. Sin embargo, para nuestro autor sería preferible hallarse privado de razón a renunciar a la humanidad declarando absurda la ley moral en nosotros; esta apuesta por la moralidad es lo que significa propiamente el primado de la razón práctica y donde radica todo el optimismo, aunque medido, de Kant. Pero la filosofía kantiana también es una filosofía de la limitación humana, limitación que afecta al logro de los objetivos, porque lo propiamente humano es la perfectibilidad y la tendencia a superarse continuamente.

Se trata de evitar tanto la quimera del soñador bienintencionado como el derrotismo del indolente. En efecto, declarar algo de antemano imposible es el

⁴⁹²I. Kant: KrV, A 317 / B 374; R. p. 312.

⁴⁹³Las palabras de Y. Yovel: *op. cit.*, pp. 297-298, ilustran esa objeción, criticando la confianza de Kant en la realización asintótica del bien supremo: "Why should the world correspond to the necessities of moral action? This is certainly demanded by moral consciousness, but why should the world comply? (...) Suppose even that moral consciousness itself, with its inherent concept of obligation and its ideal of the highest good, is just another metaphysical delusion that a proper critique should rather set aright?" Para Kant el deber conlleva implícitamente la posibilidad de su realización, en eso radica su apuesta por la moralidad.

primer paso para que efectivamente lo sea, pues suele ser el pretexto, la excusa, para no empezar; pero tampoco se trata de anunciar inminentes procesos escatológicos. De este modo, el bien supremo humano, asumiendo la forma de imperativo histórico de construir una comunidad ética, es fundamentalmente actividad y esfuerzo incesante por traerlo al ser:

"La República de Platón se ha hecho proverbial como supuesto ejemplo sorprendente de perfección soñada(...) en vez de dejar a un lado como inútil este pensamiento con el mísero y contraproducente pretexto de ser impracticable, sería más oportuno tenerlo más en cuenta e iluminarlo (allí donde el filósofo nos deja desamparados) con nuevos esfuerzos. Una constitución que promueva la mayor libertad humana de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política, sino a todas las leyes. Para ello ha de hacerse abstracción, desde el comienzo, de los obstáculos actuales, que acaso no provengan inevitablemente de la naturaleza humana, sino más bien del descuido de las ideas auténticas en la legislación."⁴⁹⁴

Lo mismo que dice Kant de Platón podemos suscribir nosotros del filósofo de Königsberg: hay que seguir iluminando el proyecto con nuevos esfuerzos allí donde el filósofo nos deja desamparados. El desamparo se produce porque la comunidad ética que Kant propugna marginaría a ateos y agnósticos.

II.b. Entre la filosofía de la historia y la filosofía de la religión

La creencia en el progreso histórico es la creencia en la moralidad del hombre y en la encarnación en la naturaleza de tal moralidad -bien supremo y fin final-. La razón nos impone el deber de crear un mundo mejor, y del deber se deduce analíticamente que se puede realizar. Ahora bien, el poder realizar el

⁴⁹⁴I. Kant: KrV, A 316 / B 373; R. pp. 311-312. El subrayado es nuestro.

deber implica dos cosas: capacidad del hombre de llevarlo a cabo (libertad y capacidad física para cumplir esos mandatos), y capacidad de la naturaleza -conjunto de fenómenos- para amoldarse a los proyectos morales. De esta forma, para que sea posible ese bien supremo síntesis de moralidad y naturaleza, se requieren postulados que posibiliten la permeabilidad de la naturaleza a la libertad y doten de confianza al hombre, garantizándose así que el objeto que la razón *a priori* ordena perseguir no es quimérico. Hay que postular "algo" que dé razón del esquema -elemento que efectúa la síntesis de dos elementos heterogéneos-: cómo sea posible el complemento al esfuerzo humano por realizar el bien supremo queda en el misterio de una instancia trascendente en la filosofía de la religión, y en el misterio del porvenir en la filosofía de la historia. La justificación de ese elemento mediador que posibilite la síntesis es lo que hacen, cada una a su manera, la filosofía de la historia y de la religión, ambas siempre en el ámbito de la fe.

Según la perspectiva que se adopte⁴⁹⁵, surgen algunas diferencias, ya que es distinto afirmar que el fin final de la historia es "el reino de Dios en la tierra" que decir que lo es la comunidad humana en la historia.

En el primer caso el postulado fundamental es Dios que, una vez se asegura el esfuerzo humano, complementa su obra, aunque "no sabemos qué hace Dios inmediatamente para presentar en la realidad efectiva la idea de su reino"⁴⁹⁶. Y no olvidemos que Dios complementa, que sin el previo esfuerzo humano nada es posible:

"Instituir un pueblo de Dios moral es por lo tanto una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino sólo de Dios mismo. Con todo, no está permitido al

⁴⁹⁵Por citar algunos ejemplos, defienden la necesidad de la teología R. Rovira: *op. cit*; G. Caffarena: *El teísmo moral en Kant*, *op. cit*; F.J. Herrero: *Religión e Historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1.975. Una versión más secularizada puede encontrarse en Y. Yovel: *Kant's Philosophy of History*, Oxford University Press, Oxford, 1980.

⁴⁹⁶I. Kant: *Religion*, VI, p. 152; M.M. p. 148.

*hombre estar inactivo respecto a este negocio y dejar que actúe la Providencia, como si cada uno estuviese autorizado a perseguir sólo su interés moral privado, dejando a una sabiduría superior el todo del interés del género humano (según su determinación moral). Más bien ha de proceder como si todo dependiese de él, y sólo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación."*⁴⁹⁷

Aunque la consumación no corresponda al hombre -sólo Dios, capaz de captar la conversión del corazón, puede llevarla a término-, la actitud humana ha de ser la de colaborar en la instauración de una iglesia visible, comunidad que se establecerá por los vínculos religiosos -y naturalmente morales-, ya que para Kant el advenimiento de la comunidad ética va parejo al advenimiento de la religión racional -universal- representada en el cristianismo:

*"Hemos visto también que una comunidad tal, como REINO DE DIOS, sólo mediante la Religión puede ser tomada a su cargo por los hombres y que, finalmente, para que la Religión sea pública (lo cual es requerido en orden a una comunidad), aquel reino ha de poder ser representado en la forma sensible de una iglesia, cuya ordenación incumbe, pues a los hombres instituir como obra que ha sido dejada a su cargo y puede ser exigida de ellos."*⁴⁹⁸

Así pues, Kant considera la filosofía de la historia como subsidiaria de la filosofía de la religión, quedando el esfuerzo humano en la instauración de la comunidad pendiente de la intervención divina. La filosofía de la religión quizá ofrece una panorámica "más consoladora" a la persona particular, porque con el postulado de la inmortalidad da razón del sentido de la vida de

⁴⁹⁷I. Kant: *Religion*, VI, p. 100; M.M. p. 101.

⁴⁹⁸I. Kant: *Religion*, VI, p. 151; M.M. pp. 147-148; véase de esta misma obra p. 107; M.M. p. 109. Asimismo es significativo el siguiente texto: "Esta representación de una narración histórica del mundo venidero, que no es ella misma una historia, es un bello ideal de la época moral del mundo, efectuada por la introducción de la verdadera Religión universal, época prevista en la fe hasta su consumación, que nosotros no alcanzamos con la vista como consumación empírica, sino que a ella podemos dirigir la vista más allá de... -esto es: disponer con vistas a ella- sólo en el continuado progreso y acercamiento al supremo bien posible en la tierra (en lo cual no hay nada místico, sino que todo sucede naturalmente de modo moral)." I. Kant: *Religion*, VI, p. 136; MM. pp. 137-138.

un solo hombre que también espera la síntesis de virtud y felicidad en su propia vida:

"Pues por muy incrédulo (schwergläubig) que se sea, cuando es sencillamente imposible predecir con certeza el éxito a base de unos medios escogidos con arreglo a la máxima sabiduría humana (que, si ha de merecer ese nombre, tienen que referirse únicamente a lo moral), no hay más remedio que creer al modo práctico en una concurrencia de la sabiduría divina en el decurso de la Naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar a su fin último (Endzweck)"⁴⁹⁹

No obstante, desde esta perspectiva religiosa se margina a ciertos hombres de la comunidad ética -los ateos y agnósticos-. En efecto, la creencia en Dios es un postulado que si bien es racional no es universal, ya que no todas las personas tienen esa creencia; la creencia es, ciertamente, constitutivamente humana porque da razón del esperar, pero el objeto de esa creencia no es universal.

Sin embargo, el problema de la filosofía de la religión es conciliar los preceptos de una religión con la autonomía de la voluntad, estableciendo cuál sea la autoridad suprema, si la razón pura práctica o Dios y qué relación guardan entre sí. El *Opus postumum* es una muestra clara de la conciencia que Kant tuvo de tales cuestiones, algunos de cuyos párrafos parecen aludir a una identificación entre la razón pura práctica y Dios⁵⁰⁰, así como de la oscuridad del pensamiento del filósofo alemán sobre el tema.

⁴⁹⁹I. Kant: *Ende*, VIII, 337; I. p. 139.

⁵⁰⁰El tema de Dios nunca pierde en importancia pero sí gana en confusión; no es objeto de nuestra tesis introducimos en el meollo que supone el tema de Dios en el *Opus Postumum*. Para el tema véanse A. Cortina Orts: *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Encuentro, 1.981, pp. 235-327; J. Gómez Caffarena: *El teísmo moral en Kant*, op. cit, pp. 139-162; R. Rovira: *Teología moral*, op. cit, pp. 207-262; E. Colomer: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1.986, v. I, pp 297- 315. Son significativos los siguientes textos de I. Kant: "No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica legisladora. De ahí, un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí" (OP, XXI, p. 145; D. p. 702); "La proposición: 'hay un Dios' no dice más que: hay en la razón humana, que se determina moralmente a sí misma, un Principio supremo que se determina a sí mismo, y el hombre se ve obligado a obrar sin desaliento en conformidad con tal Principio." (OP, XXI, p. 146; D. p. 703); "Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino un *pensamiento* propio mío. Es absurdo preguntar si *hay un Dios*" (OP, XXI, p. 153; D. p. 705)

En la perspectiva de la filosofía de la historia, el postulado es el progreso hacia mejor de la humanidad por el esfuerzo de los propios hombres; la historia es el ámbito en el que la acumulación de experiencias y aprendizaje en una labor generacionalmente relevada, permite la instauración de la comunidad ética. Desde esta perspectiva la comunidad sí es universal, porque todos han de creer en el hombre y la realización del proyecto moral. La filosofía de la historia sitúa la fe en instancias supraindividuales mas no trascendentes, aunque desde ella se necesita una mayor confianza en el hombre y en su capacidad de superación. Desde esta perspectiva la historia del hombre particular no precisa de otra vida ni de un Dios que le garantice la recompensa de la felicidad que se merece, mas sí que necesita creer que su historia es un progreso en la virtud y que su acción no se pierde en la nada, sino que redundando en la construcción de un mundo más justo y feliz.

Ahora bien, si la filosofía de la historia ha de responder de la espera del hombre particular, sólo lo podrá hacer a costa de que la felicidad deje de ser algo tan vago como la satisfacción de todas las necesidades, y designe la gran satisfacción en la constatación del cambio de las condiciones infraestructurales que, según justicia, posibilita el bienestar de todos .

La única diferencia entre el creyente y el ateo o el agnóstico es que aquél basa su fe racional en Dios y los otros en el progreso histórico debido al hombre mismo. A pesar de la diferencia, lo destacable es que tanto la filosofía de la historia como la de la religión arraigan en la creencia racional -en Dios o en el progreso humano-, que dé razón de la inevitable esperanza que la razón práctica genera en la unificación entre dos ámbitos, lo que es y lo que debe ser -naturaleza y moralidad-, tajantemente diferenciados. Sea cual sea la opción que se adopte, ambas filosofías coinciden en lo importante, el fundamento del que surge la creencia siempre es moral, racional, y eso es lo propiamente kantiano.

Ahora bien, mientras la filosofía de la historia puede prescindir de la teología y de la inmortalidad, la filosofía de la religión sigue precisando de la

filosofía de la historia, pues no se puede esperar el otro mundo si no se esfuerza uno por éste: si el creyente no quiere caer en las redes de la heteronomía -aunque ese "otro" que da la ley sea Dios mismo-, tendrá, al igual que el ateo o el agnóstico, que trabajar por el progreso histórico, confiando por su parte en que Dios llevará al culmen de realización lo que el hombre no pueda. De este modo, la filosofía de la historia es la que se reclama como ineludible para la construcción de la comunidad humana.

Si nos queremos mantener en el kantismo, hemos de seguir manteniendo la limitación del hombre al tiempo que las exigencias de la razón, pues efectivamente, las dos notas que caracterizan profundamente la filosofía práctica de Kant son la limitación del hombre y la esperanza en la moralidad del mismo. De manera que si lo único que puede hacer el hombre por su bien es regirse por la razón, elevar la humanidad a su perfección, cabe esforzarse por ello, aunque la única garantía de que lo logremos, la única garantía de la esperanza, sea nuestra confianza en la ayuda de Dios o en el trascurso del tiempo acumulador de experiencias⁵⁰¹.

⁵⁰¹Se podría incluso hablar de la presencia latente en la filosofía kantiana de un imperativo epistémico; R. Rodríguez Aramayo: *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1.992, p. 29. lo enuncia así: "Obra como si todo dependiera de tu buen hacer (o dejar de hacer), confiando al mismo tiempo en que alguna instancia distinta de la causalidad o el ciego azar (esto es, la naturaleza, un dios providencial o el destino), y que cuenta con capacidad para ello, administrará consecuentemente tus bienintencionados esfuerzos y culminará tus afanes morales".

CONCLUSIÓN

Cuando se considera la filosofía práctica de Kant se destaca su defensa de la libertad, de la autonomía, y se abandona al olvido demasiado frecuentemente su aspecto comunitario. Ha sido nuestro propósito constatar que la filosofía kantiana es una filosofía esencialmente comunitarista sin por ello perder en autonomía. La libertad es ciertamente la piedra angular de todo el sistema de Kant, pero siempre es una libertad en compañía de otras libertades de las que no puede prescindir.

Para ello hemos rescatado la fórmula del imperativo categórico del reino de los fines de la subordinación a la que la fórmula de la universalidad le sometía en las usuales interpretaciones de la filosofía kantiana. Al patentizar la equivalencia que existe entre las tres fórmulas del imperativo, que giran en torno a la afirmación de un valor absoluto, la dignidad del hombre fin es sí, rompemos con el tópico de que el kantismo sea un formalismo vacío de contenidos y enclaustrado en la conciencia individual. Y es que, si bien es cierto que la autonomía radica en la decisión particular, en una filosofía que declara incognoscible el ser, la intersubjetividad asume el lugar de la objetividad.

Kant parte del hecho de que la razón nos impone como objeto inmediato de respeto la dignidad de la humanidad que sentimos en nuestro propio yo pero que no podemos dejar de constatar en los otros. La ética sitúa al hombre en una encrucijada, o se determina por el egoísmo o se determina por la dignidad que le impone su razón, al hacer esto último necesariamente se determinará por la comunidad. En efecto, la razón no impone sólo la autoperfección particular, sino la felicidad ajena.

Una vez el hombre se determina por el fin fundamento del respeto a la humanidad, su constitución natural, el hecho de que no puede dejar de indagar por el resultado de sus acciones, conduce a la afirmación de un objeto

necesario de la voluntad, un fin consecuencia, que es el mundo que crearíamos si nos determináramos por aquel respeto a la humanidad; ese mundo supone una mejora en las condiciones infraestructurales como resultado del esfuerzo por propiciar la felicidad de los otros. Y en esta labor moldeadora del mundo fenoménico juega un papel relevante la política.

La fundamentación racional que Kant realiza del Derecho y el Estado parte de aquel *Faktum* de la razón que es el respeto al hombre y a su libertad, pero sin olvidar que el humano es un ser social insocial que necesita de coacción para realizar lo que debe. Así, la política kantiana se fundamenta, más allá de la prudencia, en la moralidad, y es el medio que ha de conducir a la realización de la comunidad ética; de ese modo se comprende la insistencia de Kant en la moralidad de los gobernantes y en el deber ético indirecto de obedecer el Derecho. La necesidad de buscar razones que posibiliten el respeto a la libertad conduce al filósofo alemán a postular una comunidad originaria, un pacto civil, que ponen de relieve la armonía que debe reinar entre libertad y sometimiento a leyes.

La apuesta por la moralidad que hace Kant culmina en una filosofía de la historia que, al concebir la necesidad de la esperanza en el futuro a través de un progreso asintótico, revaloriza el papel de la utopía por el que lo ideal se convierte en principio regulativo de lo real en un intento de superar los dualismos.

El planteamiento comunitario kantiano nos ha recordado la raíz ética de lo solidario; la solidaridad no debe justificarse en el sentimiento, en la simpatía, sino en la misma razón. Esa solidaridad que insistentemente se reclama en nuestros días no debe arraigar en sentimientos más o menos benévolos hacia ciertas razas o naciones, sino sencillamente en el valor absoluto del hombre, pues es la razón la que nos ordena como fin-deber procurar la felicidad ajena, y no porque amemos a los hombres, sino porque los respetamos.

Así pues, la filosofía kantiana no es una ética individualista, la moralidad es referencia inmediata a la alteridad y es imposible sin ella. La filosofía práctica de Kant tampoco es una ética aséptica que lo único que defiende es evitar tratar a los otros como meros medios, sino que es una filosofía de verdadero compromiso con los otros y por los otros. Tampoco esta filosofía acaba defendiendo quimeras más allá de la capacidad humana, teniendo que rendirse a una creencia más o menos consoladora: la filosofía práctica de Kant es fundamentalmente una gran apuesta por la moralidad y una reflexión propiciatoria sobre lo que debe acaecer. El hombre debe superarse, debe formar comunidades políticas que propicien mediante la educación y el espíritu de libertad el advenimiento de la comunidad ética en la que la misma humanidad alcanza su culmen.

Y si todo esto no es así, debe serlo y desconfiar del ser humano, de su capacidad meliorativa, sería cometer una falta moral. Kant no fue un soñador bienintencionado, sólo intentó poner de relieve lo que puede significar ser hombre en toda su grandeza. L. Goldmann lo ha expresado acertadamente con las siguientes palabras:

*"No es culpa suya (de Kant) si la ley moral puramente formal, que las más de las veces es reconocida sólo de palabra y exigida de los otros, pero infringida en los actos propios, es el único vínculo que subsiste entre los hombres. Y tampoco le es imputable que éstos no constituyan más que comunidades antropológicas, dependientes de las condiciones concretas y empíricas (...), y que además casi siempre se combatan. (...) Cuando se trata del sumo bien, del reino de Dios, Kant habla siempre de un mundo donde deber y ser, totalidad moral y natural se confundirían; donde el hecho de merecer la felicidad por virtud de actos morales, implicaría también la felicidad efectiva. Pero si ese mundo no es de hecho el mundo dado y real no es culpa de Kant.. La misión de los grandes filósofos consiste en no embellecer lo que es para después aceptarlo. Kant no hizo ni lo uno ni lo otro, y por eso precisamente se convirtió en uno de los máximos pensadores de la filosofía moderna."*⁵⁰²

⁵⁰²L. Goldmann: op. cit, pp. 164-165.

BIBLIOGRAFÍA

A) FUENTES:

Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1.902 y ss. (29 vols).

B) TRADUCCIONES AL CASTELLANO:

Antropología en sentido pragmático: Traducción de J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1.939.

Crítica de la razón pura: Traducción de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1.978.

Crítica de la razón práctica: Traducción de M. García Morente y E. Miñana Villagrasa, Madrid, Espasa-Calpe, 1.975

Crítica del Juicio: Traducción de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1.977.

El conflicto de las facultades: Traducción de E. Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1.963

El fin de todas las cosas: Traducción de E. Imaz, México, F.C.E., 1.941.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres: M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1.977.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita: Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Madrid, Tecnos, 1.987.

La metafísica de las costumbres: Traducción de A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1.988.

La religión dentro de los límites de la mera razón: Traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1.981.

Lecciones de Ética: Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Barcelona, Crítica, 1.989.

La paz perpetua: Traducción de J. Abellán, Madrid, Tecnos, 1.985.

Opus Postumum: Traducción de F. Duque, Barcelona, Anthropos, 1.991

Pedagogía: Traducción de L. Luzuriaga y J.L. Pascual, Madrid, Akal, 1.983.

Probable inicio de la historia humana: Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Madrid, Tecnos, 1.987.

Recensiones sobre la obra de Herder "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad", Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Madrid, Tecnos, 1.987.

Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor: Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, Madrid, Tecnos, 1.987.

Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?: Traducción de E. Imaz, México, F.C.E., 1.941.

Sobre el tópico eso puede ser válido en teoría pero no sirve para la práctica: Traducción de F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1.986.

Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía: Traducción de J.M. Palacios, Madrid, Tecnos, 1.986.

C) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA DE CARÁCTER GENERAL:

E. Cassirer: **Kant, vida y doctrina**, México, F.C.E., 1.974.

E. Colomer: **El pensamiento alemán de Kant a Heidegger**, vol I. **La filosofía trascendental de Kant**, Barcelona, Herder, 1.986

R. Eisler: **Kant-Lexikon**, Hildesheim, Georg Olms, 1.969.

J. Ferrari: **Kant**, Madrid, EDAF, 1.975.

M. García Morente: **La filosofía de Kant**, Madrid, Espasa-Calpe, 1.975.

O. Höffe: **Immanuel Kant**, Barcelona, Herder, 1.986.

K. Jaspers: **Kant. Leben, Werke und Wirkung**, München, R. Piper, 1.975.

F. Kaulbach: **Immanuel Kant**, Berlin, Walter de Gruyter, 1.969.

S. Körner: **Kant**, Madrid, Alianza Universidad, 1.977.

F. Martínez Marzoa: **Releer a Kant**, Barcelona, Anthropos, 1.989

A. Philonenko: **L'oeuvre de Kant**, Paris, J. Vrin, 1.988.

A. Philonenko: **Études kantiennes**, Paris, J. Vrin, 1.982.

S. Rábade, A. López Molina, E. Pesquero: **Kant: conocimiento y racionalidad**, Madrid, Cincel, 1.987.

U. Schultz: **Kant**, Barcelona, Labor, 1.971.

J.L. Villacañas Berlanga: **Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant**, Madrid, Tecnos, 1.987.

K. Vorländer: **Immanuel Kant. Der Mann und das Werk**, Berlin, Felix Meiner, 1.924.

D) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE LA ÉTICA:

I. Libros:

H.B. Acton: **Kant's Moral Philosophy**, Hong-Kong, The Macmillan Press, 1.979.

J. Aleu: **Filosofía y libertad en Kant**, Barcelona, P.P.U., 1.987.

M. Bastons: **Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción**, Pamplona, Universidad de Navarra, 1.989.

L.W. Beck: **A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"**, Chicago, The University of Chicago Press, 1.966.

M. Breiting: **Das Gemeinschaftsproblem in der Philosophie Kants**, Langensalza, Hermann Beyer & Söhne, 1.927.

A. Cortina Orts: **Dios en la filosofía trascendental de Kant**, Salamanca, Universidad pontificia de Salamanca, 1.981.

V. Delbos: **La philosophie pratique de Kant**, Paris, Presses universitaires de France, 1.926.

J. Gómez Caffarena: **El teísmo moral de Kant**, Madrid, Cristiandad, 1.983.

E. Guisán (ed): **Esplendor y miseria de la ética kantiana**, Barcelona, Anthropos, 1.988.

G.M. Hochberg: **Kant. Moral Legislation and two Senses of Will**, Washington, University Press of America, 1.982.

Z. Klein: **La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal**, Paris, J. Vrin, 1.968.

G. Krüger: **Critique et morale chez Kant**, Paris, Beauchesne, 1961.

R. Langthaler: **Kants Ethik als "System der Zwecke"**, Berlin, Walter de Gruyter, 1.991.

- J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds): **Kant después de Kant**, Madrid, Tecnos, 1.989.
- H.J. Paton: **The Categorical Imperative**, Oxford, University of Pennsylvania Press, 1.968.
- R. Rodríguez Aramayo, Gerard Vilar (Eds): **En la cumbre del criticismo**, Barcelona, Anthropos, 1.992.
- R. Rodríguez García: **La fundamentación formal de la Ética**, Madrid, Universidad Complutense, 1.983.
- R. Rovira: **Teología ética**, Madrid, Encuentro, 1.986.
- P.A. Schilpp: **La ética precrítica de Kant**, U.N.A.M, México, 1.966.
- J. Schmucker: **Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen**, Hain, Meisenheim am Glan, 1.961.
- S. Sevilla Segura: **Análisis de los imperativos morales en Kant**, Universidad de Valencia, Valencia, 1.979.
- R.J. Sullivan: **I. Kant's Moral Theory**, Cambridge University Press, Cambridge, 1.989.
- K. Ward: **The Development of Kant's View of Ethics**, Oxford, Basil Blackwell, 1.972.
- T.C. Williams: **The Concept of Categorical Imperative**, Oxford, Clarendon Press, 1985.

II. Artículos:

- P. Aubenque: La prudence chez Kant, **Revue de Métaphysique et de morale**, 80 (1.975) pp.156-182.
- T. Auxter: Kant's Conception of the Private Sphere, **Philosophical Forum**, XII (1.981) pp. 295-310.
- N. Bilbeny: El "pathos" oculto de la ética kantiana, **Pensamiento**, 48 (1.992) pp.385-402.
- T. Bielsa: Placer y Deseo en la teoría kantiana de la acción, **Convivium**, 2ª serie, 4 (1.993) pp. 65-88.

- A. Cortina Orts: La calidad moral del principio ético de universalización, **Sistema**, 1987, pp. 76-81.
- F. Duque: Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana, **Pensamiento**, 42 (1.982) pp. 181-192.
- K.Dussing: Das Problem des Höchsten Gut, **Kant-Studien**, 62 (1.971) pp. 5-42.
- S. Engstrom: The Concept of the Highest Good in Kant's Moral Theory, **Philosophy and Phenomenological Research**, 52 (1.992) pp. 747-781.
- F. Guibal: Kant y la crítica de la ética, **Revista de Filosofía**, 76 (1.993) pp. 1-31.
- J. Gómez Caffarena: Respeto y utopía, ¿"dos fuentes" de la moral kantiana?, **Pensamiento**, 34 (1.978) pp. 259-276.
- J. Gómez Caffarena: Del "yo trascendental" al nosotros del "reino de los fines", **Convivium**, 21 (1.966) pp. 185-198.
- J.A. Gould: Kant's Critique of the Golden Rule, **The New Scholasticism**, 57 (1.983) pp. 115-122.
- M.R. Manieri: E. Kant: dalla fraternità alla giustizia, **Bollettino di Storia della Filosofia, Università degli studi di Lecce**, IX (1.989) pp.49-78.
- J. Moore: Kant's ethical Community, **The Journal of Value Inquiry**, 26 (1.992) pp. 51-71.
- J.M. Palacios: Del conocimiento de sí mismo en la filosofía trascendental de Kant, **Revista de Filosofía**, 2ª serie, VI (1.981) pp.217-237
- J.M. Palacios: La interpretación kantiana de la conciencia moral, **Homenaje a Alfonso Candau**, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1.988.
- J.M. Panea: ¿ Una grieta en la filosofía moral de Kant? (A propósito del imperativo categórico como mandato divino), **Isegoría**, 7 (1.993) pp.179-183.
- R. Rodríguez Aramayo: El bien supremo y sus postulados (del formalismo ético a la fe racional), **Revista de Filosofía**, 7 (1.984) pp. 87-118
- R. Rodríguez Aramayo: La presencia de la *Crítica de la razón práctica* en las *Lecciones de Ética*, **Ágora**, 7 (1.988) pp. 145-158.

- N. Rotenstreich: *Morality and Culture: A Note on Kant*, **History of Philosophical Quarterly**, 6(1.989) pp. 303-316.
- H.G. Schmitz: *Moral oder Klugheit?*, **Kant-Studien**, 81(1.990) pp.413-434
- F. Schoeman: *Are Kantian Duties Categorical?* **History of Philosophical Quarterly**, 8(1.991) pp. 59-63.
- J.R. Silber: *The Importance of Highest Good in Kant's Ethics*, **Ethics**, 73 (1.963) pp. 178-197.
- H. Wagner: *Moralität und Religion bei Kant*, **Zeitschrift für philosophische Forschung**, 29 (1.975) pp. 507-520.
- A. Ward: *On Kant's Defense of Moral Freedom*, **History of Philosophical Quarterly**, 8(1.991) pp. 373-386.
- V.S. Wike: *Does Kant's ethics require that the moral law be the sole determining ground of the will?*, **The Journal of Value Inquiry**, 27 (1.993) pp. 85-92.
- A.W. Wood: *The Emptiness of the Moral Will*, **Monist**, 72 (1.989) pp. 454-483.
- S. Zac: *Kant, les stoïciens et le christianisme*, **Revue de Métaphysique et de Morale**, 11 (1.972)

E) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE LA POLÍTICA:

I. Libros:

- H. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophie*, The University of Chicago Press, Chicago, 1.982.
- Z Batscha: *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1.976.
- F. Carpintero Benítez: *La cabeza de Jano*, Cadiz, Universidad de Cádiz, 1.989
- E. Cassirer: *Rousseau, Kant, Goethe*. Princenton, Princenton University Press, 1.970.
- L. Goldmann: *Introducción a la filosofía de Kant*, Buenos Aires, Amorrortu, 1.974.
- F. González Vicén: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, Universidad de la Laguna, 1.952.
- S. Goyard-Fabre: *Kant et le problème du Droit*, Paris, J. Vrin, 1.975.
- W. Kersting: *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin, Walter de Gruyter, 1.984.

- K. Liser: **El concepto de Derecho en Kant**, México, U.N.A.M., 1.969.
- A. Philonenko: **Théorie et Praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte**, Paris, J. Vrin, 1.988.
- H. Saner: **Kant's Political Thought**, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1.973.
- V.J. Seidler: **Kant, Respect and Injustice (The Limits of Liberal Moral Theory)**, London, Routledge & Kegan Paul, 1.986.
- G. Vlachos: **Le pensée politique de Kant**, Paris, P.U.F., 1.962.
- VV.AA: **Eticidad y Estado en el idealismo alemán**, Valencia, Natán, 1.987.
- VV.AA: **Kant. A Collection of Critical Essays**, London, Macmillan, 1968
- H. Williams: **Kant's Political Philosophy**, Oxford, Basil Blackwell, 1.983.
- K. Vorländer: **Kant, Fichte, Hegel y el socialismo**, Valencia, Natán, 1.987

II. Artículos:

- S. Axinn: Kant, Authority, and the French Revolution, **Journal of the History of Ideas**, 32 (1.971) pp. 423-432.
- K. Baynes: Kant on Property Rights and the Social Contract, **Monist**, 72 (1.989) pp. 433-453.
- N. Bilbeny: Kant y la Revolución francesa. Refutación del derecho de resistencia civil, **Anuario de Filosofía del Derecho**, VI (1.989) pp. 23-31.
- C.L. Carr: Kant's Theory of Political Authority, **History of Political Thought**, X (1.989) pp. 719-731.
- A. Cortina: El contrato social como ideal del Estado de Derecho. El dudoso contractualismo de I. Kant, **Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)**, 59 (1.988) pp. 49-64.
- K.R. Davis: Kantian "Publicity" and Political Justice, **History of Philosophical Quarterly**, 8(1.991) pp. 409-422.
- R. Polin: Les relations du peuple avec ceux qui le gouvernement d'après Kant, **Annales de philosophie politique** 4 (1.962) pp.163-187.

R. Rodríguez Aramayo: La filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la filosofía crítica de la historia, *Revista de Filosofía*, 9 (1986) pp. 15-36

J.M. Rodríguez Paniagua: El formalismo ético de Kant y el positivismo jurídico, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 9 (1.962) pp. 35-70.

F) BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA SOBRE LA HISTORIA:

I. Libros:

I. Álvarez Domínguez: *La filosofía kantiana de la historia*, Madrid, Universidad Complutense, 1.985.

F.J. Herrero: *Religión e Historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1.975.

A. Philonenko: *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1.986.

R. Rodríguez Aramayo: *Crítica de la razón ucrónica*, Madrid, Tecnos, 1.992.

E.M. Ureña: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1.979.

Y. Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princenton, Princenton University Press, 1.980.

II. Artículos:

P. Chioldi: La filosofía kantiana della historia, *Rivista di filosofia*, 58 (1.967) pp.263-287.

E.L. Fackenheim: Kant's Concept of History, *Kant-Studien*, 48 (1.956) pp. 381-398.

O.G. Lapalma: Kant y la filosofía de la historia, *Sapientia*, 136 (1.980) pp. 111-145.

F. Medicus: Kants Philosophie der Geschichte, *Kant-Studien*, 7 (1.902) pp. 1-22.

M. Mori: Studi sulla filosofía kantiana della storia, *Rivista di filosofia* 70 (1.979) pp. 115-146.

R. Rodríguez Aramayo: La filosofía kantiana de la historia. ¿Otra versión de la teología moral?, *Revista de Filosofía*, 8 (1.985) pp. 21-40.

Th. Ruysen: La philosophie de l'histoire selon Kant, *Annales de philosophie politique*, 4 (1.962) pp.33-51.



exclòs de
présteç

D 171

